



Virada animal, virada humana: outro pacto

Stelio MARRAS



RESUMO

Este artigo foi composto a partir da comunicação apresentada no Ciclo de conferências “Humanos e animais: os limites da humanidade”, promovido pelo IEA/USP. Já bastante modificado desde então, o texto incorpora ainda comentários de interlocutores de diferentes áreas ou perspectivas de conhecimento, de modo a explicitar tanto as dificuldades quanto o caráter promissor de tais esforços interdisciplinares. No mesmo passo, as reflexões do artigo emergem do exame de uma bibliografia heterogênea, mas que, conforme o tratamento aqui despendido, converge para a urgência contemporânea de se conceber e praticar um outro pacto entre os humanos modernos e os animais, sem o qual o próprio humanismo ver-se-á ameaçado. Para outro humanismo, outra natureza insiste em pedir passagem.

PALAVRAS-CHAVE • Humanismo. Naturalismo. Emergência. Virada animal. Pacto. Redes. Hesitação. Correspondências.

É à força de estudar os homens que nos tornamos incapazes de conhecê-lo (Rousseau, 1999b [1755], p. 150).

INTRODUÇÃO: NADA DE HUMANOS SEM ANIMAIS

Embora o tema “animais e humanos” não tenha até aqui figurado como central em minhas investigações, ele tem cada vez mais tomado meu horizonte. Por isso mesmo já adianto desculpas pelas faltas que, na mesma medida em que adentro nesses estudos, só fazem mostrar-se e acumular-se. Mas entre recuar ou, com certo abuso, enfrentar o tema, resolvi pela segunda opção, a qual não seria viável, se eu não contasse com o apoio, as indicações, os comentários e mesmo as críticas dos professores e pesquisadores que aqui agradeço. Dentre estes, quero logo destacar os comentários e as críticas do biólogo Charbel El-Hani, bem como da antropóloga Joana Cabral de Oliveira. Seus preciosos aportes são devidamente indicados ao longo deste texto. Estou convencido de que a

urgente tarefa intelectual contemporânea rumo a renovações do conhecimento, essa que responde por rubricas como a da interdisciplinaridade, multidisciplinaridade ou transdisciplinaridade (eu mesmo já prefiro “pós-disciplinar”), pode realizar-se muito melhor quando aqueles que aí se aventuram puderem explicitar com a maior clareza possível os limites e as dificuldades desse empreendimento voltado a atravessar objetos, áreas, campos ou domínios. Entendo que os problemas contemporâneos exigem essa subversão. Mas não será escondendo essas dificuldades, como por detrás de apelos a alguma erudição, que poderemos realmente avançar, mas antes expondo nossas fraquezas quando nos lançamos a outras searas disciplinares. Eis porque quis incluir a cada vez neste texto os referidos argumentos dos colegas, os de adesão e os de contrariedade, assim tentando abrir a uma exposição algo polifônica ou, em todo caso, voltada ao esforço de colaboração entre colegas de diferentes áreas do conhecimento.

Penso que a atual retomada do tema que compara animais e humanos integra bem os problemas dos estudos contemporâneos em relação aos quais tenho maior intimidade. Refiro-me aos *Science Studies* e, em especial, ao esforço de *desantropocentralização*, o humano moderno a ser retirado do centro do cosmo. Essa é a razão pela qual me apropriei da meditação de Rousseau, indicada em epígrafe, embora a traga para o problema aqui em pauta, o qual enuncio da seguinte maneira: se hoje quisermos realmente compreender melhor o humano, em sua versão moderna, isso não será feito afundando-se em seu *especismo*, mas sim considerando-o em redes constituídas de uma multiplicidade de agenciamentos heterogêneos. Voltarei a esse ponto ao longo do texto e também no pós-escrito. Por ora, observo que esse urgente imperativo de contrariar o antropocentrismo ocorre (decerto não por acaso) em plena era do Antropoceno, ambígua e contraditória, na qual os humanos (ou melhor, os modernos ocidentais) pretendem marcar a centralidade de sua agência no cosmo e, por isso mesmo, veem-se sós no centro mesmo do universo. Pretendem ter finalmente alcançado o domínio absoluto da natureza e veem-se ameaçados pela mesma natureza. A mesma? Bem, já não é mais a mesma, se nos fiamos na hipótese de Bruno Latour (1994), segundo a qual jamais fomos modernos. Hipótese de que hoje, mais do que nunca, damos conta de que a natureza jamais foi homogênea, muda, impassível, previsível, simples estoque de recursos, exterior ao mesmo humano – este que também já não pode mais ser o mesmo humano de quando se pensava moderno. Para outra natureza, outro humano. Mas para outro humanismo, novos pactos com não humanos devem ser feitos. Seria este, aliás, o ponto central deste texto, se eu devesse indicar, mas não é o caso de adiantá-lo agora.

Noto, antes, que nas humanidades essa retomada do tema ganha o nome, entre alguns autores, de “virada animal” ou mesmo “estudos animais” (cf., por exemplo, Maciel, 2011). Mas logo descubro que esse interesse renovado espraia-se igualmente

na biologia, na psicologia, na filosofia.¹ Ou seja, essa revisão das relações entre humanos e animais não acontece apenas, nem em especial, na antropologia contemporânea, como, por exemplo, nas reflexões do antropólogo Tim Ingold (2000) a partir das noções de engajamento, habilidade e emaranhamento entre percepção e ambiente, ou percepção *do* ambiente. Eis porque é meio de súbito que passo a conhecer, e aqui reverberar, uma região de convergência contemporânea entre diferentes campos disciplinares (biologia, antropologia, filosofia, psicologia, literatura) em torno da comparação entre humanos e animais não mais feita a partir de domínios purificados do real, cujo efeito, devemos saber, é esse de tomar o real em termos de formas e forças puras, autônomas ou exteriores entre si. E se é assim, claro que então vai ficando cada vez mais difícil servirmo-nos confortavelmente das acusações sociologistas sobre o naturalismo.² E é aí que se descortina para nós o vislumbre de um diálogo desarmado, como entre ciências sociais e ciências naturais, agora não mais pautado pelas acusações mútuas, mas por colaborações. Consequentemente, parece claro que essa revisão auspiciosa da comparação entre humanos e animais implica também uma revisão, não menos promissora, do objeto mesmo das ciências sociais e das ciências naturais, sobretudo, visando minar as fronteiras entre elas. Quer dizer, vai ficando cada vez mais inverossímil, senão limitado ou mesmo fadado ao fracasso, toda perspectiva disciplinar que não consiga ou não se disponha a transitar em outras disciplinas, e com o mesmo rigor, controle e interesse que devotamos à disciplina de nossa formação. É verdade que tais exigências e desafios de hoje não surgem *ex nihilo*, mas têm onde se enraizar. É justo reconhecer, portanto, que essas abordagens cruzadas, muitas delas recuperadas pelos referidos *science studies* (Latour, Callon, John Law etc.), ecoam experimentos nem tão recentes e que respondem por nomes como, por exemplo, “psicologia ecológica” (James Gibson), “cognição distribuída” (Edwin Hutchins), “ecologia da mente” (Gregory Bateson) e mesmo “biologia da cognição” (Humberto Maturana e Francisco

¹ É o biólogo Charbel El-Hani que imediatamente me dá notícia sobre estudos mais recentes na biologia e que interatua com a filosofia e a psicologia, voltados à comparação entre animais e humanos, mas procurando libertar-se daqueles termos duros – tais como os derivados do par primordial “natureza *versus* cultura” do Ocidente moderno – que os cientistas sociais sempre acusam no pensamento da biologia ou do naturalismo de modo geral, assim como, vice-versa, os cientistas naturais acusam de redução sociológica a abordagem tradicional dos cientistas sociais (o que sempre restaura a famigerada guerra das ciências). El-Hani indica uma bibliografia, que aqui compartilho com o leitor, mas que ainda não pude estudar (cf. West-Eberhard, 2003). Observe-se que, por razões de padronização editorial, incluí na bibliografia deste artigo todas as referências que Charbel indica ao longo de sua leitura. Em comunicação pessoal, El-Hani me diz que “hoje, separar natureza e cultura não é mais que biologia mal aprendida”.

² Abandonar o conforto disciplinar como condição para descrições mais realistas do real. É a distinção estanque entre inato e adquirido que felizmente passa a conhecimento moribundo. E isso de um e do outro lado, nas ciências naturais e nas ciências sociais. Ou como me diz, em comunicação pessoal, El-Hani no tocante à biologia: “o papel do instinto no comportamento animal está sob a mira crítica de muitos biólogos do comportamento, sendo hoje pouco comum apelar a ele, assim como ao inatismo”.

Varela).³ Eu mesmo venho me aproximando devagar dessas abordagens e com a ajuda e colaboração de outros colegas.

Entendo que os desafios contemporâneos dirigem-se a rever as relações de semelhança e diferença, de continuidade e descontinuidade, de aproximações e afastamentos entre animais e humanos. Isto é, como pensar agora essas relações entre animais e humanos sem valer-se do fosso ou abismo intransponível, previamente concebido, entre grandes domínios unificadores, tais como o da natureza e o da sociedade, estando o natural para o eminentemente animal, e o social (ou cultural ou político) para o eminentemente humano? Esse abismo repõe-se, por exemplo, em uma suposta incomensurabilidade cognitiva entre animais e humanos. Integra esses desafios ainda evitar pôr o problema da comparação nos termos dos interacionismos, os quais nos levam a pensar essas relações entre animais e humanos a partir de formas e forças puras, tais como as do natural e do social e, no mesmo passo, evitar os famosos englobamentos recíprocos desses dois polos – natureza e sociedade – que são tornados intransitivos pela epistemologia oficial modernista, tal como Bruno Latour (1994) desenhava para nós essa arquitetura intelectual e prática dos modernos. Ou seja, se os modernos haviam separado esses domínios como garantia para que se liberasse todo tipo de experimentação de formas e forças (como as que praticamos em nossos laboratórios científicos), e aí mesmo reafirmando seu humanismo, hoje essa arquitetura, mostra Latour, já não mais se sustenta com a mesma robustez de há poucas décadas atrás. É aí então que se abre para nós a oportunidade de rever como se processa todo tipo de trânsito e constituição das ontologias, dos seres e entes no mundo. Se é assim com os objetos técnicos – principal foco de Latour e dos autores dos *science studies* –, como não o seria quanto à relação entre animais e humanos?

É essa, então, a senda que eu quis explorar neste texto, ainda que me valendo empiricamente de um material híbrido, não só apenas os dos *science studies*, inclusive porque ainda, até onde eu saiba, são poucos os autores ligados a essa corrente que se debruçam especificamente sobre as relações entre animais e humanos, tema esse que, como se pode supor, é muitíssimo explorado, e desde tempos imemoriais, a partir dos mais diversos modos de conhecimento. Eu quis aproximar-me um pouco dessa diversidade de abordagens aqui neste texto para assim experimentar comparações entre animais e humanos não mais a partir de diferenças diferenciadas, por assim dizer, diferenças tornadas incomensuráveis por essa bipolaridade unificadora do real – aqui o natural e ali, separado por um abismo, o cultural –, mas sim como diferenças diferen-

³ Ainda que essa biologia da cognição ou do conhecer venha sendo bastante criticada, sobretudo, por conta de sua aposta na noção muito fechada de *autopoiese* (cf. Haraway, 2010), penso que podemos usar, no mínimo como inspiração, os esforços de Maturana e Varela (1980).

cientes (cf. Tarde, 2007), de maneira a então podermos tornar comensurável a comparação entre humanos e animais.

De modo breve, compreendo tratar-se de comparação incomensurável (no caso, entre animais e humanos) quando a medida da natureza purificada aplica-se apenas ao exame do que seria característico do animal, ao passo que apenas a outra medida, a da cultura, também ela purificada, é que se prestaria ao exame do caracteristicamente humano. Já o esforço de comensurabilidade ou, se quisermos, simetria, nos termos de Latour, Michel Callon e outros (cf. Latour, 1994), exige a suspensão desses unificadores prévios do real entre natureza e cultura. Daí que recusar essa partição da análise exija outro expediente de pesquisa, outro vocabulário mesmo, outros procedimentos. Mas também é verdade que não é nada fácil escapar, sem mais, do edifício intelectual que nos formou. Uma saída que me parece boa é então tornar os dualismos intransitivos dos modernos algo paradoxais, ambíguos, conversíveis um no outro; em suma, pôr esses conceitos em perspectiva a cada nova pesquisa para assim tentar extrair novos rendimentos dessa desconfiança. Em outras palavras, parece-me que apostar na comensurabilidade é apostar em medidas comuns que, no entendimento de Latour (cf. 2012), recebe o nome de “composicionismo” (podendo ele mesmo, Latour, ser reconhecido como um composicionista). Ou seja, tanto para o que entendíamos como natural como para o que entendíamos como cultural ou social, ambos os domínios explicam-se por composição, por “agenciamentos” (cf. Deleuze & Guattari, 1995-1997) de actantes heterogêneos.⁴ E quando explicamos o real por composição, eis que subitamente desaparecem o natural e o social como domínios ontológicos e epistemológicos, porque eles deixam de render heurísticamente.

Não devo finalizar esta introdução antes de repor a importância (antropológica, filosófica, política etc.) dessa comparação entre homens e animais. É que repentinamente dou-me conta de que os animais (para ficar apenas neles) foram sempre um operador na definição dos humanos – como vice-versa também, claro – e assumiram e assumem esse papel não apenas entre os brancos-modernos-ocidentais.⁵ Mas entre estes, ocorre que os animais – por inclusão ou exclusão – figuram como decisivos no nosso humanismo. Reconheço mesmo que, na vasta tradição intelectual do Ocidente, qualquer grande pensador aí inscrito, filósofo ou não, sempre precisou de alguma ma-

⁴ “Actante” é um termo de que Latour se vale em muitos momentos de sua obra para diferenciar de “atores”, termo este muito comprometido com o antropo e sociocentrismo modernos. “Actante” traça ainda uma conexão virtuosa com a semiótica desenvolvida pelo círculo linguístico de Praga, especialmente na apropriação posterior de Greimas.

⁵ Pode-se perguntar: mas haverá ou já houve algum coletivo que se defina sem esse contraste “animais e humanos”? Nesse sentido, o que é o perspectivismo ameríndio, ou do antropólogo americanista Eduardo Viveiros de Castro, senão um novo e luminoso tratamento desse tema, uma nova comparação dessa comparação? Retomo brevemente o perspectivismo nas considerações finais deste artigo.

neira falar dos animais para poder falar dos humanos. E segue assim a imagem de um mostrando-se muito dependente da imagem do outro, um variando conforme varia o outro. Ou, como escreve Ingold, “(...) as ideias sobre humanidade e seres humanos formaram as ideias sobre os animais e foram por estas formadas” (Ingold, 1994, p. 14), ou ainda, “a identidade do homem e a do animal iluminam-se a partir de sua mútua confrontação” (Lestel, 2011, p. 24). Então o animal nunca deixou de ser o outro antropológico, talvez até mesmo o grande outro, o Outrem com o maiúsculo.⁶ Eis a razão pela qual passo a ler e reler alguns de nossos grandes pensadores históricos nessa chave. Para ficar apenas em dois grandes nomes do contratualismo, Rousseau e Hobbes, observo que neles o pacto entre os homens que dá origem à organização social, ao estado, ao direito, e mesmo ao humanismo ao qual prezamos atar-nos, passa por um exame das diferenças e semelhanças entre animais e humanos. Tendo os animais como espécie de “ponto de passagem obrigatório” (Callon, 1986), as soluções aí imaginadas para a vida dos homens-entre-eles dependem, antes de mais nada, de uma definição ontológica dos humanos-eles-mesmos. Ora, essa definição passa pela diferenciação entre humanos e animais. A esse propósito, explorarei uma passagem decisiva do *Leviatã* de Hobbes na seção 5 deste texto. Será quando poderei dimensionar, ainda que brevemente, o problema das relações entre animais e humanos em termos de sacrifício, troca e ritual.

Por enquanto, e sem maiores ambições de exegese, quero apenas indicar rapidamente os modos como Rousseau vai aos animais para enfrentar tanto o problema da desigualdade entre os homens quanto o do estabelecimento do contrato social. Como podemos recuperar em seus escritos, nada de caracterizar o humano sem repetidas remissões aos animais, sem considerações sobre suas ontologias e relações de afastamento e proximidade em relação aos humanos. São considerações ambíguas, porque ora Rousseau faz o elogio dos animais para assim elogiar o humano selvagem tão afeito ao que ele chama de “estado de natureza”, ora os detrata, e com eles carrega os mesmos humanos selvagens, ambas as classes reféns de uma bruteza original. Sim, Rousseau assinala que a força, a robustez e as virtudes dos selvagens prendem-se intimamente ao seu convívio com os animais, a seus enfrentamentos de corpo-a-corpo, não mediados por máquinas e pouco mediados por armas. Pouco mediados, sobretudo, pelos equi-

⁶ Neste momento do texto, Joana Cabral de Oliveira faz a seguinte observação. “Parece-me que esse destaque dos animais como outrem deve-se muito mais às semelhanças compartilhadas. Em meio a um fundo de semelhanças denso, as diferenças podem ganhar relevo e tornarem-se ainda mais significativas. Por que as plantas, as rochas, os astros etc. não ocupam um lugar de alteridade tão evidente?”. Penso que o desafio que Joana indica é mesmo muito pertinente, isto é, esse desafio voltado a comparações simétricas entre ontologias altamente heterogêneas entre si, como entre plantas e humanos. Mas também observo que a semelhança, digamos, *animal* entre animais e humanos põe a particular dificuldade de pensá-la sem reduzi-la a uma continuidade de natureza biológica, que é para onde o pensamento purificador modernista atrai, ou onde trai.

pamentos da civilização, que, para ele, só fazem enfraquecer o homem. Quanto mais sociável, menos virtudes ditadas pelo estado natural o homem poderá desenvolver. Rousseau concebe mesmo que as diferenças entre animais e humanos são de intensidade, já que uns e outros compartilham traços e disposições tanto da ordem do físico quanto do metafísico, sendo que a grande “diferença entre o homem e o animal” repousa sobre uma “qualidade muito específica que os distingue, e sobre a qual não pode haver contestação: a faculdade de aperfeiçoar-se” (Rousseau, 1999b, p. 173). Mas esse traço da perfectibilidade, distintivo do humano, é também o que o degenera no “estado de sociedade”.⁷

Para refletir sobre a desigualdade entre os homens, Rousseau antes concebe uma desigualdade original que opõe hierarquicamente animais e humanos. É como se a segunda desigualdade, esta entre os homens, replicasse aquela primeira hierarquização, a que marca o “orgulho” inaugural do homem ao subjugar ou domesticar os outros animais. Uma vez ciente das luzes da razão, o homem pôde afirmar a sua “superioridade” em relação aos animais, mas no mesmo passo, argumenta Rousseau, essas mesmas luzes foram-no cegando na atenção às virtudes naturais. O preço desse orgulho e dessa superioridade foi a própria degeneração do humano civilizado nos vícios sociais. De um lado, ele afirma o homem como “único animal dotado de razão” (1999b, p. 153). Diz que as “virtudes animais” são “pouco conformes à dignidade do nosso ser” (Rousseau, 1999a, p. 98). De outro lado, entretanto, homens e animais compartilham uma dotação natural do sensível, ambos miserando a existência, e por isso “o homem [ele de posse de sua razão] está sujeito a uma certa espécie de deveres para com eles [os animais]” (1999b, p. 155). O que reúne os viventes em comisseração (incluindo as relações entre animais e humanos) é a “piedade”. Para Rousseau, a repugnância em ver o outro sofrer, essa identificação sentimental é “tão natural que os próprios bichos às vezes dão sinais perceptíveis dela” (1999b, p. 189). É como a

repugnância que sentem os cavalos em calcar aos pés um corpo vivo: um animal não passa sem inquietação ao lado de um animal morto de sua espécie; há até alguns que lhes dão uma espécie de sepultura, e os tristes mugidos do gado, ao entrar em um matadouro, anunciam a impressão que recebe do horrível espetáculo que o impressiona (Rousseau, 1999b, p. 189-90).

⁷ Voltaire, em carta datada de 1755 e endereçada a Rousseau, quando aquele recebe deste o manuscrito do *Discurso sobre a desigualdade*, parece ecoar a ambiguidade de Rousseau em relação aos animais, aí adicionando uma nota jocosa ou irônica. Diz Voltaire que “é impossível pintar com cores mais fortes os horrores da sociedade humana, da qual nossa ignorância e nossa fraqueza esperam tantos consolos. Jamais se empregou tanto espírito em querer tornar-nos animais; sente-se vontade de andar de quatro patas quando se lê vossa obra” (Rousseau, 1999b, p. 245).

A razão que separa os homens dos animais e que enseja a glória da espécie, isto é, o exercício caracteristicamente humano da liberdade, deveria, contudo, voltar-se à piedade, esse “apoio da razão” (Rousseau, 1999b, p. 191), sob pena de desvirtuar-se nos dédalos das artes e das ciências, ou da filosofia, ele o diz, que “isola” o homem. É certo que a liberdade, essa diferença fundamental entre os humanos e os animais que Rousseau marca como “a mais nobre das faculdades do homem, o mais precioso de todos os seus dons” (1999b, p. 229), é ela mesma ambígua: redentora e perigosa, fundadora da espécie e algoz que ameaça arruinar essa mesma espécie. Abre-se mão da liberdade natural para gozar, já sob um contrato social legitimamente estabelecido, outra liberdade, a social, esta que se constitui por direitos e deveres estabelecidos por leis e convenções, encaminhando assim a fundação simultânea do estado e da sociedade civil. O humanismo de Rousseau pretende que todo homem já nasça homem, e, como tal, possuidor de direitos naturais inalienáveis, “dons essenciais da natureza, tais como a vida e a liberdade” (1999b, p. 230). Sem dúvida que os ataques de Rousseau miravam arbitrariedades e despotismos repugnantes (que para ele repugnam às próprias leis naturais), como a escravidão de homens por homens e a desigualdade, também entre os homens, garantida pela riqueza e a propriedade. Queria ele, então, que um contrato social legítimo e sensível àqueles “dons essenciais da natureza” pudesse promover uma maior igualdade entre os homens.

Em suma, se Rousseau tinha como resolvida a primeira desigualdade – aquela entre animais e humanos –, restava, para ele, a solução da segunda desigualdade, a dos homens-entre-eles. Desde então, séculos se passaram e essa desigualdade social não se viu resolvida. Estou persuadido de que hoje a solução dessa segunda desigualdade não se fará senão retomando a primeira. É uma exigência de que se estabeleçam outras relações com os animais, outras relações com o que chamamos de natureza; exigência, enfim, de alargar-se o contrato social para nele fazer entrar os não humanos. Ao que bem parece, a tarefa implica a fundação de um outro humanismo, um que se faça *enquanto se faz*, enquanto se experimenta variável na fruição do cosmo, e não mais pronto, não mais repousando, portanto, em dons essenciais, estes que acabaram por produzir “a solidão do homem” em relação à “natureza que ele descreve” (Stengers & Prigogine, 1984, p. 15). Talvez seja essa uma *nova aliança* que, se ainda possível ou exequível, venha finalmente nos redimir.

I NEM NATURAL, NEM SOCIAL

Como hoje imaginar uma verdadeira renovação da imagem relacional de humanos e animais a não ser livrando-se das facilidades intelectuais que se apoiam em uma su-

posta espontaneidade da natureza e em uma suposta convenção da cultura? Devo aqui argumentar rapidamente pela superação desse par que precocemente concebe o que é dado e o que é construído nos seres e que, por isso mesmo, mostra-se cada vez mais enganoso. Superação ou simplesmente recusa em apostar nesse par. Já o faço comentando a bibliografia a que selvagemmente recorri para enfrentar o tema. De fato, trata-se de uma mobilização bibliográfica que apenas obedece a algumas orientações teóricas às quais eu me alinho.⁸ Isto é, as orientações que de partida experimentam como objeto de investigação ou especulação uma imagem de homem que não tenda a defini-lo por si mesmo, por seu suposto caráter privativo ou exclusivo, suposto caráter autorreferenciado, mas sim por seu caráter, assim dizendo, *alterreferenciado*. Quer dizer, que tome o humano como agente que emerge das suas relações com outros agentes do mundo, sejam eles animais, plantas, coisas, espíritos, toda e qualquer população do cosmo com a qual o humano, em toda a sua diversidade no tempo e no espaço, relaciona-se *e aí mesmo se constitui*.⁹ Sim, emergência do humano, mas não sua emergência de uma vez por todas, como aquela naturalista que aprendemos a conhecer desde sempre, a da colocação filogenética do *sapiens sapiens*, aquela do homem anatomicamente pronto, nem mesmo aquela outra noção de emergência, culturalista, que toma a cultura humana como propriedade emergente e distintiva da espécie (cf. Kroeber & Kluckhohn, 1952). São, afinal, duas imagens, a naturalista e a culturalista, correndo as mesmas águas e dando no mesmo porque ambas afirmam a emergência definitivamente emergida, irreversível, o *fiat lux* (não importa se do barro divino, natural ou social) que dá origem à *origem*. Ao contrário, eu aqui me refiro à emergência que deve ser constantemente ritualizada, esse esforço (cotidiano esforço, eu diria) que o humano experimenta nos seus agenciamentos, nas suas relações de mistura e participação, como também nas de separação ou purificação com as mais diversas formas e forças que povoam, *enquanto povoam o cosmo*.¹⁰

⁸ De todo modo, e sem que eu bem percebesse, foram na maior parte filósofos os autores que eu acabei mobilizando (e sendo por eles mobilizado, evidentemente). Mas também esses filósofos que eu acessei (não todos, mas boa parte deles) guardam uma relação muito íntima, muito interessada, com a antropologia, ou com certa antropologia, não exatamente ortodoxa ou que se atenha, sem mais, a uma divisão de domínios, tal como o da cultura, concebida previamente.

⁹ Sublinho esta passagem (“aí mesmo se constitui”) para chamar a atenção para a emergência também dos agentes (humanos e não-humanos) nas relações que travam. Ou seja, o partido aqui é não tomar os agentes, nem eles, como já previamente constituídos. Estou, portanto, apostando no sentido forte das relações, isto é, como moduladoras dos perfis e das performances dos agentes quando, e somente quando, estes se enredam nas experiências.

¹⁰ Sublinho agora esta passagem com a mesma intenção indicada na nota anterior: a pragmática dos acontecimentos definindo os atores, e não estes a partir de suas supostas essências. Ou seja, a povoação do cosmo vai ela mesma dando contornos (ainda que sempre provisórios) a esse cosmo. Vale essa atenção para que se mantenha a imagem do cosmo, ela também, como ininterruptamente emergente. Cabe notar ainda que insistirei, ao longo do texto, nessa

Como antropólogo, talvez fosse de esperar que eu logo levantasse uma primeira e imediata observação na abordagem do tema “animais e humanos”, a saber, a de que é preciso pôr sob prova etnográfica as categorias com as quais nos lançamos à pesquisa. Nesse sentido, a experiência radical de pensamento – promessa antropológica de deslocamento do pensamento e alargamento da razão, para falar com Marcel Mauss (2003) – é a de investigar junto a povos não ocidentais, e isso como procedimento-padrão do etnógrafo, o que seriam para eles animais e humanos. No curso dessa tradução caso a caso, coisa que demanda grande trabalho, poderíamos então seguir com perguntas, como, por exemplo, quais seres se incluem em cada uma dessas categorias traduzidas para esse e aquele povo? Ou ainda, há trânsito entre essas categorias? Quais? Como? E também ainda, essas categorias são válidas para eles? Todo bom etnógrafo de outros mundos deve deparar-se com (deve mesmo provocar) esse estranhamento e tentar extrair daí o máximo de rendimento possível. Ou seja, é preciso estar atento ao que outros povos pensam a respeito dessas categorias, reconhecendo diferenças (e diferenças não raramente radicais, como em relação às próprias categorias aí em causa, e que evidentemente não são evidentes), ao mesmo tempo que tentando também traçar conexões entre eles e nós, mas conexões que atendam ao “princípio de irredução” de que falam Bruno Latour (1994) e a filósofa belga Isabelle Stengers (2002), princípio destinado a não reduzir eles a nós e nós a eles, como também não reduzir a natureza à cultura e vice-versa, já que ali onde essas reduções incidem, ali mesmo e imediatamente restaura-se a tão improdutiva guerra das ciências (cf. Stengers, 2001). Princípio, enfim, a serviço da produção e do reconhecimento de diferenças, sim, mas procurando nunca tornar exótico ou encarcerar essas diferenças nos danosos relativismos, mas antes fazer com que essas diferenças irriguem de *possíveis* (cf. Tarde, 2007) a nossa imaginação, os quais fertilizem o nosso pensamento, tornando mais compreensíveis de um só golpe, nós e os outros.

Claro que já há um vasto mapeamento antropológico (embora nunca finito, nunca terminado e sempre sob prova e atualização etnográficas) dessas diferenças conforme elas se mostram nas mais diversas paisagens etnográficas, como nos tantos trabalhos sobre os melanésios, sobre os africanos, sobre os ameríndios, sobre os orientais etc., sendo a paisagem euro-americana, branca, ocidental ou moderna apenas uma dentre elas. De modo que já posso aqui fazer um recuo para poder perguntar: quem é mesmo o sujeito que pergunta sobre essa diferença entre humanos e animais? Ora, somos nós, ocidentais modernos que estamos aqui fazendo essa pergunta. Por isso, quero deter-

noção de emergência. Aliás, não foi senão por emergência que essa minha tentativa de tratar o tema “humanos e animais” pôde vir à luz. Quer dizer, foi a partir desse meu trabalho de revisão bibliográfica para preparar a conferência para o IEA, revisão que, portanto, permitiu fazer contato com uma diversidade de autores, que fez com que a minha reflexão emergisse. E se emergiu, então a reflexão não pode ser só minha, mas ela mesma fruto de composições.

me a alguns aspectos das relações dos animais conosco. Digo isso porque meu treinamento intelectual leva-me a recusar pensar essas categorias no abstrato, como se fossem categorias universais e válidas para todo e qualquer coletivo. Mas é meu dever insistir que, claramente, essa recusa da abordagem universalista não pode levar à adesão da abordagem relativista, que se acomoda na descrição desses outros arranjos coletivos ou cosmológicos, outros sistemas classificatórios (outras *culturas*, como normalmente dizemos), e com isso mantém intacto (eis aí a face perniciososa do relativismo) o mononaturalismo ocidental como base de comparação. Ou seja, não se enfrenta aí essa base de controle comparativo, que é a perspectiva ocidental ou moderna, perspectiva naturalista em sua face oficial (cf. Latour, 1994), esta que supõe acesso privilegiado à natureza pelos modernos ocidentais. Se levamos a sério a cultura dos outros, tal como no registro do simbolismo e das representações sociais, não levamos, contudo, a sério a natureza desses outros (continuamos aqui a operar ainda com essas noções modernas de natureza e cultura, ainda sem problematizá-las devidamente). Mas só, por enquanto, para dizer que não levamos a sério, ou estamos agora forçosamente aprendendo a levar mais a sério, outros modos possíveis de composição do real que não sejam irrefletidamente filtrados pelo nosso mononaturalismo/multiculturalismo. Do contrário, seguiremos tornando exóticos os outros, com menos ou mais tolerância – tolerância, essa *maldição* (Stengers, 2001). Porque tornar exótico e tolerar são subprodutos da simples aplicação de nosso mononaturalismo no conhecimento de outras cosmologias. É claro que isso costuma ser mais danoso para o conhecimento, e para a relação política que daí deriva, do que para qualquer outra coisa.

Eis já o suficiente para reafirmar o meu partido de tratar aqui o tema “humanos e animais”, tentando escapar da simples aplicação desse dualismo estanque entre natureza e cultura que caracteriza a modernidade em sua face oficial e que funda a guerra das ciências, essa guerra entre os fundamentos ou universalistas ou relativistas do real, fundamentos ou naturalistas ou sociologistas do real. Tentar escapar, portanto, do corolário de oposições duras e intransitivas que daí mesmo deriva, como a que situa aqui o inato e ali o adquirido, aqui o dado e ali o construído, aqui o objeto e ali o sujeito, e por aí vai. Podemos escapar desse real modernista cindido entre o domínio da natureza e o domínio da sociedade (ou da cultura, conforme a tradição intelectual que se sustente) a partir de um exame renovado dos próprios modernos, nós mesmos. Reexame que, tão ao gosto da antropologia, implica, por assim dizer, devolver as categorias ao mundo, rebatê-las nos processos pragmáticos de composição do real, colocá-las sob prova etnográfica. Eu entendo que os autores com os quais trabalho (e muitos deles não são propriamente antropólogos) permitem essa operação. Meu propósito aqui passa por reconhecer algumas ressonâncias entre esses autores, nossos contemporâneos ou não, no que toca à problematização do real moderno purificado entre dados

naturais e construções sociais, já que essa problematização, de sua vez, afeta sensivelmente a imagem e as relações da animalidade e da humanidade.

Deve então estar claro que o problema da oposição entre homens e animais é subsidiário do problema da oposição entre natureza e cultura. Como já insinuado – e afinal todos nós de alguma maneira partilhamos esse entendimento –, a animalidade estaria para a natureza assim como a humanidade para a cultura ou a sociedade, relacionada a animalidade a traços diacríticos como disposições dadas, intrassomáticas, genéticas; e humanidade a traços diacríticos como disposições que os próprios humanos constroem, e que seriam extrassomáticas. Como já foi dito, essa oposição é dura e cada vez menos explicativa de seres e fenômenos. Mas é dela que derivam tantas outras com as quais nós modernos pensamos e praticamos a realidade, por exemplo, instinto e inteligência, com que tão comumente caracterizamos a diferença intransponível entre animais e humanos, é mais um desses corolários exemplares que reverberam o entendimento bifocal (aqui a natureza, ali a cultura) dos modernos. Como então pensar-mos a alteridade animal sem fazer uso desses dispositivos? Temos por onde?

2 OUTROS ANIMAIS, OUTROS HUMANOS, OUTRA ALTERIDADE

Sem que seja preciso sacar coelhos da cartola para projetarmos outras alteridades com os animais, podemos, para isso, recorrer de preferência às mais diversas tradições do pensamento que o próprio Ocidente gerou e herdou, como, por exemplo, recuando aos filósofos da Igreja ou, antes ainda, aos gregos, indo até a época moderna. É o que faz o filósofo Gilbert Simondon em trabalho póstumo recentemente publicado. Trabalho panorâmico, é certo, mas não por isso menos rigoroso. E para acompanhar rapidamente as diferentes concepções das relações entre humanos e animais na longa tradição do Ocidente, examino suas *Duas aulas sobre o animal e o homem* (Simondon, 2004). É aí que ele recupera de modo breve a história conceitual das imagens do homem e do animal desde a antiguidade grega até a modernidade.

E como que tentando livrar-se dos referidos dualismos erigidos em termos intransitivos, Simondon logo parece sugerir que homens e animais mostram-se inseparáveis tanto porque estão em continuidade (e penso que o devir evolutivo das espécies, tal como Darwin e Wallace propuseram, versa sobre essa continuidade, “o parentesco orgânico” de todas as espécies, como dizia Darwin ao longo de sua obra), quanto porque se descontinua (e aí faz menos sentido a imagem histórica, como a da biologia evolutiva, do que a lógica e classificatória,¹¹ uma vez que aí o humano aparece definitiva-

¹¹ Neste momento, Joana Cabral de Oliveira faz o seguinte comentário: “Mas qual lógica classificatória? Por certo você não se refere à taxonomia filogenética que rege as classificações científicas atuais. O que se ressalta é que a

mente classificado como um animal superior, dotado de faculdades exclusivas – simbolização, linguagem, sociabilidade, moralidade, razão, inteligência etc. –, tudo isso que faltaria aos animais ou é, no máximo, embrionário em algumas classes de animais, como em determinadas espécies de abelhas, castores, golfinhos, baleias, até grandes primatas não humanos, como os babuínos). Ao que bem parece, o ponto de Simondon que vou destacando aqui é que animais e humanos são inseparáveis tanto por semelhanças quanto por diferenças. Trata-se então de uma dependência (no mínimo, conceitual) entre homens e animais. O tema dos humanos e animais, para Simondon, sempre interessou tanto ao pensamento cotidiano e mundano quanto ao pensamento filosófico, acadêmico ou erudito. Um tema que, portanto, sempre problematizou traços e valores diacríticos caros e estratégicos aos ocidentais, como, por exemplo, saber se os índios são ou não humanos, possuem ou não alma, dispõem ou não das mesmas capacidades cognitivas dos ocidentais – tudo isso que pode ser retomado, entre tantos exemplos, na famosa controvérsia de Valladolid, no século XVI, entre Las Casas e Sepulveda, a fim de determinar a humanidade ou animalidade dos nativos da América e determinar desse modo, por exemplo, a legitimidade ou não da guerra justa. Notemos logo as consequências políticas entre os humanos que essa ou aquela imagem dos animais traz.

Como os filósofos conhecem tão bem, já Sócrates aparece na história do pensamento como espécie de inventor do homem e do humanismo. Inventor, vamos dizer, das bases que constituirão a oposição dura entre a natureza e a cultura, sendo que o humanismo estaria fundado sobre essa “diferença antropológica”, sobre “uma diferença essencial entre o homem e o animal” (cf. Chateau, 2004, p. 9-10). Encontram-se também aí as raízes bem plantadas de uma filosofia essencialista e, nesse caso, uma filosofia a serviço da diferença dada de uma vez por todas entre o animal e o humano, uma diferença a serviço da constituição de uma ética (que é humana).¹² Dirá Simondon

classificação biológica lida com contínuos que são cindidos com base em critérios anatômicos, morfológicos e genéticos. Por exemplo, a passagem de uma espécie a outra, se vista em minúcia, é um contínuo de pequenas mudanças e transformações evolutivas que geraram uma população com características particulares, suficientes para permitir uma cisão em táxons (categorias). É importante pontuar a relevância da descontinuidade. Afinal, cindir, separar, ordenar são processos necessários para conhecer e pensar (o que foi evidenciado por Lévi-Strauss em *O pensamento selvagem*). Contudo, as classificações, como um exemplo máximo dos processos de descontinuidade, não são estáticas. Em biologia, os estudos de revisão taxonômica estão a todo vapor e produzem diferenças e modificações na categorização de grupos de maneira constante. Vale notar, também, que a evolução biológica procede de um ponto inicial (LUCA, *Last Universal Common Ancestor*) e segue rotas diversas, as quais se ramificam novamente, em uma imagem arbórea. As discussões acerca desse passo inicial da vida, o LUCA, são reconhecidas pela própria biologia como uma hipótese ainda controversa e um tanto conjectural. Nesse terreno movediço, não se descarta totalmente a possibilidade de que a vida possa ter surgido em mais de um momento; o que gera uma imagem rizomática de evolução”.

¹² Neste ponto, Charbel El-Hani chama a atenção para “uma variedade de sentidos do essencialismo”. Por isso, ele continua, “convém explicitar o sentido específico em que o termo é aqui usado. E talvez a diversidade de significações do termo na história da ciência ajude a refinar o argumento ao longo do texto”. Para este fim, ele indica Wilkins (2013). Como ainda não pude conhecer a variedade semântica que o termo alcança (na filosofia, na biologia, nas

(2004) que essa diferença essencial também será partilhada pelos sofistas (para os quais o homem é a medida de todas as coisas, assim como para Platão), pelos estóicos, depois pelos filósofos da Igreja, e alcança renovada expressão em Descartes. Ainda que nessas mesmas filosofias, diz Simondon, se possa surpreender meditações não sobre a descontinuidade entre animais e homens, mas sobre a continuidade entre eles, o que, no entanto, culminou como oficialmente hegemônico entre os ocidentais modernos, e a despeito das muitas diferenças dentre as concepções filosóficas, foi mesmo a imagem da hierarquização dessas duas classes, reservando aos humanos a posição superior. De todo modo, trata-se de problema nunca resolvido, não havendo um progresso inelutável ou reto do pensamento quanto a essa distinção entre humanos e animais, e sim uma história (e penso que essa história é infinita), feita de idas e vindas, avanços e recuos, entre diferentes modos de identificação entre humanos e não humanos (sendo os animais um caso de não humanos). O antropólogo francês Phillipe Descola (2005) fez uma espécie de levantamento dos diferentes modos de identificação entre a natureza e a sociedade que se distribuem entre os povos já documentados: animismo, totemismo, analogismo, naturalismo. Ora, esses modos de identificação são modos de alteridade, e os animais sempre aí aparecem como outrem, como termo que ajuda a definir, das formas mais variadas, o humano.

Parece claro que esse espelhamento entre humanos e animais é problema que se recoloca de vez em vez. E pergunto-me se não é precisamente assim, reconhecendo alternância, combinação e variações desses modos de identificação, que Simondon recupera, desde a antiguidade dos pré-socráticos até as fábulas de La Fontaine no século XVII, esses diferentes modos de participação e separação entre humanos e animais – e mesmo vegetais, como na metempsicose, na transmigração de almas de que falam Pitágoras e Empédocles, por exemplo, e que Simondon vai compreender como a individuação das almas que se realiza em diferentes corpos animados. Se bem entendido, trata-se de concepção atenta à continuidade da vida em seus níveis físicos e psíquicos, embora seja uma continuidade que respeita as diferenças ontológicas, sem que essas diferenças sejam aí tomadas como fechadas em si, intransponíveis, e sim como casos de uma “ontogênese generalizada” (cf. Chateau, 2004, p. 22) que se desdobra por diferenciação. Se é assim, essa diferenciação exige uma imagem dos seres não como substância ou diferença dada de uma vez por todas, mas como relação. Para Simondon, então, todo ser é relação e, por isso, o ser é definido pelo *aberto* (cf. Agamben, 2002). Nesse sentido, o ser não se define pelo que ele é, mas por suas passagens; o que nega a

ciências naturais), restrinjo-me a apenas iluminar a acepção que vinha sendo indicada aqui por Rousseau (“dons essenciais da natureza”) ou pelo próprio Simondon. Mais especificamente, essa acepção refere-se à imagem das dotações inatas dos seres, como as faculdades da linguagem e da simbolização nos humanos.

realidade da espécie ou do indivíduo dado, prematuramente formado, autorreferenciado ou de uma vez por todas fixado em seus contornos (cf. Latour, 1996). Antes da definição, portanto, a diferenciação, ou definições, enfim, sempre provisórias e não por isso menos reais, senão bem ao contrário.

Vale notar que essa realidade das passagens, aliás, foi sempre objeto de acusação dos modernos contra os pré-modernos, cuja mentalidade pré-lógica, participativa – para lembrar aqui a tão divulgada concepção do filósofo e sociólogo francês Lucien Lévy-Bruhl (2008 [1922]) – levava a uma confusão primitiva e impedia a ascendência da razão. Por isso, essa mentalidade participativa é coisa que nós encaramos com certa naturalidade quando fazemos o costumeiro corte entre nós e os outros, incluindo os outros de nossa própria tradição, como aqueles outros da antiguidade grega de que fala Simondon, ou ainda, se quisermos, aqueles autores gregos, os pré-socráticos em especial, que afirmaram a identidade de natureza das almas, sejam almas humanas, animais ou vegetais. Mais difícil – porém muito mais interessante e decerto um dos grandes desafios de nossa época, desafio que passa pela *simetrização* do conhecimento (cf. Latour, 1994; Stengers, 2007) – é reconhecermos essas passagens, essa realidade participativa no seio mesmo da tradição a que o Ocidente gosta de estar ligado, tradição essa (socrática talvez?) que funda o chamado humanismo a partir de dualismos, cujos termos não se contaminam porque se definem por exclusão (um não sendo jamais o outro), tal a distinção de Sócrates entre inteligência e instinto, ou depois a afirmação de Platão sobre a preeminência do homem em relação a todos os outros seres – o homem como modelo através do qual visamos os outros seres, como os animais, que doravante serão tomados como espécies sub-humanas, espécies de humanidade degradada.

Ao que bem parece, é assim que vai sendo fundado o humanismo, isto é, a tradição que seleciona e põe em ordem linear linhagens semelhantes de pensamento, não sem sacrificar, contudo, todo pensamento que vacile em relação ao caminho reto desse mesmo humanismo. Esse sacrifício atinge mesmo autores tornados sagrados, como Aristóteles, que a despeito de ter proposto “a primeira doutrina naturalista, objetiva e de observação” (Simondon, 2004, p. 41), considerava a existência de alma, por exemplo, nos vegetais como “princípio vegetativo”. E alma também entre os animais, já que eles seriam dotados, pelo menos os ditos mais desenvolvidos, de memória espontânea, sensação, imaginação sensorial e desejo. Eu entendo que essa continuidade aristotélica ou paralelismo de funções, equivalência funcional entre as mais diferentes espécies animadas da natureza – plantas, animais, humanos –, vai sendo reduzida pela tradição humanista antropocêntrica a uma continuidade que *não* define o humano, de modo que o humano vai ser aquele ser exclusivamente portador de cultura: o humano é genuinamente humano *a despeito* ou *apesar* de sua animalidade.

Mas ainda seguindo a recuperação histórica e conceitual de Simondon, o que parece fazer a grande diferença entre as doutrinas antigas e aquelas do cristianismo e do cartesianismo é que as primeiras, apesar de fixarem a oposição entre animais e homens, nunca deixaram de ver uma continuidade, uma gradação entre essas duas realidades, ao passo que as segundas vão alçar aquela oposição a uma dicotomia, “uma oposição que afirma a existência de duas naturezas distintas” (Simondon, 2004, p. 59). De um lado, “a realidade animal desprovida de razão, talvez mesmo de consciência, em todo caso de interioridade” e, de outro, “a realidade humana, capaz da consciência de si, do sentimento moral, da consciência de seus atos e da consciência de seu valor” (2004, p. 59). Razão e instinto, portanto, vão aí, e cada vez mais, assumindo uma oposição dicotômica, intransitiva, incomensurável, abismal.

Claro que, como já indicado, essa história da criação de tais termos em total oposição, de sua crescente dicotomização, não é uma história linear. Essa linearidade é apenas um dos modos de apreensão, ainda que evidentemente produza muitos efeitos. Em todo caso, imprimir tal progressão linear que vá demonstrando o abismo cada vez maior entre pares como razão e instinto implica negligenciar muitas diferenças, muitas variações e sutilezas entre os mais diversos autores distribuídos no tempo (e também no interior do pensamento de um único autor) com relação aos conceitos do que seja inato e adquirido na comparação de semelhanças e diferenças entre humanos e animais. Implica, por exemplo, para retomar a compreensão histórico-conceitual de Simondon, desconsiderar as noções de alma, de imaginação e de memória em Santo Agostinho, que são noções capazes nesse autor de abranger o ser e a ação de animais (cf. Simondon, 2004, p. 65). Ou ainda, o mesmo no que se refere às noções de intenção e representação em São Tomás de Aquino (cf. p. 66-7). Implica também desconsiderar ou esquecer o cosmo animado dos mais distintos afetos, sentimentos e mesmo consciência (como os de uma pedra), conforme o renascentista Giordano Bruno propôs (cf. p. 67-9). Ou ainda, a santidade animal defendida por São Francisco de Assis, que falava aos animais que vinham reunir-se em torno dele, o que é a expressão de uma totalidade complementar entre animais, humanos e plantas que se explica pela criação divina, harmoniosa e panteísta do mundo (cf. p. 69-71).

Vamos, então, vendo que é preciso desconsiderar todo pensamento que faça a crítica à razão ou ao orgulho humano, algo não raramente destrutivo, como defende Montaigne, para quem os animais julgam, comparam, raciocinam e agem como os homens, e seriam mesmo superiores ao humano, porque os animais não se enganam, eles sabem, por exemplo, de qual medicamento servir-se (cf. Simondon, 2004, p. 71-4). Esse modo de compreensão afirma ser tão mais sábia a natureza que não se arrisca a perder-se nas mediações da suposta e exclusiva inteligência humana. Como seja, eu observaria que esse tipo de pensamento opera com o dualismo de base, a oposição en-

tre a natureza e a cultura, ainda que invertendo sua hierarquia entre homens e animais. Mas, como sabemos, esse dualismo vai alcançar em Descartes uma oposição incomensurável entre homens e animais. Para Descartes, animais são como máquinas; como autômatos, não têm alma, não têm interioridade ou consciência, e nem exatamente instinto, porque sua conduta não é senão mecânica: é o automatismo corporal da *res extensa*, desprovido de qualquer plasticidade, de qualquer *cogito* (cf. p. 74-8).

Eu diria então que no modo de identificação do regime naturalista moderno, em sua face oficial, a continuidade entre animais e homens, tal como nas apreensões não menos naturalistas da teoria darwinista da evolução, é dada no plano do instinto, e não no plano da inteligência ou do espírito.¹³ Mesmo naquele livro que Darwin publica em 1872, *A expressão das emoções no homem e nos animais*, cujo tema poderia versar sobre a continuidade da atividade do espírito ou da inteligência entre o humano e o animal, mesmo aí essa continuidade é pensada segundo um dos termos da dicotomia instinto e razão, inato e adquirido: é pensada no plano do instinto, no plano biológico do inatismo, do que é tornado, por adaptação e seleção, inato.¹⁴ A semelhança entre homens e animais, portanto, dar-se-ia apenas nesse plano da “forma permanente dos traços” (conforme expressão de que Darwin se vale ao longo de toda a sua obra). Quer dizer, aquilo que animais e homens aprendem só é significativo no que se refere a delinear a essência de humanos e animais. E, no que se refere ainda às semelhanças entre humanos e animais, só é significativo aquilo que se torna, por seleção e adaptação, hereditário,¹⁵

¹³ Neste ponto do texto, Charbel El-Hani adverte: “este argumento não leva em conta que, nas últimas duas décadas, ainda que causando controvérsia, tem sido cada vez mais considerada nos estudos de comportamento, sob bases darwinistas, a existência de inteligência (muito menos controverso) e mesmo de moralidade e consciência em animais. Para que o argumento não se mostre datado, então, é fundamental considerar isso. Seguem algumas referências relevantes: De Waal, 2005; Shettleworth, 2009; Avital & Jablonka, 2000; Whiten, 1999; Hohmann & Fruth, 2003; Von Schaik *et al.*, 2003; Leca *et al.*, 2007; King, 2004; Lycett *et al.*, 2007; Ribeiro *et al.* 2007; Lyn, 2007; Beckoff, Allen & Burghardt, 2002.

¹⁴ Também aqui Charbel comenta “Isso, em Darwin, há quase século e meio. Nos estudos de comportamento, baseados na teoria darwinista em sua versão atual, já não se encontra tal confiança no inatismo. Ou, ao menos em certas comunidades de estudos do comportamento, o inatismo encontra-se sob forte ataque crítico. É importante considerar isso, já que o argumento construído no texto não é de natureza histórica apenas, não remete somente ao passado, mas recobre o presente”.

¹⁵ Aqui Charbel atenta para a hereditariedade de traços não genéticos, conforme pesquisas recentes. “Quanto à herança, trata-se hoje, cotidianamente, de sistemas de herança não genéticos, incluindo sistemas comportamentais e culturais de herança (cf. Jablonka & Lamb, 2014). Observo, em tempo, que este e os dois outros comentários anteriores de Charbel foram redigidos enquanto ele lia o texto. Logo em seguida, quando volto a Darwin e à leitura de sua obra em meu doutorado, eu procuro mostrar que o naturalismo ou biologismo de Darwin foi muito mais obra dos darwinistas do que do próprio autor. Charbel irá reconhecer, em novo comentário abaixo (nota 18), essa inflexão. Contudo, achei por bem respeitar, e aqui reproduzir ao leitor, a ordem linear da leitura e dos comentários de meu colega biólogo – seja porque ele repõe a questão a partir de dentro da biologia, seja porque novamente indica uma bibliografia atual no tratamento dessa mesma questão.

isto é, quando se fixa, portanto, na *res extensa* do corpo, e independentemente da vontade deliberada dos seres. A ação animal é tomada como majoritariamente instintiva ao passo que a ação humana seria apenas em parte instintiva.

De todo modo, seria de partes, inclusive no próprio homem, que nós, os modernos, estaríamos falando. Ou seja, falando de um mundo propriamente bipartido, esse que tanto nos é familiar. Aqui a natureza estúpida e automática, mas espontânea, ali a cultura criativa e distintiva do humano, mas da ordem da convenção; aqui o biológico, único plano que torna humanos e animais comparáveis ou comensuráveis, ali o social, que tem no humano a sua indefectível expressão de grandeza única no reino dos seres animados; aqui, enfim, o domínio das ciências naturais, ali o domínio das ciências humanas. Estão dadas as bases, então, de dois mundos separados e que só se comunicam pobremente, a saber, o mundo da exterioridade da *res extensa*, o corpo como objeto e matéria, e o mundo da interioridade, da *res cogitans*, que define a existência exclusivamente humana do sujeito pensante, sendo que aquilo que é verdadeiro nos animais, o instinto, também o é, *em parte*, nos homens, mas não o contrário, porque só o homem possui razão. E essa identidade cristã do homem (posteriormente consolidada pelo cartesianismo) vai, evidentemente, informar a alteridade. Então, quanto mais outrem encontrar-se afastado do mundo mais desenvolvido da cultura (em especial, do mundo da civilização euro-americana), mais próximos da natureza estarão esses *outros* (animais, certamente, mas não menos certo os acusados como bárbaros, selvagens, primitivos e mesmo os subdesenvolvidos). Bem, a já referida controvérsia de Valladolid sobre a existência ou não de alma humana nos índios não parece ter sido montada sob outras bases. Assim, estamos aqui tratando da genealogia oficial do humanismo moderno. Trágico e triste humanismo, eu diria, que postula que arrazoar é mais digno que viver, que opera a disjunção entre homem e natureza (ou que opera aí a mais pobre das junções, o que dá no mesmo, portanto), pondo o destino do homem à parte do cosmo. Humanismo que, em uma palavra, faria avançar a purificação de uma vez por todas do humano (tomado como o mais complexo dos animais, e tão complexo que sua grandeza será definida pelo que não lhe é animal). O humano está cada vez mais apartado do cosmo por essa sua diferença dada e irreversível, o humano, como ser excepcional cada vez mais sozinho no mundo com sua razão, seu *cogito*, suas ciências e técnicas, apenas a serviço da exploração de um mundo objeto, um mundo mudo, impassível, previsível, embora cada vez mais esse mundo se tenha mostrando sujeito, falante, respondente e imprevisível (fonte de muitas de nossas angústias contemporâneas, mas fonte também de nossas esperanças em renovar o humanismo e, com ele, o naturalismo).

Eu dizia que mais interessante – e penso que nosso grande desafio, a saber, o de uma virada ou “reviravolta metafísica” (cf. Maniglier, 2012) que faça frente aos nossos

grandes problemas a um só tempo práticos e intelectuais contemporâneos – é reconhecer trocas participativas entre agentes os mais heterogêneos entre si, ora figurados como sujeitos, ora como objetos nas relações, reconhecer mesmo, arrisco afirmar, espécies de animismo cada vez mais visíveis no seio de nossa modernidade científica contemporânea. Fazer esse reconhecimento é já caminhar rumo à superação desse grande abismo que separa os modernos de todos os outros povos, desde então incommensuráveis em relação a nós. Eu diria então que os autores contemporâneos, que se dedicam a novos estudos sobre as ciências, tal como os *science studies*, mostram precisamente como nunca deixamos de operar por participação e, assim, segue no centro mesmo, no coração da modernidade, que é a nossa produção científica. É por isso que *jamais fomos modernos* (Latour, 1994).

Captar a vida tal como ela é vivida (vida dos humanos, dos animais, dos vegetais, e mesmo vida das coisas e dos objetos de modo geral, eu acrescentaria) parece-me bem mais efetivo, no que se refere ao trabalho dos biólogos e de outros cientistas naturais, quando prestamos mais atenção às descrições comportamentais, como as da etologia para os animais,¹⁶ e menos atenção, eu ousaria dizer, a uma zoologia e mesmo a uma botânica de acento classificatórios. Ou pelo menos não se deveria começar uma investigação dos seres (inclusive dos seres técnicos, dos objetos da tecnologia) a partir de seu enquadramento classificatório, já que as nossas classificações, se bem entendendo, já nascem esposadas, muito comprometidas com o pensamento essencialista,¹⁷ pensamento das exceções, dos contornos e dos limites fixados, seja uma fixação dada pela dita ordem natural, seja dada pela dita ordem da cultura ou sociedade. Entendo mesmo que a etologia pode prestar um papel decisivo à zoologia e à botânica do mesmo modo como a etnografia alimenta e constantemente renova a antropologia. Nesse mesmo sentido, confesso que definitivamente me rendi a Darwin, a ponto de nomeá-lo um “etnógrafo das formas orgânicas”, quando no meu doutorado me lancei a ler a maior parte de sua obra (Marras, 2009). Não era ali propriamente um taxonomista *tout court* que eu flagrava, mas sobretudo um homem cuja vida foi apaixonadamente devotada a observar com tanta paciência e atenção as transformações, as adaptações do que ele chamava “as formas orgânicas”, ou seja, ali as formas não subsumiam as forças (as for-

¹⁶ Aqui Charbel concorda com os ganhos da etologia, mas aduz que não é preciso limitar-se a ela: “este comentário aponta na direção de considerar os desenvolvimentos recentes nos estudos do comportamento a que me referi, mas não há por que limitar-se à etologia. Há que se considerar a ecologia comportamental, assim como os estudos sobre a emoção e a cognição animal desde o campo da psicologia.” Em outro momento do texto, que adianto aqui, Charbel indica o objeto de uma ecologia voltada ao comportamento: “a ecologia é, sobretudo, ciência debruçada sobre os processos, as dinâmicas, não sobre classificações, como, por exemplo, a taxonomia”.

¹⁷ A leitura deste trecho suscitou a Charbel novamente comentar o problema do essencialismo em biologia, agora a partir do problema da classificação: “a questão da classificação, ao menos como posta desde a emergência do Darwinismo, levanta várias dificuldades relativas ao significado do essencialismo. Sugiro exame do texto de Wilkins (2013)”.

ças da evolução, no caso). Quer dizer, basta que nos dediquemos à leitura atenta da obra de Darwin para notarmos que as formas, tais como as formas orgânicas a que ele sempre faz referência, explicam-se pelas forças de variação e conservação que emergem das relações adaptativas entre os organismos e seus ambientes.¹⁸

Eu ainda volto um pouco mais a Darwin adiante. Por ora, queria deixar bem afirmada a necessidade que me parece cada vez mais premente de “reeduarmos a nossa atenção”, de modo a podermos captar menos as formas do que as forças que animam os seres-em-relação, os “organismos-no-ambiente” (Ingold, 2010). Expressão que vem grafada com hífens para bem indicar que não há organismo sem ambiente e nem vice-versa. E penso que o mesmo se passa em relação à ideia simondoniana da individuação, da ontogênese dos seres a partir dos níveis psíquico, vital e físico (cf. Simondon, 1964), também aí uma recusa de pensar sob o modo das substâncias e essências. É a atenção a que eu me referia há pouco: atenção não em categorias aplicáveis, não no estabelecimento de classes, gêneros e supostos domínios em si mesmos encerrados (natureza, cultura, animal, humano), mas nos comportamentos, nas circunstâncias, nas contingências, tais como surgem das relações ou individuações experimentadas. Vale insistir, para Simondon, o ser é já relação, inclusive o ser do objeto técnico (cf. Simondon, 2008). Ora, a atenção sobre a relação é atenção sobre a ação.

3 BABUÍNOS-EM-AÇÃO

Trata-se agora de apostar na afirmação do humano e do animal como forças, e não como formas, pondo a atenção nos devires (imagens da ação), e não nos seres ou entes eles mesmos, não em suas supostas essências (imagens da substância). A esse propósito, lembremos o filósofo e sociólogo Gabriel Tarde,¹⁹ para quem a identidade é sempre um estado provisório, um caso, e muito raro, da diferenciação que nunca cessa de

¹⁸ Neste momento, ocorre a Charbel o seguinte comentário e a seguinte indicação bibliográfica, embora sob ressalva: “Penso que o autor muito se interessaria pelo trabalho de Depew sobre a retórica na obra de Darwin, na qual mostra como uma rede interativa de metáforas permitiram compor um equilíbrio delicado entre teleologia, determinismo e contingência. Isso está particularmente claro no capítulo 3 de *A origem das espécies*: ‘A luta pela existência’. A esse respeito, pode-se ver, entre outros trabalhos, Depew (2013). E então a ressalva a Depew: “Deve-se tomar cuidado nesse texto com as discussões sobre a teoria dos jogos e o gene egoísta, que são caricaturais. A parte boa mesmo é aquela sobre Darwin e sua interpretação pelos contemporâneos”.

¹⁹ Tarde é pensador que hoje vem sendo bastante retomado, mas que conheceu um grande ostracismo ao longo do século XX por razões tanto de ordem política como científica, uma vez que ele foi sendo enquadrado como vertente do pensamento conservador, reacionário ou de direita, e ainda como uma espécie de diletante e até mesmo anti-cientista. Sobre uma recuperação da história institucional das ciências sociais em paralelo à história das ideias de Tarde (cf. Vargas, 2000).

diferir.²⁰ O agente, tal é a imagem da mônada renovada por Tarde, “está inteiramente lá onde age” (Tarde, 2007 [1895], p. 80). A pergunta, portanto, não é o que são as mônadas, mas o que elas fazem, como elas se possuem umas às outras. Ou seja, elas são aquilo que elas fazem; e o que elas fazem é sempre muito variável, porque a ação emerge da situação, de relações que se atualizam nas circunstâncias. E deve ficar claro que a ação não é simples desdobramento de disposições dadas dos seres. É também ela, insisto, emergência. Ou lembremos aqui Lévi-Strauss (cujo pensamento foi tão afetado pelas sociedades e cosmologias ameríndias), para quem as relações precedem os termos e não o contrário, como sempre pontuou. Ora, esse deslocamento das essências para os acontecimentos é um dos principais motes com que Bruno Latour (2012) irá recuperar Gabriel Tarde, pondo as trocas participativas entre a produção de coisas (como as técnicas) e a produção do humano no centro do Ocidente moderno.

Para deixar bem claro esse ponto, acho que não custa insistir que nosso desafio hoje na produção mais fiel e efetiva do conhecimento é, então, o de não partir de essências ou estados já prontos (como a humanidade e a animalidade), mas partir do mundo sob constante experimentação, mundo das incertezas e variações ontológicas. Não aplicar categorias para conhecer o mundo, mas sempre experimentá-las. E a experimentação é alguma coisa que sempre ocorre *entre*. A esse propósito, eu aqui tenho muito gosto em citar uma das tantas passagens luminosas de Guimarães Rosa (2001, p. 80), verdadeira epifania, no *Grande sertão: veredas*, que diz “o real não está na saída nem na chegada. Ele se dispõe para a gente é no meio da travessia”. Então, o que acontece entre mim e meu cãozinho não deve ser imediatamente reduzido ao que as ciências classificatórias, cuja objetividade acaba por esconder o rol de filosofias essencialistas que instrui, que fundamenta essas classificações, esperam da forma animal e da forma humana. Ora, esse trânsito de forças e desejos entre entidades abertas (cf. Agamben, 2002), trânsito entre entidades que emergem elas mesmas provisoriamente das relações que experimentam, é objeto tanto da etologia dos biólogos quanto da etnografia dos antropólogos – mas desde que a própria biologia e a própria antropologia explodam com o seu objeto que até então constituiu ou constituía essas disciplinas. Quer dizer, assim como o não humano animado da biologia, também o humano da antropologia, um e outro, a bem da verdade, não formam o objeto das respectivas disciplinas. O objeto de uma e outra é a relação, são os seres-em-relação. Então, quanto à antropologia que me interessa, eu diria que, por definição, ela, como ciência do homem, ciência que tome o homem como unidade-objeto, essa antropologia, eu espero,

²⁰ Aqui, Charbel indica ressonâncias entre o pensamento de Tarde sobre as identidades e os novos estudos sobre a cognição: “Sem dúvida, uma tese muito interessante que se comunica de modo fértil com perspectivas situadas sobre a cognição, a exemplo daquela de Lave e Wenger (1991)”.

ela deve morrer para que nasça uma antropologia do homem-no-mundo, uma antropologia, portanto, não antropocêntrica, a qual, contudo, sempre foi feita pelos bons espécimes da história da disciplina. Se, como já escreveu, com um tanto de provocação, Ingold, “a antropologia é filosofia com gente dentro” (2012, p. 62), acho que é preciso aí incluir também os animais, as plantas, os objetos, os espíritos, as técnicas, tudo que entra em relação com o humano e faz que o humano emerja como humano, mas um humano em variação, um devir humano antes que um ser humano. Minha esperança é que aquela antropologia da espécie humana morra antes deste seu já inconcebível objeto e esperança de que a extinção daquela possa contribuir para a continuidade renovada entre o homem e o mundo.

Decerto que essa minha desconfiança sobre o objeto das disciplinas vai muito bem com os propósitos voltados a desestabilizar as perspectivas disciplinares. Ou seja, como podemos aprender uns com os outros, como entre biólogos e antropólogos, sem que esse contato se degenera em reivindicações de objetos, domínios e campos próprios? Ou sem que restaure o afrontamento das “duas culturas”: a humanística e a científica (Stengers & Prigogine, 1984). Sem, enfim, marcar as fronteiras entre as ciências sociais e as ciências naturais, a filosofia e a ciência, já que essas oposições paralisam o conhecimento ao invés de fazer proliferá-lo. E fiando-me na produção de conhecimento por emergência, como assinalo aqui, então os novos entendimentos podem vir à luz por meio desse fenômeno de contato produtivo, fenômeno em que a soma desses novos entendimentos seja superior à simples soma das perspectivas, produzindo novidades, que impactam a própria produção do conhecimento quando as disciplinas realmente deixam-se afetar no contato interessado que travam. É o caso, e para voltar aos animais e humanos, do trabalho conjunto da primatóloga Shirley Strum e do sociólogo Bruno Latour. Em um simpósio interdisciplinar em 1984, eles juntos apresentaram um texto, depois publicado em artigo em 1987, em que propõem redefinir o que seja o vínculo social a partir da comparação entre babuínos e humanos (Strum & Latour, 1987). Eles propõem então substituir a noção ostensiva de vínculo social – tal como difundida por Émile Durkheim, para quem o social é uma coisa e de caráter externo e mesmo transcendental – pela noção performativa do social, muito mais à imagem de Gabriel Tarde, do social como associação, e para quem toda coisa é já social, embora Latour, a essa altura, ainda não houvesse redescoberto Tarde. Como quer que seja, o social que Strum e Latour vão propor é o social tal como fenômeno que emerge na prática e a partir da imanência. Essa definição performativa do social torna então impossível definir de antemão o que são as propriedades peculiares da vida em sociedade. Entretanto, é possível fazê-lo – mas sempre situadamente, sempre em situação – quando consideramos a prática, a definição dos atores – tanto para si mesmos quanto para os seus outros. E isso implica um sujeito observador não neutro, mas participante da

construção desses vínculos. Implica, portanto, participação ou trânsito, bem como alternância e combinação, entre sujeito e objeto, sendo o social aquilo que daí mesmo emerge. Se, portanto, o social não é dado, então toda pesquisa deve debruçar-se sobre *como* o social emerge. E emerge por força das diferenças entre os entes, e não por uma suposta homogeneidade de conjunto, como, por exemplo, uma vizinhança simiesca entre humanos e babuínos.

Pois seguindo os estudos sobre babuínos nos anos 1960 e 1970, Strum e Latour mostram que o *ambiente* – cuja noção tem o grave risco de unificar previamente uma multiplicidade de agências e agenciamentos, além de conceber que o mundo rodeia os seres, ao invés de conceber que ele os atravessa ou se compõe com os seres –²¹ modificava sensivelmente o comportamento dos babuínos. E então surgiram, eu cito, “cientistas que acirraram a ideia de que tanto o comportamento quanto a sociedade eram flexíveis” (Strum & Latour, 1987, p. 787). A despeito das abordagens sociobiológicas que se insinuaram para propor o entendimento sobre a variabilidade comportamental dos babuínos, tomando como acidental a estabilidade dos vínculos sociais, e trazendo para o foco da análise uma suposta unidade individual genotípica, a seleção da variabilidade inscrita no genótipo); a esse despeito, então, as pesquisas da primeira metade dos anos 1980 concediam aos babuínos muito maior habilidade e consciência social do que argumentavam os sociobiólogos, habilidades que “envolviam negociação, testes, avaliações e manipulações” (Strum & Latour, 1987, p. 788).

Ou seja, podia-se desde então trabalhar com a hipótese de que a dominação de um macho babuíno não era algo dado ou inscrito nesse ou naquele genótipo individual. Não bastava uma tal tendência natural para que a dominação se estabelecesse, mas os genes precisavam contar com outras mediações para que, digamos, a sua tendência se realizasse. Questão que podemos resumir assim: nada é imediato, tudo é mediado. Ensejo então para outras perguntas, tais como “de que maneira os babuínos sabem

²¹ O seguinte comentário de Charbel a esse trecho convida, agora a partir da noção de “ambiente”, a reconhecermos claras convergências entre certa biologia e certa antropologia. Ressalto que é precisamente esse o caminho que Tim Ingold vem pavimentando ao longo de sua obra. Diz então Charbel: “sem dúvida, a noção de ambiente traz esse risco. Aqui (mas esta seria certamente uma outra discussão) vale pensar sobre as contribuições que podem trazer a noção de “nicho”, na qual as diferentes variáveis que envolvem ambiente e agência dos organismos podem ser distinguidas, ainda que traga o risco oposto, de fragmentação de nossa compreensão do mundo onde estão, e vivem, e se tornam os animais (incluindo a nós mesmos). Desdobra-se então uma questão interessante, relativa às vantagens e desvantagens que são postas por diferentes leituras deste que é o lugar onde estamos, frequentemente tomado como outro, e assim dito ambiente. O ponto é muito relevante porque o que está fora do ser vivo é constitutivo do ser vivo, porque só na interação este outro – dada a segunda lei da termodinâmica – pode tornar-se o que é. Por isso, desconfio sobremaneira de noções muito encerradas dos sistemas vivos, como aquela da autopoiese de Maturana e Varela (1980), em que a interação ser vivo-ambiente reduz-se a um acoplamento, e dou preferência a leituras como a de John Collier, na qual a coesão do ser vivo depende de um fechamento interativo de processos que inclui decisivamente o que está fora. Eis aí muito o que discutir.”

quem é ou não dominante? A dominação é um fato ou um artefato?” (Strum & Latour, 1987, p. 788). Ora, a solução passa pelo seguinte: nem como fato social, nem como fato natural, a dominação é algo que precisa ser performado. E essa performance inclui necessariamente o observador que registra, codifica, seleciona critérios e indivíduos de uma vasta gama atual e possível de interações. Inclui ainda genes, o ambiente dos genes, o cativeiro científico, aparelhos e técnicas, conceitos, enfim, toda sorte de agentes ali postos em relação experimental.²²

Entendo que reconhecer performance na construção de vínculos sociais tanto em relação a humanos quanto em relação a não humanos, tal como os animais, não significa, contudo, afirmar que humanos e animais reduzem-se um ao outro. Esta seria, talvez, uma face idealista romântica da qual não mais devemos servir-nos. Ou seja, não estamos aqui falando de tal reintegração do homem em uma tal natureza contínua. Strum e Latour afirmam diferenças entre os babuínos e os humanos na construção dos laços sociais, mas o fazem segundo os critérios da “complicação” e da “complexificação”. Uma situação complicada, tal como a da sociabilidade humana, é uma organização de uma situação complexa, tal como a da sociabilidade babuína. Para os humanos, técnicas e objetos entram como recursos para assentar/performar/estabilizar as ligações sociais, bem como os corpos aí mesmo enredados. As tecnologias tornam a sociedade humana durável (cf. Latour, 1991), a qual é uma importante razão da existência de uma antropologia da ciência e das técnicas. A sociedade dos modernos é especialmente mediada por coisas (cf. Latour, 1994).

Mas quanto aos babuínos, eles não se servem, ou não centralmente, de objetos ou recursos técnicos, que seriam recursos “extrassociais” e, por isso, eles são socialmente complexos. Com menos coisas participando da manutenção dos vínculos, os babuínos devem então negociar esses vínculos a cada passo, a cada vez.²³ Nessa escala,

²² Este trecho evoca em Joana Cabral de Oliveira os emaranhamentos indissociáveis entre mente e natureza a partir dos estudos de Gregory Bateson (antropólogo heterodoxo, diga-se de passagem e a seu favor). Joana tem toda razão em trazer Bateson a essa discussão, como aliás ela o voltará a fazer um pouco mais abaixo. É mais uma das aludidas grandes faltas deste meu texto. Assim comenta Joana que “essa cadeia de agentes poderia, também, ser compreendida na chave da noção de “mente” de Gregory Bateson (1986). O conceito de mente é cunhado pelo autor para exprimir os elos de diversas ordens que interligam os seres vivos entre si e com o mundo. Nesse emaranhado de relações, uma infinidade de informações (de diferenças) circula e permite a constante alteração e desenvolvimento da vida, passando pelo crescimento de uma anêmona, pela execução de um ritual, pela dominação de um babuíno alfa, pelas interações entre genótipo e ambiente etc. Aqui a noção de ‘comunicação’, que diz respeito a muitos níveis de interação por onde passam informações, é retirada do limite antropocêntrico da linguagem articulada e colocada no mundo e em seus diversos habitantes”.

²³ Também aqui Charbel surpreende conexões convergentes. “Mais uma vez desdobram-se interessantes conexões com a literatura sobre cognição situada. Ao que parece, os objetos tecnológicos – ao permitirem maior *off-loading*, descarregamento cognitivo sobre o mundo, uso de memórias e processadores externos – fazem com que não nos seja mais necessário negociar passo a passo cada vínculo”.

então, as sociedades industriais tendem a mostrar-se menos complexas (ao contrário da imagem de Durkheim, ou mesmo, de *Tönnies*, pais fundadores da sociologia ortodoxa) porque as industriais são sociedades que criaram uma estrutura mais estável, simplificando as tarefas por via da mediação de coisas e símbolos, e assim se expandindo em escala. Claro que não há garantias de que essa estabilidade se mantenha, e nós bem o sabemos ao ingressarmos em uma situação que se torna instável quando, por exemplo, substituímos técnicas, coisas, objetos, tecnologias. Do mesmo modo, a instabilidade potencial de uma sociedade complexa babuína também é objeto de estabilização por parte desses animais e, então, passam a fazer sentido a construção do parentesco entre eles, a hierarquização, a dominação de determinados machos etc. Mas a partir desse modo de comparar humanos e babuínos, vê-se bem que se invertem as imagens. Agora são os humanos que se mostram muito menos livres, mais cativos, por assim dizer, do que os animais, já que os humanos encontram-se presos pelas coisas, incluindo os símbolos, porque recursos materiais e recursos representacionais soldam vínculos estáveis.²⁴

Se confiamos então nesse modo comparativo de compreender, perguntaremos meio estupefatos: onde mesmo o biológico, onde mesmo o social, onde mesmo a força pura dos genes, onde a força pura do ambiente? Em uma palavra, onde mesmo a natureza, onde mesmo a cultura? Para resumir esse ponto, a noção performativa de social faz simetrizar animais e humanos,²⁵ isto é, fornece um mesmo tratamento intelectual a uma e outra categoria, tornando-as comensuráveis, mas sem com isso, insisto, reduzir uma a outra, sem, portanto, reduzir, como no caso aqui em tela, as diferenças entre humanos e animais; ao contrário, ela faz multiplicar essas diferenças, porque é a comparação que permite reconhecer, na prática, as mais diferentes maneiras de realização da sociedade, e sem ainda, enfim, comparar por saltos epistemológicos, como os que marcariam a passagem da natureza para a cultura, do biológico para o simbólico, da *res extensa* à *res cogitans*. Para Strum e Latour,

²⁴ Neste momento, Charbel faz uma observação (à qual passo a me alinhar) sobre as diferenças da ação quando dimensionadas em escala. “Mas há aí um paradoxo a considerar, que tende a comparecer nas relações parte-todo. Na medida em que o humano torna-se menos flexível, dadas as muitas mediações – podemos pensar em como a linguagem leva-nos a um domínio de significados mais estáveis e, por isso, menos ricos do que os domínios dos múltiplos sentidos e, nesse sentido, somos menos ricos do que as crianças, para quem as palavras fluem de um sentido a outro, e mesmo de uma coisa a outra – o conjunto dos humanos torna-se mais flexível, porque a cooperação baseada nas mediações aumenta nossas possibilidades de agir sobre o mundo e, assim, nós adultos, menos ricos de sentidos do que as crianças, podemos ganhar graus de liberdade que a comunicação e ação coordenada nos dão”.

²⁵ Noção de “social” que muito mais tem a ver com a etimologia da palavra, que vai dar na noção tardiana/latouriana de “associação”, isso que põe a tarefa para o pesquisador de seguir os vínculos na imanência dos acontecimentos, sem postular de antemão o que são e o que se tornarão esses vínculos (cf. Latour, 2012).

(...) O que é diferente, entre diferentes espécies e entre diferentes grupos humanos, é a escala sobre a qual os outros podem ser organizados, mobilizados e influenciados. Em nosso modelo, recursos materiais e símbolos exercem um papel significativo na criação da diferença entre uma sociedade *soft* com estabilidade limitada, em que indivíduos têm um poder mínimo para influenciar outros, e uma sociedade estável e *hard*, em que os outros podem ser influenciados sem que estejam mesmo presentes (Strum & Latour, 1987, p. 797).

Acho que vale sublinhar esse ponto. Simetrizar não é postular que algo do mesmo repete-se entre as mais diferentes realidades, como entre as mais diferentes espécies. Por mais próximos que estejam na escala zoológica, humanos e babuínos, claro, são animais muito diferentes. Mas não são incomensuráveis. São comparáveis, mas não a partir de uma visada naturalista não humana, ou ainda, a partir de seu polo purificado oposto, a visada sociologista antropocêntrica. Simetrizar não exclui as diferenças, ao contrário, faz com que elas se manifestem em sua multiplicidade. E, por isso, é preciso “honrar as diferenças” (Haraway, 2003, p. 39).

4 CÃES-EM-AÇÃO

Penso que honrar as diferenças, sem para isso servirmos-nos dos confortáveis – e em todo caso já improdutivos – dispositivos previamente purificados tanto do naturalismo quanto do sociologismo, é algo que pode renovar a base ética das relações entre animais e humanos. E aqui envio de pronto à aversão de Deleuze (1994-1995) em relação aos animais domésticos,²⁶ assim como a sua correspondente fascinação com seres que nos parecem tão distantes, como o carrapato no exemplo dele. “Se tento dizer-me, vagamente, o que me toca em um animal, a primeira coisa é que todo animal tem um mundo”. E ele então vai ao carrapato.

O carrapato responde ou reage a três coisas, três excitantes (...) em uma natureza imensa (...). Ele tende para a extremidade de um galho de árvore, atraído pela luz, ele pode passar anos no alto desse galho, sem comer, sem nada, completamente amorfo. Ele espera que um ruminante, um herbívoro, um bicho passe sob

²⁶ O *Abecedário de Deleuze* corresponde à série de entrevistas de Deleuze realizada por Claire Parnet e filmada nos anos 1988-1989. As entrevistas foram exibidas no canal franco-alemão de TV Arte entre novembro de 1994 e maio de 1995. Em comunicação pessoal, o professor Lorenzo Baravalle (Filosofia/ Universidade Federal do ABC) observa que von Uexküll “cita essa experiência com o carrapato em várias obras”, sendo “a mais famosa” a referida em Uexküll (2010 [1934]), obra que Baravalle resenha neste número.

o galho, e então ele se deixa cair. Aí é uma espécie de excitante olfativo. O carrapato sente o cheiro do bicho que passa sob o galho, este é o segundo excitante, o odor. E então, quando ele cai nas costas do pobre bicho, ele procura a região com menos pelos, um excitante tátil, e se mete sob a pele. Ao resto, se se pode dizer, ele não dá a mínima. Em uma natureza formigante, ele extrai, seleciona três coisas (Deleuze, 1994-1995).

Então Deleuze dirá que “é isso ter uma relação animal. O que não suporto é a relação humana com o animal”. E segue: “Mas geralmente as pessoas que gostam dos animais não têm uma relação humana com eles, mas uma relação animal”, que acontece no “limite que separa o homem do animal”. Daí então sua conclusão de que “deve-se estar sempre no limite que separa [a humanidade] da animalidade, mas de modo que não se fique separado dela” (Deleuze, 1994-1995). Quer dizer, se faço corretamente a leitura de Deleuze, uma relação animal com o animal é uma relação que honra as diferenças, mas não porque as concebe como apartadas ou exóticas ao nosso mundo, mas porque no limite da animalidade e da humanidade é que o humano pode experimentar o devir animal, como as excitações sensoriais que o carrapato comunica-nos e que produzem em nós um deslocamento, o suficiente e necessário, acrescento, para ajudar a salvar-nos do antropocentrismo e da solidão do moderno no cosmo.

Essas observações de Deleuze situam-se, portanto, nas antípodas das práticas e concepções, tão frequentes entre nós ocidentais modernos, de infantilização dos animais. É ponto que me dá ensejo para reconhecer que mesmo entre nós modernos, mesmo em nossas práticas de domesticação animal, ocorrem verdadeiras experiências de participação entre os animais e os humanos, experiências de devir e deslocamento. Essa é a perspectiva da filósofa Donna Haraway, que defende a ideia de “naturazasculturas emergentes” (natureza e cultura aí grafadas juntas, sem nem mesmo hífen). E para defender essa ideia, é preciso não supor “sujeitos ou objetos pré-constituídos” (Haraway, 2003, p. 6). Sua argumentação parece bem aderida ao processualismo, ao pragmatismo do filósofo Alfred Whitehead (como aliás também Latour e Stengers o fazem), e ainda à posição da filósofa e feminista estadunidense Judith Butler, que aposta nas “fundações (ou fundamentos) contingentes” (Butler *apud* Haraway, 2003, p. 6).

Haraway devota atenção à historicidade dos processos pragmáticos justamente para poder evocar as especificidades e as diferenças, não para afirmar descontinuidades intransponíveis, mas, ao contrário: para que – no caso das relações com os animais (e em particular os domesticados) – jamais se possa tomar espécie alguma senão em coevolução, em coconstituição, em contingência. Significa dizer que as ontologias são sempre emergentes. Entendo também que, para afirmar esse manifesto das espécies

companheiras, não precisamos ignorar, negar ou passar ao largo do darwinismo. Haraway, ela mesma, declara-se herdeira do darwinismo. Ora, grandes autores, como Darwin, oferecem diversas possibilidades de leitura, e não é precisamente isso o que torna um autor clássico? A leitura do determinismo ou reducionismo biológico ou da reificação do dualismo natureza *versus* cultura é apenas uma das leituras possíveis de Darwin. Como já indiquei, eu mesmo encantei-me com Darwin à medida que conhecia em sua obra a descrição das relações íntimas que ele estabelecia com animais e plantas. Minha aposta é de que foi precisamente em função de seu incansável trabalho de campo (e não meditações solitárias de um gênio erudito em seu gabinete) que ele, Darwin, não se tornou mais um taxonomista de espécies, já que, acompanhando uma espécie em campo, ele necessariamente acompanhava outras espécies ligadas àquela, incluindo a espécie humana, como os criadores e cultivadores os mais variados mundo afora, com os quais Darwin sempre se comunicava. Eu aliás duvido que Darwin tivesse alcançado os resultados que conhecemos, se ele não contasse com a ajuda dessa gente criadora, domesticadora de bichos e plantas. E diria ainda que essa mesma gente que consegue criar com sucesso raças e linhagens é aí mesmo criada.

É claro que nós não convivemos com micos-leões-dourados, mas sabemos perfeitamente o quanto eles nos *fazem-fazer*, segundo a expressão latouriana. Sim, o mico-leão modifica o nosso mundo, mas em uma escala ainda mais mundana, como a dos cães domesticados de que fala Haraway, essas modificações atingem graus ainda mais sensíveis. Acho que não preciso estender-me sobre isso. Quem tem um animal de estimação sabe bem do que digo. Basta imaginar perder esse animal, não importa por qual motivo, para adiantar no espírito os terríveis danos que essa perda irá causar. Já do lado dos cães, bem se sabe também que essas variedades com as quais convivemos assumiram o perfil atual (perfil somático, genético, psíquico etc.) porque são espécies que muito diretamente emergiram e emergem das relações que travaram e travam conosco. E eu não diria tratar-se de espécies, essas caninas, que assim o são porque se humanizaram. Não, elas são espécies animais, mas espécies que, por assim dizer, aceitaram, por adaptação, estabelecer conosco uma série de conexões. Aceitaram viver conosco muito de perto, aceitaram coevoluir conosco, uma vez que pesquisas feitas em 1997 mostram que espécies de cães divergiram de espécies de lobos há 150.000 anos, ou seja, na origem mesma do *Homo sapiens sapiens* (cf. Haraway, 2003). Os cães teriam primeiramente emergido no leste da Ásia e seguiram para todo lugar para onde foram os humanos. Eles adaptaram comportamento e genética para reduzir distâncias intoleráveis em relação aos humanos. Sim, eles foram domesticados, mas nós nos esquecemos de reconhecer (eis a ilusão antropocêntrica) que na mesma laçada também nós fomos domesticados por eles. Eles aceitaram inventar uma co-historicidade conosco, aceitaram estabelecer “conexões parciais” (para valer-me agora dessa expressão, re-

cuperada por Donna Haraway, da antropóloga Marylin Strathern). Conexões que incluem (não sejamos inocentes ou tola mente ingênuos) histórias de crueldade, indiferença ou até mesmo guerra, como os cães treinados como armas letais, instrumentos de terror na conquista da América pelos europeus (cf. Haraway, 2003). Em todo caso, a pergunta que aqui cabe retomar é: onde mesmo a natureza e a cultura aí? Só mesmo “coevolução em naturezicultura” (Haraway, 2003, p. 12). “Flexibilidade e oportunismo são o nome do jogo para ambas as espécies” (p. 29).

Notemos então que é da plasticidade da vida que estamos aqui tratando. Haraway inclusive nomeia como “*dog people*” os humanos que de fato encontram-se engajados, comprometidos na relação com os cães. E penso que se todo esse compartilhamento parece mais evidente em relação aos animais domesticados, eu, contudo, defenderia que não é menos verdadeiro em relação aos animais selvagens. Sim, o mico-leão-dourado não vive em nossas casas, nem nos nossos parques urbanos, mas o destino dito natural de sua espécie, para a extinção ou sobrevivência, prende-se intimamente ao mundo social humano. E é assim porque o mundo humano, sua cultura e sua sociedade, por si só não se sustenta, nunca se sustentou. Ou simplesmente pensar, se eliminamos as minhocas da superfície terrestre, de imediato a segurança alimentar humana, a segurança agrícola, irá encontrar-se seriamente comprometida. Não estou falando nada mais, nada menos do que da cadeia ecológica que une os seres de modo vital. Quer dizer, são outras as imagens de animais e humanos, se suspendemos o edifício epistemológico moderno oficial que de antemão purifica as existências entre aquelas que seriam da ordem da natureza não humana e aquelas que seriam da ordem da cultura humana. São outras as imagens de ambos, se elegemos não o entendimento classificatório, taxonômico, mas o entendimento “eto-ecológico” (cf. Sonigo & Stengers, 2003). Então, tudo muda, se desviarmos o foco das formas para as forças; se prestarmos atenção aos processos pragmáticos de emergência de ontologias, se o foco, enfim, recai nas “conexões parciais”, no caso, as conexões parciais entre humanos e animais em suas mais diferentes expressões.

Como já era de esperar, Haraway posiciona-se contra o “pernicioso amor incondicional” (2003, p. 33) entre humanos ocidentais e seus animais domésticos, pois, para ela, isso é sintoma de neurose, sintoma de um narcisismo humanista na relação com as espécies caninas. Pernicioso, ao que bem parece, porque basta que narciso sintasse ferido, que se frustrasse com as expectativas não cumpridas pelo cão, para que então ele rejeite ou abandone esse *seu* animal. Amor não é um bom termo para definir essas relações porque essa é uma palavra já muito “corrompida pela cultura da infantilização dos cães” (Haraway, 2003, p. 39). Entendo que ela se refere à carga de valor transcendental que mal esconde o nosso antropocentrismo (ocidental, moderno, euro-americano, branco), e que essa mesma noção de amor repõe. “Respeito e confiança, e não

amor são as exigências de um bom desempenho do relacionamento entre cães e humanos” (2003, p. 39). Respeito e confiança, então, aparecem aí como planos, rentes à experiência que cães e humanos experimentam nas suas práticas relacionais situadas. E a tal ponto que já não seria estranho reconhecermos uma prática de intersubjetividade, que nada mais seria que a atenção prestada a essa alteridade significativa, em aberto, e não a uma alteridade já significada.

A esse mesmo respeito (e respeito pelos fenômenos emergentes), poderíamos ainda lembrar o incrível e já secular fenômeno que segue em funcionamento, por exemplo, no litoral de Laguna, Santa Catarina, entre os pescadores e os golfinhos. Assim, acontece que, em determinada hora do dia, os pescadores aproximam-se da margem da barra, os golfinhos vêm em sua direção trazendo consigo dezenas ou centenas de peixes, tainhas em especial, peixes que de um momento para o outro ver-se-ão situados como presas na região entre os golfinhos e os pescadores. É quando os pescadores lançam as suas redes, que às vezes, até, acabam prendendo golfinhos junto com os peixes que os acompanham. Mas esses golfinhos provisoriamente cativos sequer esboçam qualquer aflição nas redes (tarrafas) porque sabem que dali a pouco serão libertados pelos pescadores, que, após a captura das tainhas, lançam alguns desses peixes aos golfinhos que os ajudaram, repartindo assim a pesca com essa espécie companheira dos golfinhos. Além do mais, os golfinhos também se servem dos peixes que escapam das tarrafas, porque assim tornam-se mais facilmente capturáveis. Eis o suficiente para notarmos que as diferenças entre as espécies (humanos e golfinhos) não impedem a comunicação e a ajuda mútua entre eles na captura de peixes (em especial na temporada de tainhas).²⁷ Antes, são suas diferenças que justamente permitem a cooperação mútua entre as espécies.

Nada muito diferente, ainda que menos imediatamente espetacular ou não familiar, acontece em uma prática esportiva que emaranha o desenvolvimento de habilidades tanto de cães como de seus treinadores. Esse acontecimento dos campeonatos de cães assume no texto de Haraway um caráter paradigmático, porque parece iluminar de modo geral as relações participativas entre animais e humanos. Nesses campeonatos, um treinador de cães emerge como tal no curso do treinamento, como uma postura incorporada que advém dessa experiência de cruzamento entre-espécies. É só a partir daí que humanos e animais, como os treinadores e seus cães, tornam-se sig-

²⁷ Charbel, neste seu último comentário ao texto original, retoma o argumento da ação em escala a partir, eu diria, da composição de agentes heterogêneos entre si. Esse evento que emparelha golfinhos, humanos e tainhas (apenas para ficar nos seres ditos animados aí envolvidos) suscita o seguinte comentário do biólogo: “isso sugere, ecoando o argumento acima sobre a perda de flexibilidade das partes e o ganho de flexibilidade das totalidades, que, não obstante as mediações que ordenam as relações sociais dessas duas espécies, ambas sociais, a flexibilidade que se ganha é tamanha que mesmo a cooperação interespecífica se mantém (ou se torna?) possível”.

nificantes um para o outro. Ora, um treinamento bem sucedido de cães – e certamente podemos reconhecer isso acompanhando etnograficamente, em campo, empiricamente, treinadores e cães – não se dá por simples imposição, intimidação, escravidão ou servidão, mas por motivação mútua, conhecendo na experiência a energia que um e outro dispõem-se a despender. Mesmo o recurso das premiações (o treinador premiando, por exemplo, com alguma guloseima o cão que cumpre a atividade posta), deve ser suspenso ao longo do treinamento, e como condição mesma para a eficácia desse treinamento. E com isso nem o treinador e nem o cão serão mecanizados em suas atividades, mas irão, ao contrário, desenvolver *habilidades* (cf. Ingold, 2000) pelo gosto da relação.²⁸ Ora, o que é aí disciplinado senão a atenção? E, se é assim, então parece muito mais coerente, fiel, apropriado, conceber essas relações entre humanos e animais não a partir das filosofias do ser, filosofia das essências dadas ou substâncias-iguais-a-si-mesmas, por assim dizer, mas sim a partir das filosofias do devir. Só é possível conhecer o outro (como o animal) ou a si mesmo (o humano) quando o outro e o eu emergimos das relações que travamos; é a “alteridade-em-relação” (Haraway, 2003, p. 50).

Aqui estamos longe das comparações feitas a partir de funções mentais ou da consciência, essas comparações que “ordenam os organismos em uma grande cadeia modernista dos seres e conseqüentemente atribuem privilégios ou tutela” (Haraway, 2003, p. 51). Estamos longe, enfim, do pensamento das especificidades – ou do especismo. E muito mais perto da “possessão recíproca, sob formas extremamente variadas, de todos por cada um” (Tarde, 2007 [1895], p. 112), que pretende evocar tanto a multiplicidade de possíveis nos seres quanto, por extensão, a abertura desses mesmos seres uns em relação aos outros. Ou ainda dizer com Tarde que os seres não *são*, eles se *têm* uns aos outros. Eles incorporam-se mutuamente e, por assim dizer, não sem conflitos, disputas, negociações ontológicas. “Se eu tenho um cão, meu cão tem um humano” (Haraway, 2003, p. 54). E claro que isso significa que as ontologias aí estão em jogo, em risco, variando. Então as relações – quando de fato atentas a essas emergências, relações portanto no seu sentido forte, criativo, produtor do real –, põem em risco produtivo (eu diria mesmo, redentor) as ontologias. E o desenvolvimento dessas ontologias, com repercussões inclusive em suas respectivas filogenias, depen-

²⁸ É aqui que Joana Cabral de Oliveira volta a Bateson, e com toda pertinência: “esse é um bom exemplo da deuteroaprendizagem de Bateson (1972), definida por ele como ‘aprender a aprender’, ou seja, ter um aprendizado do contexto de aprendizagem e conseguir transpor a capacidade de aprender para além da memorização e treinamento de comportamentos reforçados. Bateson traz o exemplo de experimentos feitos com golfinhos que conseguem compreender o desejo de um treinador de que eles não reajam de maneira idêntica, mecânica ao seu comando, mas sim executem a cada vez um comportamento diferente do anterior, o que mostra a capacidade de abstração e interação de um circuito (da mente, para usar os termos do autor) treinador-golfinho”.

de dessas instabilidades, desses fluxos de intensidades e dessas trocas de propriedades; depende, eu diria, dessa participação dos seres entre si (e da participação com o mundo dito inanimado também).

Quer dizer, o que ainda todos esses estudos parecem ressoar entre si é um tipo de animismo que viceja, nunca deixou de vicejar, entre os modernos que havíamos expulsado o animismo e seu princípio de participação, repentinamente agora vemos inscritos na “velha matriz antropológica” (Latour, 1994, p. 51), matriz que diz respeito a essa negociação ontológica, a uma política ontológica, a uma negociação cosmopolítica que nenhuma oposição entre natureza e cultura, sujeito e objeto, animais e humanos pôde impedir.²⁹ Eis então a oportunidade, o desafio contemporâneo diante de nós, esse de ressituar o nosso humanismo. Situa-lo não mais de modo, por assim dizer, definitivamente situado, mas em situação, sempre em situação. É um antídoto tanto contra o “idealismo romântico”, quanto contra o “determinismo pessimista” (Haraway, 2003, p. 63). E isso, claro, aponta para outra prática, outra percepção da ética, uma ética baseada não mais em princípios *a priori*, concebidos a partir do estudo dos seres-em-si, dos seres como modelos e anteriores às relações experimentadas, mas uma “ética do florescimento” (Haraway, 2003, p. 54), uma ética situacional em que todos os participantes vão sendo aí mesmo remodelados. Ou seja, é pensar que o regime ético dessas relações ocorre na experiência mutuamente incorporada que humanos e animais experimentam entre si, o humano experimentando-se animal, e o animal experimentando-se humano (troca de perspectivas, experiências de devir), mas sem com isso aniquilar suas diferenças, mas, ao contrário, reconhecendo, conhecendo na atualidade dos fenômenos, essas diferenças que aí mesmo emergem e aí mesmo, situadamente, assumem um perfil. E se emergem, é porque essas diferenças não são bem dadas de uma vez por todas, mas são diferenças que se diferenciam, como afirma Tarde, para quem “existir é diferir” (Tarde, 2007 [1895], p. 52).

Notemos, enfim, que de uma vez por todas não se trata aqui de afirmar a igualdade entre humanos e animais, mas sim de afirmar as relações, as conexões parciais, a partir das diferenças emergentes que vão aí mesmo surgindo nas relações. Esse seria, então, o regime de convivência das multiespécies em ambiente urbano e suburbano. Campeonatos de agilidade de cães treinados põem em causa tanto a agilidade canina quanto a do seu instrutor humano, ambos igualmente sob prova e julgamento na competição. De quem é mesmo a agilidade nesse caso? Esses jogos são humanos ou cani-

²⁹ Senão o contrário, de acordo com o argumento de Latour (1994), que aqui desdobro livremente. Isto é, os modernos, em sua expressão oficial, apenas lançaram-se à febre classificatória, às distinções ontológicas, às diferenças diferenciadas, às emergências de uma vez por todas emergidas, como garantia para a mistura entre elas, para a proliferação inaudita de quase-sujeitos, quase-objetos. É aí que Latour situa a diferença dos modernos em relação aos outros coletivos: diferença de escala que esse dispositivo da purificação-para-a-hibridização permitiu.

nos? Seu formato, suas provas, seus desafios, mesmo seus prêmios, respondem a desideratos humanos ou animais? Mas essas são perguntas purificadoras, tipicamente modernistas, à busca da origem substancial da ação, e que não permitem pensar a tradução de ontologias umas nas outras, seus deslocamentos, a emergência de mundos, a participação mesmo animista entre os seres, incluindo os seres técnicos. O que serve para pensar a realidade dos *cyborgs* – como em outro manifesto da mesma Donna Haraway (2009) – serve para pensar a realidade dos animais. *Cyborgs*, animais e humanos: todos aí revirados, revolvidos, mobilizados, feitos e desfeitos – ora sujeitos, ora objetos das co-criações a um só tempo de si e do outro.

5 NENHUM PACTO COM ANIMAIS?

Um sentir é o do sentente, mas o outro é o do sentidor.
(Guimarães Rosa, 2001, p. 328).

5.1 HESITAR

O percurso da reflexão até aqui já me arvora a avançar algumas considerações finais, mas não sem a já imprescindível postura intelectual da hesitação. Para visar outros humanos e outros animais e, sobretudo, os *outros* deles, quero recuperar um episódio que testemunhei em minha etnografia de doutorado (Marras, 2009) e que nunca mais deixou de vibrar à espera de melhor compreensão. Era mais um dia de observação no Laboratório de Genética Molecular da USP, seguindo a pesquisa do doutorando Bruno sobre a Síndrome de Marfan, que então assumia grande importância em meu doutorado em curso. Na bancada do laboratório estavam o pesquisador, camundongos, instrumentos cirúrgicos, medidores, reagentes, conservantes, cadernos de registro. Eu testemunharia mais de um procedimento-padrão, mesmo banal nessas práticas científicas, de experimentação envolvendo morte de animais. Mas não é banal, para o iniciante, assistir a camundongos urinando sobre a bancada do laboratório segundos antes de um “deslocamento cervical”, operação que consiste em prender as extremidades do bicho, pescoço e rabo, e com uma espécie de pinça forçar a cabeça como se fosse arrancá-la do corpo. O procedimento dura poucos segundos e o camundongo é imediatamente aberto ao morrer, dando seguimento à vivisseção. Os outros animais zanzam nervosos nos limites da gaiola. Terão medo da morte, comenta o pesquisador Bruno. “Alguns chegam a defecar”, confessa, já um tanto pesaroso dessa sua função, sobretudo, quando ela vai sendo repetida ao longo do tempo. “Mas é melhor matar rato do que gente, não é? Se não, como se poderia fazer ciência?”

Bruno calcula que centenas de camundongos deverão ser mortos apenas no curso de sua pesquisa sobre a Síndrome de Marfan para que assim se obtenha uma média estatística. Serão mortos? Não, intervém rapidamente o pesquisador: “a gente não mata, a gente sacrifica”. Ainda assim, mostrava-se longe de agradável “sacrificar”, sobretudo quando a atividade torna-se rotineira. “A gente vai ficando deprimido”, ele arre-mata. Não apenas para quem, como eu, que ali apenas debutava, mas também para Bruno, ou especialmente para ele, aquela repetida prática não se deixava compreender como banal.

Hoje entendo que o problema ali (como em qualquer parte onde medram essas práticas tão cotidianas quanto invisíveis) era de reciprocidade negligenciada, de evento mal ritualizado, pobremente localizado, que a noção de sacrifício, tal como normalmente trazida nessa arena,^{3o} não conseguia confortar, nem a Bruno e tampouco aos ratos. Eis a razão que indica os fracassos da razão. E eis porque Haraway (2011), ao que me parece, recusa pensar o problema em termos de “substitutos” que a noção de sacrifício põe, inclusive no sentido clássico, como no exame de 1899 de Marcel Mauss e Henri Hubert (cf. Mauss & Hubert, 2005). Mas creio que podemos (creio mesmo que moralmente *devemos*) encetar outra noção de sacrifício, que torne as vítimas sacrificiais não mais *intermediadores* entre o sacrificante (sociedade dos humanos) e a transcendência (ciência, natureza), mas sim como *mediadores*, isto é, como actantes insubstituíveis, cada qual respondendo e agindo (no caso, como sentientes de carne e osso), singulares o suficiente para que não se deixem enquadrar como, por exemplo, *animais de cobaia* (cf. Latour, 1994). Ora, se o animal doravante tomado não mais como intermediário e substituível, então teremos a chance de que, quando sacrificado (e aqui já não importa se para a produção farmacológica, cosmética, alimentícia etc.), o animal passe a devidamente atingir-nos, a devidamente afetar-nos, e inspire toda uma nova ritualística de “viver juntos” (questão fulcral na obra de Stengers e Latour), que honre as diferenças ontológicas aí mesmo emergentes, o humano “tornando-se com” (“*becoming with*”) o animal (Haraway, 2011, p. 393). Sem dúvida que a passagem do animal que reage ao animal que responde geraria outra correspondência entre as séries (humana e animal), agora abertas uma à outra. Outras *respondecias* mútuas, outros pactos. Inevitavelmente, seriam ritos de desaceleração generalizada no ritmo de produção e consumo dos modos de vida industriais-tecnocientíficos-mercado-lógicos

3o É como bem pontua Giorgi, ao reconhecer a íntima relação entre sacrifício e especismo: “(...) como afirma Cary Wolfe, o discurso da espécie é essencialmente sacrificial, na medida em que interrompe toda reciprocidade entre a morte humana e a do animal e define a vida animal como fundamentalmente *sacrificável*, isto é, juridicamente irreconhecível ou abandonada. O discurso da espécie é uma instituição que ‘descansa sobre o acordo tácito de que a transcendência plena do humano requer o sacrifício do animal’” (Giorgi, 2011, p. 201).

do Ocidente. A atenção às *correspondências* não se desdobrará sem impactar sensível e profundamente o tradicional modo moderno de produção material e semiótica, já que se torna explícito que uma produção *não vai sem a outra*.³¹

Um novo regime de significação, um novo pacto fundado em co-responsabilidades funda a esperança de que a prostração que toma os tecnocientistas sacrificadores de laboratório se re-figure ao ingressar em relações de “alteridade significativa” (Haraway, 2003) com os animais sacrificados, e possa assim também valer entre todos nós que nos beneficiamos com essas mortes. Por exemplo, seremos capazes de, a cada vez, reconhecer nos fármacos de que nos servimos, tão à mão nas bancadas das farmácias, a quantidade de animais que foram mortos para a sua produção? Desenvolveremos o devido pudor, a devida ritualística em relação a essa produção e esse consumo como condição para dignificar toda a cadeia do sacrifício? Seremos capazes de transpor a opacidade das paredes dos biotérios e laboratórios que trabalham com animais e rastrear ali a origem de nossos medicamentos? Ou mirar o interior dos matadouros e fazendas de criação a cada vez que uma posta de carne chega às nossas mesas? Se sim, quem sabe então angariemos chances de, desde então, transformar esse mal-estar, uma vez tornado coletivo (coletivizado, ritualizado em rede, recoberto de pudor produtivo), em algo que traga dignidade a todos os envolvidos: à sociedade sacrificante, ao pesquisador sacrificador, à ciência cuja transcendência já não mais se veja desligada de sua imanência e, finalmente, ao animal, já não mais vítima. Animal já não mais coisa, não mais objeto, porque a “partilha do sofrimento”, como quer Haraway (2011), ou, como sugiro, a ritualização amplamente pública, visível e oficial dessas mortes, dignificaria a troca, por mais assimétrica que seja, entre os modernos e os animais. Como podemos retribuir aos animais as vidas que eles nos dão? Que hesitação deve nos tomar para que essa troca, esse pacto se renove, e com ele o humanismo e o naturalismo, ambos mais e mais sufocantes?

Uma tal ritualização generalizada desses sacrifícios teria a chance de fazer-nos menos bárbaros. À inspiração de Lévi-Strauss, ele por sua vez inspirado em Montaigne, compreendo que o primeiro a ser barbarizado é aquele que acusa barbárie no outro. Se é assim para o problema do racismo entre os humanos (cf. Lévi-Strauss, 1976), como poderia ser diferente na relação com os animais? Tratá-los como objeto, coisa, valor, instrumento, intermediário é já contaminar-se desses atributos, é já arriscar animalizar (no pior sentido possível, e tão frequente como categoria de acusação) os espécimes da própria espécie. Aquele que objetiva é a primeira vítima da objetivação: ele mesmo

31 É por correspondência que entendo o sentido da expressão “material-semiótica” visado por Haraway (2010): “apropriar-se do tecnobiopoder e apropriar-se da configuração material-semiótica do mundo, na forma de espécies companheiras (...), é o que estou tentando fazer”.

torna-se coisa, torna-se objeto, e dos mais abjetos.³² Qualquer semelhança com o nazismo, por exemplo, não será mera coincidência. Isso posto, segue-se então a questão: como o humano moderno (tecnocientífico, industrial, mercadológico) poderia proteger-se da objetivação se insiste em objetivar os não humanos, tais como os animais de laboratório e dos matadouros? Entendo que o primeiro só se protegerá se for capaz de desenvolver uma atenção voltada a proteger os animais. Quaisquer outras barreiras de proteção (nomeadamente, as do humanismo bárbaro, essas do especismo que recusam ocupar zonas fronteiriças entre as espécies ou que buscam a toda vez e de antemão afirmar aqui o humano, confinado em uma série, e ali o animal, confinado em outra) não mais se deixam passar com a mesma tranquilidade de há pouco tempo. Agora, *jamais fomos modernos* (Latour, 1994), *jamais fomos, sem mais, humanos* (Haraway, 2010). Ao esforço secular de combate ao etnocentrismo deve-se agora somar o esforço de combate ao antropocentrismo. Não tenho dúvidas de que o sucesso do primeiro prende-se (agora, mais do que nunca) ao sucesso do segundo.

Alinhada a Stengers, Haraway aponta soluções que passam pelo “compartilhamento da dor”, pela urgência de trazer “em presença” a morte desses animais (2011, p. 29). “Compartilhar sofrimento” significa nada mais, nada menos do que “fazer o trabalho de dar atenção e garantir que o sofrimento seja mínimo, necessário e consequente” (Haraway, 2011, p. 45). Trata-se de um “trabalho” muito mais promissor do que a simples denúncia com base em direitos animais, a qual não passa, arrisco interpretar, de uma extensão mal-ajambrada dos direitos humanos:

A proposta cosmopolítica de Stengers, no espírito do anarquismo comunitário feminista e no idioma da filosofia de Whitehead, é que as decisões devem acontecer de alguma forma na presença daqueles que sofrerão suas consequências (Haraway, 2011, p. 46).

Entendo que trazer em presença implica infletir novos ritos, algo que “requer trabalho, invenção especulativa e riscos ontológicos” (Haraway, 2011, p. 46). Para tal, portanto, é preciso, antes de mais nada, assumir que “o aberto não é confortável” (Haraway, 2011, p. 35). O aberto do homem e do animal (cf. Agamben, 2002) põe uma questão genuinamente política, como essa de “articular corpos a outros corpos” (Despret *apud* Haraway, 2011, p. 48). E parece claro que essa abertura ontológica situa-se nas antípodas tanto do humanismo quanto do naturalismo oficiais ou purificados

³² Sobre os efeitos da destruição, frequentemente imprevisíveis e voltando-se contra o próprio destruidor, ver Latour (1996; 2008). Ainda que aí o autor refira-se à destruição iconoclasta de objetos de culto, de arte e de ciência, creio que a reflexão bem se adequa também aos *animais-tornados-objetos*.

(cf. Latour, 1994). Penso que para experimentar o compartilhamento do sofrimento é preciso dispor da hesitação (balbuciar antes de afirmar), de modo a esquivar-se do pensamento dualista intransitivo (próprio dos modernos) que se aplica, de um lado, à redução do animal ao humano e, de outro lado, à redução do humano ao animal. Contra o pensamento dos lados, a “abertura ontológica”. Esse “aprender a compartilhar não mimeticamente a dor de outros animais”,³³ isto é, não antropocentricamente, não mensurado pela medida humana ali posta “é uma abertura ontológica, um problema prático e uma obrigação ética dos seres humanos” (Haraway, 2011, p. 48). As “exigências” e “obrigações” (Stengers, 2001) que se colocam na relação tecnocientífica com os animais sob experimentação laboratorial (como ainda em relação aos encerrados em biotérios e abatedouros) traduzem-se no chamado de Haraway para o reconhecimento de que a aquisição de conhecimento (no caso da produção tecnocientífica) nunca é “inocente” (Haraway, 2011, p. 29). Chamado por “responsabilidade”, isto é, por atenção a respostas, não a reações.

A responsabilidade é um relacionamento construído em intra-ação através do qual os entes, sujeitos e objetos, passam a existir. As pessoas e os animais em laboratórios são, ao mesmo tempo, sujeitos e objetos uns dos outros na intra-ação em andamento (Haraway, 2011, p. 30).

A autora bem parece indicar que é preciso que animais e humanos em laboratórios assumam uma outra figuração, uma que afirme a presença responsável de um face ao outro. Outra figuração que escape àquela do ente sempre sujeito oposto ao ente sempre objeto. Trata-se, então, de “assumir o risco e a solidariedade implicados nos relacionamentos instrumentais em vez de negá-los” (2011, p. 29).

A esta altura devem estar claras as dificuldades em dar contornos e nomear o problema, se queremos (como moralmente devemos) recusar os reducionismos fáceis e, em todo caso, já insatisfatórios e ineficazes. Mas sem que enfrentemos essas dificuldades, como vislumbrar soluções, por parciais e minoritárias que se apresentem? Haraway assume essas dificuldades.

Não levar toda essa matança a sério é não ser uma pessoa séria no mundo. *Como* levar isso a sério não é nem um pouco óbvio (Haraway, 2011, p. 40, nota 16).

33 “O cuidado não mimético e a alteridade significativa são meu chamariz para tentar pensar e sentir de maneira mais adequada; e o florescimento de um olhar multiespécies exige uma forte sensibilidade não antropomórfica atenta a diferenças irreduzíveis” (Haraway, 2011, p. 55). Ela se refere mesmo a um “parentesco mundano não antropomórfico” (p. 56) com os animais, este que se deve pôr a cada vez como objeto de atenção situada, ao invés de seguirmos tentando resolver o problema por cálculos baseados em “grandes princípios”.

Estou tentando entender se “matar sem tornar matável” pode fazer sentido. Se não é matar, mas “tornar matável” que é imperdoável, o que isso significa? (Haraway, 2010, p. 397).

À procura de um regime multiespécies, de um novo sentido em nossas relações com os animais, Haraway declara que “essas questões me assombam e devem mesmo assombrar-me” (2010, p. 397). Assombro, pavor, espanto, hesitação; o que faremos? Se bem entendo, nossa autora busca pavimentar um caminho ao propor o pensamento-prática do “tornar-se com” (“*becoming with*”), um cuidado que já “não é opcional” (Haraway, 2011, p. 393). Antes, é urgente a “reeducação do afeto e das sensibilidades morais, isto é, o cultivo da capacidade de sentir e pensar *com* outros seres mortais, não apenas *sobre* eles” (p. 394-5).

Como uma dobra dos seres que experimentam suas capacidades nas relações sempre situadas em que se emaranham, “sofrer é uma prática de ‘tornar-se com’. O sofrimento é afetivo e efetivo” (p. 399). “A questão é florescimento compartilhado (ou não) e sofrimento compartilhado: é possível negar esse compartilhamento, mas não é realmente possível escapar dele” (p. 399). Bastaria então seguirmos com os procedimentos tecnocientíficos de promoção do bem estar animal? Não, porque esses procedimentos “não levam em consideração a transmissão possível de sofrimento entre seres humanos e animais nesses sistemas” (Haraway, 2011, p. 400). “A terrível responsabilidade de matar com respeito é o que está em jogo” (p. 411). Seu ponto então é tornar significativo o ato de matar. “E isso é implacavelmente difícil” (p. 411). Daí que “a necessidade de zooetnografia séria é aguda” (p. 415). Mas uma zooetnografia, claro, que não suponha ontologias em si, animais em si ou humanos em si. Como pensar pelo *aberto*?

Poder-se-ia logo apontar se a solução mais rápida e efetiva, pelo menos quanto à indústria pecuária, não se resumiria a tornarmo-nos todos veganos ou vegetarianos, simplesmente abolir o consumo da carne animal. Não é esta a posição de Haraway a qual endosso. Por mais respeitáveis que sejam esses movimentos e seus adeptos, considero suas soluções ainda inscritas no pensamento dos lados – e não do aberto –, ainda uma recusa do trânsito ontológico, e com o grave risco de tornar-se algo dogmático, sentencioso. Podemos mesmo perguntar: se nos tornássemos todos vegetarianos, qual seria o passo seguinte na proteção aos animais? Talvez atingir o absurdo de impedir que os animais se cacem e se comam uns aos outros?

É cada vez mais clara a exigência de recusar-se qualquer petição de humanismo transcendental. A exigência é de que agora todo humanismo assumasse como emergente, obtido ao rés-do-chão experimental, rente aos acontecimentos e à imprevisibilidade. Que as transcendências obtidas apenas se deixem mostrar provisórias, situadas, circunscritas aos eventos. Nunca o ser humano separado do ser animal. Sempre o

dever-humano e o dever-animal. E assim novamente, pensar e agir pelo aberto. Nada mais de caminho reto da razão, mas sinuoso, repleto de idas e vindas, razão sensível a transformações e reviravoltas *enquanto* se desdobra. Um manifesto aí vai tomando forma, o de ocupar as fronteiras ontológicas. Imbuir-se do desconforto promissor do pensamento que vacila. Hesitar!

5.2 *Co-responder*

Se historicamente os antropólogos tanto contribuíram para retirar da animalidade índios e vários outros grupos humanos minoritários, decerto o desafio agora – que também é dos filósofos, biólogos, psicólogos, cognitivistas, políticos, governo e sociedade civil etc. – dirige-se a retirar os animais da animalidade, esta como categoria de acusação. Quero dizer, os animais nunca são meros animais. É cada vez mais evidente que o mero animal não existe.³⁴ Mas como faremos? Certamente que a tarefa passa por um novo pacto entre os humanos modernos e os animais aí inscritos. Um que aponte para as suas correspondências, seus trânsitos, suas redes (Latour, 2012) de co-constituição, suas traduções (Akrich *et al.*, 2006) recíprocas; enfim, para o reconhecimento, cada vez mais inevitável e premente, de que a movimentação de uma série implica reciprocamente a movimentação da outra.

Rumar a outro pacto com os animais para incluí-los num novo contrato social requer negar a passagem que, mesmo em Rousseau (1995, p. 34), “transformou um animal estúpido e limitado num ser inteligente, num homem.” Para ele, da “passagem do estado natural ao estado civil” (p. 33) teria surgido o imperativo de um contrato que inaugurasse e regulasse esse inédito regime de reciprocidade entre os humanos civilizados, eles que agora, nesse novo estado, arriscam degenerar-se. “Pelo pacto social demos existência ao corpo político” (p. 47). Como quer que seja, o ponto é que hoje esse pacto clama por ampliação. A política e a própria noção de sociedade devem ser ampliadas.³⁵ Agenda para composições cosmopolíticas que aos poucos vão sendo afirmadas.

Se o contratualismo de Rousseau funda-se na passagem ontológica irreversível (passagem da natureza para a cultura, tal como no idioma moderno), o de Thomas Hobbes afirma, semelhantemente e pior, que “é impossível pactuar com os animais”:

³⁴ Ou como lembra Mauro Almeida (2013, p. 22, nota 41), remetendo-se aos estudos de Nádia Farage, para quem, segundo a leitura de Almeida, “não há animais e humanos, mas há processos de animalização e processos de humanização que atravessam a taxonomia biológica”.

³⁵ Sobre a urgente tarefa de ampliar o *social* aos não-humanos, substituindo-o pela noção de *associação*, cf. Latour (2012), que se inspira em Tarde ([2007 [1895]). No mesmo passo, sobre a extensão da política a um cosmos cada vez mais insistente (cf. Stengers, 2007).

porque eles não compreendem nossa linguagem e, portanto, não podem compreender e nem aceitar qualquer interpretação do direito, nem podem traduzir/transferir qualquer direito a outrem; e sem mútua aceitação não há pacto possível (Hobbes, 1985 [1651], p. 197).

Vê-se que o abismo entre as séries ontológicas parece tornar-se ainda mais incomensurável em Hobbes. Para haver pacto, é preciso que as partes sejam dotadas de vontade, arbítrio (*will*) e de pensamento que delibera. Mas os animais são incapazes de agir por leis pactuadas. “A matéria ou o assunto de um pacto é sempre algo que ocorre por deliberação” (Hobbes, 1985 [1651], p. 197). Fica claro que a medida hobbesiana é genuinamente antropocêntrica, pois recusa qualquer correspondência que não a dos homens-entre-eles mediada pelo Leviatã, pelos direitos e deveres daí mesmo emanados. Também é claro, pelo já exposto, que hoje essa medida alcança limites intransponíveis, pois hoje mostra-se inescapável o imperativo de repactuar com os animais, rever todo o contratualismo social que permitiu ao Ocidente moderno proliferar sob garantias que já não mais se sustentam. Tais garantias protegiam o humanismo, que se encontra agora sob nova provação (cf. Latour, 1994).

Pois qual maior provação do que essa que reconheça a mútua correspondência entre as séries humana e não humana? É o ensejo para eu finalizar esta reflexão retomando um clássico *leitmotiv* da etnologia americanista, a saber, de que “os bororos são araras”. Como tema frequentemente revisitado, já mereceu uma diversidade de considerações, e assim segue. Não é o caso de aqui examiná-las, mas notar apenas rapidamente, mesmo sob o risco de cometer imprecisões, generalizações e injustiças, que tais considerações passam por compreender se essas relações entre aqueles índios e aquelas aves explicam-se por lógica participativa ou totêmica, por razões de continuidade ou de descontinuidade entre as séries, por animismo ou etnocentrismo, ou se ainda essas alternativas não se colocam quando se leva em conta a multiplicidade ontológica gerada pelos pontos de vista animal e humano em jogo, geração perspectivista (cf. Stolze, 1996).

De minha parte, visando iluminar o que vou propondo, envio à recuperação (breve, mas aqui suficiente) de Latour (1996) ao tema. Ele se refere a uma troca de propriedades entre os bororos e as araras tal como ocorre entre um pesquisador do Instituto Pasteur e seu cromossomo 11 da levedura de cerveja. Observo que a diferença é que os bororos pensam e agem a partir desse trânsito ontológico, ao passo que os cientistas pensam e agem a partir da clivagem dada de antemão entre humanos e não humanos, tal como um dispositivo (cf. Latour, 1994) que a um só tempo faz – ou fazia, quando nos concebíamos como resolutamente modernos – proliferar oficiosamente essas trocas e garantir a diferença ontológica irreversível entre os termos da troca. “O mundo das

Araras não pode movimentar-se sem que o mundo dos Bororos ponha-se em movimento, e vice-versa” (Latour, 1996, p. 61). Se o fenômeno da troca de propriedades ocorre tanto entre os bororos e seus outros quanto entre os cientistas e seus outros, trata-se, contudo, de teorias da ação opostas, que se revelam assimétricas pela comparação e por isso surtem efeitos muito distintos. Justamente, os índios assumem os riscos ontológicos dessas trocas com outros seres (nem tão *outros*), riscos que, se bem entendo, formam a pedra-de-toque do perspectivismo ameríndio. Ora, a assunção indígena dessa reverberação recíproca entre humanos e animais impede que uma e outra classe fechem-se em contornos fixos e irreversíveis. Perigo é o nome do jogo. O aberto do homem e do animal (cf. Agamben, 2002) aí realiza-se a seu modo específico. É essa abertura que gera uma *co-respondência* entre bororos e araras. Uns modulando os outros, só podem *ir juntos*; é um “ter que prestar contas *instantaneamente*” (Latour, 1996, p. 60).

Quanto a nós modernos – que jamais o fomos, tal como hoje vamos inescapavelmente reconhecendo (Latour, 1994) –, torna-se cada vez mais inadiável traçar co-respondências com os não humanos, incluindo, claro, os animais. A compreensão da realidade e a imaginação para tentar superar suas mazelas contemporâneas (ameaças, por exemplo, das mudanças climáticas, da segurança agrícola e alimentar, do esgotamento de recursos, das poluições de toda ordem, da perda da biodiversidade, da proliferação de doenças resilientes, dos efeitos da alta domesticação dos viventes etc.) exigem abordar essa realidade como emergente, isto é, como sempre fruto das relações co-respondentes estabelecidas com o cosmo. Se exigem outros protocolos de relação com o cosmo, então exigem outra política, não mais antropocêntrica, mas de exigências cosmopolíticas.

Não vislumbro outra saída a não ser a do humano ocidental *tornar-se com* araras, ratos de laboratório, gado de corte, micos-leões-dourados, bactérias, toda sorte de animais de experimentação científica e de consumo em massa. Inapelavelmente, teremos que assumir o que não se deixa mais permanecer no invisível: a correspondência com os animais, as florestas, a atmosfera, a terra minerada. É a promessa, a esperança de que a vida por correspondência, o regime do *ir junto*, possa inaugurar outros pactos, outras trocas, outro ritmo de *ir junto*. Sim, de volta à troca, de onde nunca saímos. Mas agora trata-se de reciprocidade posta em termos de correspondências, de atenção às respondências, de figuração do outro, como o animal, que não mais seja reduzido a vítimas e recursos, ou, do contrário, os humanos ocidentais é que se tornarão vítimas, e ficarão sem recursos. Para um *eu* e um *outro* abertos, um regime de correspondências. Para tal, uma “ética do florescimento” (Haraway, 2003, p. 54), um “*becoming with*”, humanos e não humanos a cada vez emergindo de suas co-constituições.

Conforme entendo, esse regime de correspondências, que vários movimentos sociais e segmentos da intelectualidade contemporânea já anunciam e ensaiam na prá-

tica, implica ritualizar as redes que emaranham as ontologias sob constante variação *conforme* estão relacionadas. Promessa de que essa ritualização promoverá um desaceleramento generalizado nos modos de produção e consumo do Ocidente. Aí onde incida a atenção sobre as co-respondências, qualquer ação passa a ser medida por suas possíveis ou prováveis consequências. Assim sendo, doravante o bordão ocidental do progresso morrerá para que uma nova história nasça – uma das *espécies-entre-elas-e-com-o-cosmo*.

Pergunta-se Ingold sobre a busca incessante de atributos singulares ou essências próprias dos humanos (isto é, dos ocidentais) que nenhum filósofo ou biólogo consegue isolar, já que nunca se encontram os mesmos tais traços nos membros da espécie: “de onde vem a compulsão por descobrir esse atributo único?” (1994, p. 25). Aqui já posso oferecer uma resposta talvez não prevista por Ingold. Uma que, inspirada no pensamento de Latour, depreende-se dos mecanismos próprios da modernidade, a saber, o esforço de purificação a serviço do esforço de mistura. Ora, essa compulsão tem origem no desejo de dominar, o que não se faz, nunca se fez, sem participação, continuidade, mistura com o objeto dominado. Mas é a singularidade humana concebida como dada de uma vez por todas que garante que as séries humana e não humana não se movimentem simultaneamente, pois, do contrário, a escalada modernista não poderia ter ocorrido. Era garantia, assim, para que o humano moderno oficialmente não se confundisse com aquilo que, no plano oficioso, requer confusão. Em outros termos, os modernos apenas distinguem-se conceitualmente dos animais para assim relacionarem-se intimamente com eles sem porem em risco a sua humanidade. Assim se deu essa “criação de mundo” (*worlding*), durante a qual nos reconfortávamos como modernos *tout court*. Não é mais assim. E o que será dependerá da fundação de um outro humano. Isto é, de um outro animal. Isto é, de um outro pacto, outras reciprocidades, outras co-respondências cósmicas.

Sem atenção às respostas recíprocas (o que não se dá sem trânsito ontológico de entidades finalmente tomadas como abertas), seguiremos espalhando mazelas de toda sorte e com desdobramentos imprevisíveis. Tudo aponta para os limites das abordagens tecnocientíficas de domesticação por confinamento, a qual expressa exatamente a ação baseada em abismos ontológicos. A proliferação de superbactérias hospitalares resistentes a antibióticos e episódios como o da “vaca louca” são apenas alguns exemplos dos efeitos da alta domesticação em ambientes de confinamento. O controle mercadológico-industrial dos viventes gerou descontroles os mais perigosos. Como responderemos a essas soluções? Mais controle e confinamento ontológicos? Ou outro regime de “multiespécies” (Haraway) e de “viver juntos” (Stengers; Latour) a ser urgentemente inventado? A natureza reemerge com imprevisíveis, cercando-nos por todos os lados, e não espera. ❹

AGRADECIMENTOS. Produzido para uma comunicação oral, este texto foi bastante modificado para esta publicação, embora nele tenha restado um certo tom de oralidade e ritmo próprios de uma apresentação. Também para esta publicação, incluí uma introdução, fruto de reflexões posteriores à primeira versão deste texto, cuja origem vincula-se ao convite do Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo (IEA/USP), através do Prof. Pablo Mariconda e do Prof. Lorenzo Baravalle, por uma intervenção no âmbito do Ciclo de conferências “Humanos e animais: os limites da humanidade”, transcorrido entre março e setembro de 2013. Em seguida, este texto também foi posto à prova em duas outras oportunidades de apresentação: uma na UFGM, a convite do Prof. Eduardo Vargas (Departamento de Sociologia e Antropologia), e outra na UFBA, a convite do Prof. Charbel El-Hani (Instituto de Biologia). Sou muito grato a todos os mencionados. A Pablo Mariconda agradeço ainda pela confiança e por ter intermediado o contato entre mim e o biólogo Charbel El-Hani, a quem sou muito grato pelo diálogo altamente profícuo que desde então estabelecemos e de que este texto dá testemunho. Por indicações de leituras e/ou comentários, também sou muito grato à doutoranda em Letras pela USP, Jamille Pinheiro Dias, à doutoranda em Antropologia pela UFGM, Brisa Catão, à doutora em Antropologia pela USP, hoje pós-doutoranda pelo Instituto de Biociências pela USP, Joana Cabral de Oliveira, e ao professor de antropologia da UFSC, Gabriel Coutinho Barbosa.

Stelio MARRAS

Instituto de Estudos Brasileiros,
Centro de Estudos Ameríndios,
Universidade de São Paulo, Brasil.
stelio.marras@gmail.com

Animal turn, human turn: another pact

ABSTRACT

This article was composed from a communication presented in the cycle of conferences “Humans and animals: the limits of humanity”, promoted by IEA/USP. Amply modified since then, the text incorporates commentaries of interlocutors from different areas or perspectives of knowledge, so as making explicit both the difficulties and the promising character of such interdisciplinary efforts. In the same time, the reflections of the article emerge from the use of a heterogeneous bibliography, but that, in conformity with the treatment here used, converges to the contemporary urgency of conceiving and practicing another pact between modern humans and the animals. Without this pact humanism itself will be menaced. For other humanism, another nature insists in asking its place.

KEYWORDS • Humanism. Naturalism. Emergence. Animal turn. Pact. Nets. Hesitation. Correspondence.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, G. *L'ouvert: de l'homme et de l'animal*. Paris: Payot & Rivages, 2002.
AKRICH, M.; CALLON, M. & LATOUR, B. (Ed.). *Sociologie de la traduction: textes fondateurs*. Paris: Mines Paris Les Presses, 2006.
ALMEIDA, M. W. B. de. Caipora e outros conflitos ontológicos. *R@U: Revista de Antropologia da UFSCar*, 5, 1, p. 7-28, 2013.
AVITAL, E. & JABLONKA, E. *Animal traditions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

- BARAVALLE, L. Valsa para carrapatos. *Scientiae Studia*, 12, 2, p. 379-88, 2014.
- BATESON, G. Social planning and the concept of deuteron-learning. In: _____. *Steps of an ecology of mind*. Nothvale/London: Jason Aronson, 1972. p. 127-37.
- _____. *Mente e natureza*. Lisboa: Francisco Alves, 1986.
- BECKOFF, M.; ALLEN, C. & BURGHARDT, G. *The cognitive animal: empirical and theoretical perspectives on animal cognition*. Cambridge: The MIT Press, 2002.
- BORGES, J. L. *Aleph*. Porto Alegre: Editora Globo, 1972.
- _____. A escrita do deus. In: _____. *Aleph*. Porto Alegre: Editora Globo, 1972. p. 91-6.
- CALLON, M. Some elements of a sociology of translation: domestication of the scallops and the fishermen of St. Brieuc Bay. In: LAW, J. (Ed.). *Power, action and belief: a new sociology of knowledge?* London: Routledge, 1986. p. 196-223.
- CHATEAU, J.-Y. Présentation. In: SIMONDON, G. *Deux leçons sur l'animal et l'homme*. Paris: Ellipses, 2004. p. 5-25.
- DARWIN, C. *A expressão das emoções no homem e nos animais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 1995-1997.
- DELEUZE, G. O abecedário de Deleuze. *Entrevistas*. Claire Parnet. Canal franco-alemão de TV Arte, 1994-1995. Disponível em: <http://en.wikipedia.org/wiki/L%27Ab_%C3%A9c%C3%A9gdaire_de_Gilles_Deleuze>. Acesso em: 20 jun. 2014.
- DEPEW, D. Conceptual change and the rhetoric of evolutionary theory: “force talk” as a case study and challenge for science pedagogy. In: KAMPOURAKIS, K. (Ed.). *Philosophy of biology: a companion for educators*. Dordrecht: Kluwer, 2013. p. 121-44.
- DESCOLA, P. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005.
- DE WAAL, F. *Ew, primata*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- GIORGI, G. A vida imprópria: história de matadouros. In: MACIEL, M. E. (Org.). *Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011. p. 199-220.
- HARAWAY, D. *The companion species manifesto: dogs, people, and significant otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003.
- _____. Manifesto do ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século xx. In: TOMAZ, T. (Org.). *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009. p. 33-118.
- _____. Se nós nunca fomos humanos, o que fazer? *PontoUrbe, Revista Eletrônica do Núcleo de Antropologia Urbana da USP*, 4, 6, 2010. Disponível em: <<http://www.pontourbe.net/edicao6-traducao>>. Acesso em: 01 ago. 2014.
- _____. A partilha do sofrimento: relações instrumentais entre animais de laboratório e sua gente. *Horizontes Antropológicos*, 17, 35, p. 27-64, 2011.
- HOBBS, T. *Leviathan*. London: Penguin Books, 1985 [1651].
- HOHMANN, G. & FRUTH, B. Culture in bonobos? Between-species and within species variation in behavior. *Current Anthropology*, 44, p. 563-71, 2003.
- INGOLD, T. Humanity and animality. In: _____. (Ed.). *Companion Encyclopedia of Anthropology*. London: Routledge, 1994.
- _____. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2000.
- _____. Da transmissão de representações à educação da atenção. *Educação*, 33, 1, p. 6-25, 2010.
- _____. *Ambientes para la vida: conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología*. Montevideo: Ediciones Trilce, 2012.
- INGOLD, T. (Ed.). *Companion encyclopedia of anthropology*. London: Routledge, 1994.
- JABLONKA, E. & LAMB, M. J. *Evolution in four dimensions (Revised Edition)*. Cambridge: The MIT Press, 2014.
- KAMPOURAKIS, K. (Ed.). *Philosophy of biology: a companion for educators*. Dordrecht: Kluwer, 2013.

- KING, B. J. Towards an ethnography of african great apes. *Social Anthropology*, 12, p. 195-207, 2004.
- KROEBER, A. L. & KLUCKHOHN, C. *Culture: A critical review of concepts and definitions*. Cambridge, MA: Harvard University, 1952.
- LATOUR, B. Technology is society made durable. In: LAW, J. (Ed.). *A sociology of monsters. Essays on power, technology and domination*. London: Routledge, 1991. p. 103-32.
- _____. *Jamais fomos modernos. Ensaio de antropologia simétrica*. São Paulo: Editora 34, 1994.
- _____. *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*. Paris: Synthélabo Groupe, 1996.
- _____. O que é Iconoclash? Ou, há um mundo além das guerras de imagem? *Horizontes Antropológicos*, 14, 29, p. 111-50, 2008.
- _____. *Reagregando o social: uma introdução à teoria-do-ator-rede*. Salvador: EDUFBA, 2012.
- LAVE, J. & WENGER, E. *Situated learning: legitimate peripheral participation*. Cambridge: University of Cambridge Press, 1991.
- LAW, J. (Ed.). *Power, action and belief: a new sociology of knowledge?* London: Routledge, 1986.
- _____. (Ed.). *A sociology of monsters. Essays on power, technology and domination*. London: Routledge, 1991.
- LECA, J.-P. et al. Japanese macaque cultures: Inter- and intra-troops behavioural variability of stone handling patterns across ten troops. *Behaviour*, 144, p. 251-81, 2007.
- LÉVI-STRAUSS, C. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1970.
- _____. Raça e história. In: _____. *Antropologia estrutural II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.
- LÉVY-BRUHL, L. *A mentalidade primitiva*. São Paulo: Paulus, 2008 [1922].
- LESTEL, D. A animalidade, o humano e as “comunidades híbridas”. In: MACIEL, M. E. (Org.). *Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011. p. 23-54.
- LOLIVE, J. & SOUBEYRAN, O. (Org.). *L'émergence des cosmopolitiques*. Paris: La Découverte, 2007.
- LYCETT, S. J. et al. Phylogenetic analyses of behavior support existence of culture among wild chimpanzees. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 104, p. 17588-92, 2007.
- LYN, H. Mental representation of symbols as revealed by vocabulary errors in two bonobos (*Pan paniscus*). *Animal Cognition*, 10, p. 461-75, 2007.
- MACIEL, M. E. (Org.). *Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011.
- MANIGLIER, P. Un tournant métaphysique? *Critique: Revue Générale des Publications Françaises et Étrangères*, 786, p. 916-32, 2012.
- MARRAS, S. *Recintos e evolução: capítulos de antropologia da ciência e da modernidade*. São Paulo, 2009. Tese (Doutorado em Antropologia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- MATURANA, R. H. & VARELA, F. J. *Autopoiesis and cognition: the realization of the living*. Dordrecht: Reidel, 1980.
- MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003 [1950].
- MAUSS, M. & HUBERT, H. *Sobre o sacrifício*. São Paulo: Cosac & Naify, 2005.
- RIBEIRO, S. et al. Symbols are not uniquely human. *Biosystems*, 90, p. 263-72, 2007.
- ROSA, G. *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.
- ROUSSEAU, J.-J. *Discurso sobre as ciências e as artes*. São Paulo: Martins Fontes, 1999a [1750].
- _____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Martins Fontes, 1999b [1755].
- _____. *O contrato social e outros escritos*. São Paulo: Cultrix, 1995 [1762].
- SHETTLERWORTH, S. J. *Cognition, evolution, and behavior*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- SIMONDON, G. *L'individu et sa genèse physico-biologique*. Paris: PUF, 1964.
- _____. *Deux leçons sur l'animal et l'homme*. Paris: Ellipses, 2004.
- _____. *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Aubier, 2008.

- STENGERS, I. *Cosmopolitiques VII. Pour en finir avec la tolérance*. Paris: La Découverte, 2001.
- _____. *A invenção das ciências modernas*. São Paulo: Editora 34, 2002.
- _____. La proposition cosmopolitique. In: LOLIVE, J. & SOUBEYRAN, O. (Org.). *L'émergence des cosmopolitiques*. Paris: La Découverte, 2007. p. 45-68.
- STENGERS, I. & PRIGOGINE, I. *A nova aliança: metamorfose da ciência*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1984.
- STOLZE, T. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Revista Mana*, 2, 2, p. 21-48, 1996.
- STRUM, S. S. & LATOUR, B. Redefining the social link: from baboons to humans. *Social Science Information*, 26, 4, p. 783-802, 1987.
- SONIGO, P. & STENGERS, I. *L'évolution*. Paris: EDP Sciences, 2003.
- TARDE, G. *Monadologia e sociologia e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify, 2007 [1895].
- TOMAZ, T. (Org.). *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- UEXKÜLL, J. VON. *A foray into the worlds of animals and humans*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010 [1934].
- VARGAS, E. V. *Antes tarde do que nunca: Gabriel Tarde e a emergência das ciências sociais*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.
- VON SCHAIK, C. P. et al. Orangutan cultures and the evolution of material culture. *Science*, 299, p. 102-5, 2003.
- WEST-EBERHARD, M. J. *Developmental plasticity and evolution*. New York: Oxford University Press, 2003.
- WHITEN, A. J. et al. Cultures in chimpanzees. *Nature*, 399, p. 682-5, 1999.
- WILKINS, J. S. Essentialism in biology. In: KAMPOURAKIS, K. (Ed.). *Philosophy of biology: a companion for educators*. Dordrecht: Kluwer, 2013. p. 395-420.

