

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE LETRAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA COMPARADA E TEORIA  
LITERÁRIA

**A QUESTÃO ANIMAL NA TRAMA DO ANTROPOCENO:  
ENSAIOS DE ONTOLOGIA POLÍTICA COM JEAN-CHRISTOPHE BAILLY,  
BAPTISTE MORIZOT E VINCIANE DESPRET**

MARIA PETRUCCI SPERB

PORTO ALEGRE, 2023

MARIA PETRUCCI SPERB

**A QUESTÃO ANIMAL NA TRAMA DO ANTROPOCENO:  
ENSAIOS DE ONTOLOGIA POLÍTICA COM JEAN-CHRISTOPHE BAILLY,  
BAPTISTE MORIZOT E VINCIANE DESPRET**

Dissertação de Mestrado apresentada como requisito para a obtenção do grau de Mestre em Letras pelo Programa de Pós-Graduação em Literatura Comparada e Teoria Literária da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientador: Antonio Barros de Brito Júnior

PORTO ALEGRE, 2023

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

REITOR

Carlos André Bulhões Mendes

VICE-REITORA

Patrícia Panke

DIRETORA DO INSTITUTO DE LETRAS

Carmem Luci da Costa Silva

VICE-DIRETORA DO INSTITUTO DE LETRAS

Márcia Montenegro Velho

CIP - Catalogação na Publicação

Petrucci Sperb, Maria.

A questão animal na trama do Antropoceno: ensaios de ontologia política com Jean-Christophe Bailly, Baptiste Morizot e Vinciane Despret / Maria Petrucci Sperb – 2023.

215 f.

Orientador: Antonio Barros de Brito Júnior.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Letras, Programa de Pós-Graduação em Letras, Porto Alegre, BR-RS, 2023.

1. Antropoceno. 2. Filosofia ambiental. 3. Estética. 4. Política. 5. Narrativa. I. Barros de Brito Júnior, Antonio, orient. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da UFRGS com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Maria Petrucci Sperb

A QUESTÃO ANIMAL NA TRAMA DO ANTROPOCENO: ENSAIOS DE ONTOLOGIA  
POLÍTICA COM JEAN-CHRISTOPHE BAILLY, BAPTISTE MORIZOT E VINCIANE  
DESPRET

Dissertação submetida ao Programa de Pós-  
Graduação em Letras da Universidade  
Federal do Rio Grande do Sul como requisito  
parcial para obtenção do título de Mestre em  
Letras

Porto Alegre, 06 de outubro de 2023

Resultado: aprovada com louvor

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Antonio Barros de Brito Júnior

---

Prof. Felipe Süssekind Viveiros de Castro

---

Prof. Jean Segata

---

Prof. Claudia Luiza Caimi

## RESUMO

Este trabalho propõe uma leitura analítica de três autores francófonos contemporâneos que se interrogam, em suas obras, sobre a questão animal: Jean-Christophe Bailly, Baptiste Morizot e Vinciane Despret. “A questão animal”, aqui, nomeia a preocupação com os modos de vida dos outros-que-humanos e com o desgaste das conceitualizações binárias da modernidade que até então orientaram o sensível, inclusive a de “Animal” em oposição à de “Humano”. A hipótese desenvolvida é a de que esses três escritores (cujas áreas de interesse vão do ensaio literário à filosofia, passando pela política e pela etologia) conjugam, cada um à sua maneira, novas formas de narrar encontros com bichos, as quais, para darem conta da complexidade ontológica, estética e escalar deste período que podemos chamar de Antropoceno, valem-se de uma linguagem da heterogeneidade e da não universalidade, lançando mão de dispositivos comumente associados ao “fazer literário”, ou “ficcionalização”: a hesitação, a desaceleração, a obliquação, a subjetivação. Na introdução, apresento um arcabouço teórico de um dos conceitos-chave desta pesquisa, o Antropoceno, recuperando o debate em torno da sua aparição, as lacunas epistemológicas da sua terminologia paradoxal e a sua produtividade para pensar um novo regime estético. No primeiro capítulo, investigo a recente obra ensaística de Jean-Christophe Bailly, dedicada à observação dos bichos, em suas conversas com o conceito de devir-animal, de Deleuze e Guattari (1980), na elaboração de uma poética alargada. No segundo capítulo, a análise volta-se para os três últimos trabalhos do filósofo Baptiste Morizot, o qual, a partir de sua prática do rastreio, vem propor uma reformulação da política a partir do paradigma multiespecífico. No terceiro capítulo, dedico-me à leitura de dois livros da etóloga e psicóloga Vinciane Despret, os quais conjuram diversos ofícios mágicos (STENGERS, 2017) para redesenhar os compromissos das ciências e da ficção especulativa. Por fim, discuto alguns dos incômodos teóricos que me acompanharam ao longo da escrita deste trabalho, bem como certas considerações finais sobre o elo que une estes três autores: a escrita de linhas de fuga que busquem uma saída do pensamento dualista, de mundificações empobrecedoras e reducionistas, por um alargamento das possibilidades de vida.

**Palavras-chave:** Antropoceno; filosofia ambiental; estética; política; narrativa.

## RÉSUMÉ

Ce travail a pour but de proposer une lecture analytique de trois auteurs francophones contemporains qui s'interrogent sur la question animale: Jean-Christophe Bailly, Baptiste Morizot et Vinciane Despret. "La question animale", ici, nomme la préoccupation par rapport aux modes de vie des autres-qu'humains et à l'usure des conceptualisations binaires de la modernité, y compris celle de "l'Animal" par l'opposition à "l'Humain". L'hypothèse développée est la suivante: ces trois auteurs (dont les domaines d'intérêt passent par l'essai, l'esthétique, la philosophie, la politique et l'éthologie) conjuguent, chacun à sa manière, des nouvelles façons de raconter les rencontres avec les bêtes. Pour rendre compte de la complexité ontologique, esthétique et scalaire de cette période qu'on pourrait appeler l'Anthropocène, ces récits déploient un langage de la complexité, justement, et non pas de l'universalité, mettent en oeuvre des dispositifs notamment associés à l'écriture ou fictionnalisation: l'hésitation, la décélération, l'obliquation, la subjectivation. Dans l'introduction, je présente le cadre théorique de l'un des concepts-clé de ce travail, l'Anthropocène, reprenant le débat autour de son apparition, les combles épistémologiques de sa terminaison paradoxale et sa productivité pour songer à un nouveau régime esthétique. Dans le premier chapitre, j'enquête sur le travail récent de l'essayiste Jean-Christophe Bailly, consacré à l'observation sensible des animaux, le croisant avec le concept de devenir-animal (DELEUZE ET GUATTARI, 1980) et en tant que poétique élargie. Dans le deuxième chapitre, l'analyse est dédiée aux trois dernières œuvres du philosophe Baptiste Morizot, lequel propose une reformulation de la politique à partir de ses contributions sur la pratique éthique du pistage. Dans le troisième chapitre, c'est le tour de Vinciane Despret, éthologue et psychologue intéressée par la reconstruction des compromis des sciences, qui présente des expérimentations littéraires cousues avec ces autres *offices magiques* (STENGERS, 2018). Finalement, je discute quelques troubles théoriques qui m'ont accompagnés tout au long de ce travail, ainsi que quelques remarques finales à propos de l'axe principal: l'écriture de lignes de fuite qui cherchent une sortie hors de la pensée dualiste, des mondifications appauvrissantes et réductionnistes, pour un élargissement des possibilités de vie.

**Mots-clés:** Anthropocène; philosophie environnementale; esthétique; politique; essai.

## AGRADECIMENTOS

A primeira pessoa que me sinto inclinada a agradecer, mesmo que ela não venha a ler este agradecimento, é a minha psicóloga, Lutiane, sem a qual eu não teria entendido a dimensão criativa da crise e estaria todavia enredada em uma armadilha de arame farpado. Destruir o lugar e o sentido do incômodo destravou a escrita deste trabalho, que ao fim se encontra urdido pelas controvérsias que antes queria solucionar ou encobrir.

Gostaria de agradecer ao meu orientador, Antonio Barros, pelo de sempre: apoio, amizade, acolhimento, abertura. Já são dez anos de colaboração e de pesquisa conjunta, e nesses dez anos fomos de tudo; fomos jovens e não-tão-jovens, realizados e frustrados, empolgados e decepcionados — com o papel do ensino superior, o alcance político da crítica, os prognósticos para o nosso futuro —, mas sempre houve espaço para que fôssemos nós mesmos. Nos últimos tempos, acho que nós dois encontramos maneiras de seguir com o problema, e também por isso agradeço.

Tenho muito a agradecer à Associação de Pesquisas e Práticas em Humanidades (APPH) e ao projeto de pesquisa “A Terra e nós”, cujos propositores e organizadores são o quarteto fantástico Alyne Costa, André Araújo, Anelise de Carli e Fernando Silva e Silva, os quais me ofereceram a alegria do coletivo num momento de profundo *sunday blues* acadêmico. Os seis ou talvez sete cursos, já nem lembro, que fiz na APPH entre 2021 e 2022 costuraram as argumentações teóricas centrais para esta dissertação; há mais deles nestas páginas do que o explicitamente referenciado.

Por fim, agradeço aos seres que mais suportaram (no duplo sentido que une “aturar” a “sustentar”) as provações & tribulações deste processo maluco: meus pais, Dudu e Lígia; minha amiga Nicolle, que por bastante tempo foi também minha colega de apartamento; e, recentemente, um cachorro chamado Sérgio, que repetidas vezes se revelou muito mais interessante do que qualquer palavra que eu pudesse escrever. Além das células da minha epiderme, da queratina dos meus cabelos e unhas e das bactérias da minha flora intestinal, que não reagiram tão mal quanto poderiam face à negligência temporária do meu corpo a si próprio. E por isso agradeço igualmente ao meu corpo, isto é, a mim mesma, pela fidelidade até nas horas mais tristes da desesperança.

## SUMÁRIO

<b>Aviso, ou <i>disclaimer</i></b> .....	<b>9</b>
<b>Introdução</b> .....	<b>12</b>
<b>Capítulo 1: por uma poética do alargamento, com Jean-Christophe Bailly</b> .....	<b>40</b>
0. Nada de vontade.....	40
1. Um encontro.....	41
2. Um responsório.....	47
2.1 Políticas do visível.....	47
2.2 Da Terra ao território.....	51
2.3 A surpresa e a alegria de que os animais existem.....	57
3. Estilos de ser.....	66
3.1 A medida do alargamento.....	66
3.2 O devir está sempre entre.....	77
3.3 Uma andorinha vale por um pensamento.....	81
<b>Capítulo 2: por uma etossensibilidade, com Baptiste Morizot</b> .....	<b>86</b>
1. Como viver junto?.....	86
2. Como ser diplomata?.....	93
2.1 Reconhecendo um rosto.....	93
2.2 Reimaginando a política.....	115
3. Como se sensibilizar ao vivo?.....	132
<b>Capítulo 3: por uma ciência animada, com Vinciane Despret</b> .....	<b>145</b>
1. Num diagrama de Venn.....	145
1.1 Cientistas, amadores.....	145
1.2 Umwelten.....	157
2. No plural.....	162
3. Na bolsa da ficção.....	175
<b>Apontamentos (in)conclusivos</b> .....	<b>194</b>
1. Incômodos/Indigestões.....	194
2. Fique com isto.....	203
<b>Referências bibliográficas</b> .....	<b>208</b>



## AVISO, OU *DISCLAIMER*

Jacques Rancière ainda ecoa em meus pensamentos. Ainda escuto-o dizer, no fundo da minha cabeça, que a literatura, enquanto regime de visibilidades que, pela redistribuição dos espaços e dos sentidos da palavra, redefine o comum, é fundamentalmente política. Digo “ainda” porque está cada vez mais difícil levar isso a sério, quer dizer, está cada vez mais difícil levar a sério o fundamental político das coisas numa época em que, conforme discuti tantas vezes com meu orientador, grandes escalas e hiperobjetos ridicularizam nossas noções de alcance e agência. Sobretudo quando a “coisa” em questão é a literatura, que é uma ideia, uma instituição, uma linguagem, um modo mesmo de conhecimento, mas se efetua em uma *coisa* literalmente: um veículo, um suporte, um livro. Quando o assunto é livro, o mercado editorial me revela todo dia que função mimética e capacidade representativa, com fins demagógicos ou expositivos, “são o que há”. A escala entre o virtual deleuziano e o site da Ubu anda mais estranha e insondável. A maneira que encontrei de lidar com essa escala é insistir em um outro “ainda”: *ainda* acredito que, ao ler literatura, experimentar outra forma de vida, seguir a pista de uma criatura imaginária, porém imaginável, somos confrontados com a percepção de que o mundo não é um só — e, se ele não é um só, isso significa que o nosso próprio mundo pode ser diferente. É possível viver de outra maneira porque, em outros lugares, sejam veredas, tocas ou ninhos, já se vive de outra maneira. A literatura nos abre a essas veredas, entre um ou mais sertões.

Este é o trabalho de alguém que ama e defende a literatura, mas menos do que já amou e já defendeu. É o trabalho de alguém que, como milhões de pessoas, passou por um trauma coletivo chamado Governo Bolsonaro — e antes dele um outro, mais efusivo, chamado Golpe Institucionalizado. Este é o aviso, ou *disclaimer*: este trabalho está, assim como o sujeito que o escreveu (que sou eu), desfeito ou desorganizado, *desestruturado*, talvez. Este trabalho está entre uma crença e uma dissolução. Entre *resistência* e *desistência*, ou uma *des* e uma *reterritorialização* — o que quer dizer entre prefixos, a insistência em um ou outro território. Ele às vezes é sobre teoria literária, às vezes sobre ecologia política, às vezes sobre filosofia ambiental, às vezes sobre nada disso; às vezes é sobre desconfortos, digressões, angústias; às vezes sobre aranhas, vacas, um cachorro. A importância deste trabalho não existe *a priori*, no terreno metafísico dos conceitos, e

contra isso nada posso. Ela está nas mãos de quem o lê. As histórias aqui narradas e as análises aqui propostas só se tornam relevantes se alguém as guardar no bolso e correr com elas.

É esse o *disclaimer*.

*O problema da filosofia é adquirir uma consistência, sem perder o infinito no qual o pensamento mergulha.*

Deleuze e Guattari, *O que é a filosofia?*

## INTRODUÇÃO

*Pois, na minha opinião, quem examinar de perto o que observamos cotidianamente nos animais que vivem entre nós encontrará efeitos tão admiráveis quanto os que se recolhe de países e séculos estrangeiros.<sup>1</sup>*

Michel de Montaigne, *Apologie de Raymond Sebond*.

*Senhores, gentes do Norte, seu desenvolvimento nos custa caro demais. [...] É babaca demais para viver duzentos anos. Moralmente, esteticamente, racionalmente e humanamente, a babaquice de vocês é ridícula demais.*

Sony Labou Tansi, *Carta fechada às gentes do Norte e Companhia*.

“Por que olhar para os animais?” é o nome de um ensaio do escritor inglês John Berger de 1977, cuja resposta é mais ou menos assim: porque se trata de um tipo particular de interação, tendo sido crucial para o desenvolvimento das sociedades humanas e que, infelizmente, dissipou-se em grande parte com o advento da revolução industrial e dos novos modos de produção. A marginalização cultural dos animais (BERGER, 2021) caminha *pari passu* com o desaparecimento da figura do camponês e da relação paradoxal e dualista que este mantinha com seus bichos. A sabedoria campestre está próxima do que Donna Haraway (2016b) chama de “responsa-abilidade”<sup>2</sup>, isto é, a capacidade confusa de alimentar *e* sacrificar, amar *e* matar; de, em termos gerais, aceitar o compromisso inerente às relações estabelecidas com os outros e carregar consigo os efeitos das redes que são produzidas nessa interação, sejam estes o peso explícito de um cadáver ou a sustentação custosa de práticas alimentares orgânicas ou *fairtrade*. Não à toa Philippe Descola começa seu livro *Par delà nature et culture* (2005) com a célebre citação de Montaigne, a mesma que abre esta introdução, a qual reflete sobre a riqueza da observação dos animais: houve de fato

---

<sup>1</sup> No original: “*Car, selon mon opinion, qui contrôlera de près ce que nous voyons ordinairement des animaux qui vivent parmi nous, il y a de quoi y trouver des effets autant admirables que ceux qu’on va recueillant ès pays et siècles étrangers*”. Todas as traduções das citações em francês, inglês e espanhol aqui fornecidas são minhas; as frases no idioma original estarão sempre disponíveis nas notas de rodapé.

<sup>2</sup> Conceito utilizado por Haraway em diversas ocasiões (2016b; 2021; 2022) e que se refere à situação simpoiética em que respondemos às interpelações dos outros e nos responsabilizamos diante deles.

um período em que a abundância de habilidades, costumes e formas de organização social era vista como um bem oferecido pela natureza a todas as espécies. Seu fim é, na verdade, um processo longo e difuso, que coincide com uma série de acontecimentos: os progressos da era moderna, a valorização dos princípios iluministas, a consolidação das teorias científicas desenvolvidas no Ocidente... A oposição entre natureza e cultura, apesar de sua contingência histórica (DESCOLA, 2005), eventualmente é concebida, em retroativo, como sendo *pré-discursiva* e também *indiscutível*, e suas estruturas absolutistas acabam por invisibilizar a viabilidade de outros arranjos simbólicos. Com a ruptura teórica cartesiana, os animais tornam-se seres *reduzidos*: “[o] que sabemos a respeito deles é uma medida do nosso poder, e assim uma medida do que nos separa deles”, diz Berger (2021, p. 32). É neste sentido que, para ele, os zoológicos só podem ser “uma decepção” (BERGER, 2021, p. 41): lugares cujo propósito central deveria ser a observação do comportamento animal, empiricamente acabam por se revelar o palco móvel onde se encena apenas o fracasso dessa premissa. Isso porque, como veremos mais adiante com Vinciane Despret (2021), não se fazem boas perguntas a bichos em jaulas tristes, e a eles nunca é concedida a chance de surpreender — quer dizer, de devolvê-las.

Por que olhar para os animais, portanto? Para ver que eles nos olham de volta, sobretudo; que não são objetos passivos da nossa mente investigativa. Mas a essa indagação muita gente responde, ou procura responder, e para cada um “olhar” talvez remeta a um verbo diferente: “observar”, “reparar”, “proteger”, “interpretar”, “seguir”, “encarar”, “cuidar”, “prestar atenção”, “dar ênfase”. O interesse epistemológico, para não dizer ético-político, em outras formas de vida pode não ser recente, porém seu crescimento exponencial o é<sup>3</sup> — algo que, à medida que avançam as discussões a respeito do Antropoceno, da crise climática, da precarização dos ecossistemas e da vida de um modo geral, faz bastante sentido. Atenção ao *Antropoceno*: nova palavra da moda, que veio modelar nossas experiências estéticas e políticas; novo modelo de vida e possivelmente de arte, do mesmo modo como, segundo Timothy Clark (2019), foram certa feita a Antiguidade Clássica ou o Renascimento. (Isto é, períodos significativos de divisão da história humana que, embora não necessariamente geológicos, alteraram não apenas a nossa interpretação do passado, mas as viabilidades do presente e as potencialidades do futuro.) Se foi o *anthropos* que batiza o

---

<sup>3</sup> A lista de nomes, correntes e projetos teóricos é extensiva, e portanto vou nomear apenas as que se relacionam, em alguma medida, com este trabalho: o pós-humanismo, o transumanismo e o ciborguismo; o ecofeminismo, a ecocrítica e a ética ambiental; o animismo e o perspectivismo; a OOO (*object-oriented-ontology*) e o realismo especulativo.

*Antropoceno* quem nos trouxe ao estado de calamidade em que nos encontramos, e se o *anthropos* não é e nem pode ser a humanidade em geral, senão uma teorização específica do humano, datada — e cujo sustentáculo é, precisamente, a racionalidade que Aristóteles extirpou aos animais, ou a consciência que Descartes lhes negou —, então parece-me legítimo que, em cada área do pensamento contemporâneo e também nas intersecções entre uma e outra (antropologia, filosofia, etologia, psicologia, biologia), esteja-se querendo revisar o que significa esta animalidade da qual se quis separar e o que mais ela nos diz para além de uma dialética empobrecida de definição mútua pelo diferimento, numa oposição constitutiva em que um elemento é o passado evolutivo ou resquício bestial que serviria a confirmar a superioridade do outro.

Vamos à palavra: o Antropoceno é, antes e depois de tudo, uma época geológica caracterizada pela verificação da interferência humana nos estratos terrestres, a qual sucederia a atual, o Holoceno, vigente desde o fim da Era do Gelo. Ao contrário da antecessora, que já acumula aproximadamente 12 mil anos, esta nova não contabiliza, na melhor das hipóteses, mais de duzentos, o que representa uma temporalidade quase ridícula e, portanto, um desafio imenso para os geólogos preocupados em determiná-la. Bruno Latour (2020a), com seu humor característico, não nos deixa esquecer que esses profissionais não costumam ter pressa e precisaram de quase meio século para tomar uma decisão sobre a Era Quaternária. Conforme defende o Working Group on the Anthropocene (WGA), o conceito procura assinalar a *marca humana* no sentido literal, estipulando qual seria o momento em que a nossa espécie se tornou uma verdadeira força geológica, e as consequências de nossas ações, visíveis na atmosfera e nos sedimentos rochosos do planeta. Digo “antes e depois de tudo” por dois motivos: “antes” porque, ainda que tenha se desdobrado em mais de cem proposições que se estendem por diversos campos do conhecimento<sup>4</sup>, seu proponente é o geólogo Paul Crutzen, que publica *Geology of mankind* em 2000; nesse sentido, o Antropoceno, enquanto hipótese teórica, teve de responder às exigências particulares à geologia, inclusive provocando, ao longo de incansáveis discussões em busca por um consenso, ansiedade e expectativa na comunidade acadêmica internacional. E digo “depois” porque, mesmo após a popularização do termo<sup>5</sup> e o que poderíamos chamar de a consolidação do Antropoceno como um

---

<sup>4</sup> A título de exemplo: Androceno, Angloceno, Antropo-cego, Capitaloceno, Chthuluceno, Ecoceno, Necroceno, Negroceno, Piroceno, Plantationceno, Plantropoceno...

<sup>5</sup> Ver, por exemplo, este vídeo de um minuto e meio do World Economic Forum, que recebe o espectador com um salutar “bem-vindo ao Antropoceno” e descreve o termo como uma “era geológica criada pela atividade humana”: [https://www.youtube.com/watch?v=hvf\\_3HhjTC4](https://www.youtube.com/watch?v=hvf_3HhjTC4).

novo paradigma simbólico, estético e, conseqüentemente, político (ou vice-versa), os geólogos continuam medindo partículas de plutônio nos sedimentos marinhos e aplicando o método da referência cruzada aos esqueletos de corais, à procura de biomarcadores que confirmem validade científica a essa nova época e confirmem a data precisa que a institui e separa da anterior<sup>6</sup>.

A própria popularização da nomenclatura acabou por atestar a necessidade de debate, pois não foram poucos os que imediatamente operaram uma leitura extremamente otimista — e, diga-se de passagem, humanista — do termo, como se o Antropoceno revelasse enfim a superioridade inerente à nossa espécie, que, graças à nossa tecnologia invejável (seja a máquina a vapor ou a bomba atômica), teria conseguido a façanha de batizar uma época geológica. Ou como se essa nova periodização fosse uma nave para a qual os seres humanos serviriam de capitães; o fato de ela estar descontrolada só indicaria que é chegado o momento de construir aparatos científicos superiores para fazê-la voltar ao prumo e salvar o planeta.<sup>7</sup> O site *Welcome to the Anthropocene*, por exemplo, cartografa e apresenta, numa interface interativa, uma linha do tempo da marca humana desde sua primeira aparição, além dos conceitos de “fronteiras planetárias”, “pontos de ruptura” e até de algo chamado “Bom Antropoceno”<sup>8</sup>. E mesmo no campo da epistemologia, inúmeros teóricos de diversas perspectivas analíticas — dos aceleracionistas a Mark Lynas (que, pensando bem, é provavelmente um aceleracionista), passando por pensadores da imanência e da desaceleração, como Isabelle Stengers e o já citado Latour — relacionam-se com o Antropoceno de formas plurais, conforme veremos adiante.

A verdade é que o Antropoceno é *complexo*: o que ele efetivamente faz é aniquilar a estabilidade climática e temporal do Holoceno, ou seja, as condições mesmas nas quais emergiram as parcelas hegemônicas dos nossos modelos de pensamento, esquemas teológicos e teóricos, modos de organização societal, sistemas políticos, regimes estéticos. Condições nas quais, aliás, os

---

<sup>6</sup> De acordo com estudo publicado em julho de 2022 na *Scientific Reports*, isótopos de plutônio encontrados na Baía de Beppu, no Japão, oferecem um marcador estratigráfico significativo o bastante para conferir validade à hipótese do Antropoceno enquanto periodização sucedendo o Holoceno. Seu início se daria, então, por volta de 1954, pela aparição de sinais de plutônio nos registros geológicos em função dos primeiros testes nucleares. Disponível em: <https://www.nature.com/articles/s41598-022-14179-w>.

<sup>7</sup> Neste artigo, publicado no *The Guardian* à ocasião do Congresso Internacional de Geologia de 2016, quando o Antropoceno foi oficialmente “declarado”, podemos encontrar alguns desses pareceres. Disponível em: <https://www.theguardian.com/environment/2016/aug/29/declare-anthropocene-epoch-experts-urge-geological-congress-human-impact-earth>.

<sup>8</sup> Disponível em: <https://anthropocene.info/index.php>. Ver também, a esse respeito, o projeto “Seeds of Good Anthropocenes”, que mapeia iniciativas independentes de permacultura, hortas comunitárias e outros tipos de proteção ambiental ao redor do globo para oferecer aos internautas uma visão esperançosa do futuro: <https://goodanthropocenes.net/>.

espaços de refúgio ainda eram abundantes, e a própria ideia de refúgio não precisava ser protegida, não era mantida por um esforço especulativo (TSING, 2015). O que significa dizer que o Antropoceno anula, também, a estabilidade *conceitual* do Holoceno, bem como suas noções de controle, ordem e escala. A escalabilidade do Antropoceno é em si um problema: como lidar com uma época geológica que teria menos de cem anos, mas que se alastra com uma rapidez atordoante, cujas manifestações mal sabemos esquematizar? Em 2009, Johan Rockström e seus colegas propuseram a noção de *fronteiras planetárias*, um diagrama analisando as perturbações no sistema terrestre ocasionadas pelo impacto, nomeadamente, das sociedades industrializadas. Os autores sublinharam os perigos de ultrapassar os limites das nove fronteiras, ou melhor, do espaço que nomeiam “zona de operação segura” (ROCKSTRÖM *et alii*, 2009), uma vez que isso pode desencadear uma série de eventos climáticos imprevisíveis, abruptos e não-lineares. Quando o artigo foi publicado, duas das nove fronteiras já haviam sido transpostas; agora, só treze anos passados, o número subiu para cinco. Ao que parece, a “zona de operação segura” tem limites um tanto brandos...

As fronteiras planetárias são uma tentativa de resgatar a parte dura da ciência que as ciências sociais amoleceram no Antropoceno; de inventar métodos e fabricar instrumentos que nos permitam continuar vivendo de forma parecida, ou ao menos aprender aos poucos a viver de forma diferente. “O conceito de fronteiras planetárias apresenta um conjunto de nove fronteiras planetárias dentro das quais a humanidade pode continuar a desenvolver-se e prosperar por gerações”<sup>9</sup>, lê-se no site do Stockholm Resilience Center, uma instituição ligada à Universidade de Estocolmo bastante comprometida com a produção de pesquisas e práticas sensíveis à crise climática e suas conceitualizações básicas (por exemplo, a reconciliação dialética entre humanos e natureza, visto que a separação em blocos desagregados traz prejuízos a todos os ecossistemas), ao mesmo tempo em que mantém o diálogo com os interesses e o discurso característicos do capitalismo verde. *Resilience*, inclusive, seu conceito-chave, é utilizado em um contexto de empreendedorismo criativo e desenvolvimentista: “É sobre como humanos e natureza podem se utilizar de choques e perturbações, por exemplo uma crise financeira ou as mudanças climáticas,

---

<sup>9</sup> No original: “*The planetary boundaries concept presents a set of nine planetary boundaries within which humanity can continue to develop and thrive for generations to come*”. Disponível em: <https://www.stockholmresilience.org/research/planetary-boundaries.html>.



para estimular a renovação e o pensamento inovador”<sup>10</sup>. Este é um exemplo de como o Antropoceno pode ser conjugado para seduzir ao invés de alarmar, no sentido de alcançar uma linguagem *mainstream* capaz de atrair sujeitos tão diversos quanto investidores, ONGs, estudantes de engenharia ambiental e professores de biologia, associados em prol da manutenção dos modos de pensar para a modificação dos modos de fazer.

Ou seja: falar do Antropoceno é, antes e depois de tudo, falar realmente de *palavra*, de disputas discursivas, de qualidade narrativa. É inserir-se em um debate público sobre a propriedade e a eficácia de uma nomenclatura interdisciplinar, volátil e viscosa, que surge em um domínio específico do saber, o qual possui requisitos e procedimentos que lhe são próprios, mas que, ao mesmo tempo, lança mão de um radical que o obriga a reconectar-se com este elemento a ele tão estrangeiro: o *anthropos* e toda a sua carga antropomórfica. O fazer científico mesmo da geologia, que até então construía uma história da terra separada da história do ser humano — uma história feita de estratos e sedimentos puros, de uma natureza supostamente livre do reino pouco confiável das paixões —, vê-se contaminado pelos micróbios da política, enredado nas mesmas problemáticas de autoridade e autenticidade que as disciplinas ditas “subjetivas”. Devir-homem da pedra e devir-pedra do homem, como diz Latour (2020a). Devir-filosófico da geologia e devir-geológico da filosofia, poderíamos dizer em paralelo.

Falando em (geo)filosofia: o súbito deslocamento para o centro (ou um dos centros) do debate contemporâneo de um conceito de uma área que, a não ser para Deleuze e Guattari (1980), justamente, foi considerada pouco interessante por pensadores de outros campos é mais uma evidência da importância das histórias e dos nomes para a produção de pensamento. O Antropoceno é um problema, é uma problemática e é problemático — e é por isso que ele é interessante, porque para cada um que o utiliza ou deixa de utilizar ele representa um recorte privilegiado, cuja matéria de expressão revela uma tomada de posição, um *parti pris*, uma preocupação. Entre os conceitos críticos e assumidamente concorrentes ao Antropoceno, o mais proeminente é o Capitaloceno, elaborado pelos marxistas Andreas Malm e Jason Moore (2022); sua intenção ao propô-lo é apontar para a parcialidade, ou simples lapso, da decisão de imputar a uma espécie o que é claramente responsabilidade de um sistema político e seus modos de produção e consumo predatórios. Mas há

---

<sup>10</sup> No original: “It is about how humans and nature can use shocks and disturbances like a financial crisis or climate change to spur renewal and innovative thinking”. Disponível em: <https://www.stockholmresilience.org/research/research-news/2015-02-19-what-is-resilience.html>

tanta diversidade de projetos quanto há de objetivos, sejam eles assinalar lacunas à narrativa hegemônica, como os Black Anthropocenes de Kathryn Yusoff (2018), que sublinha o bilhão de Antropocenos negros antecessores a este alardeado pelas comunidades brancas, de repente em situação de perigo ambiental, mas que incutiram danos similares durante décadas a populações negras e indígenas sob o pretexto do progresso e da modernização; ou acrescentar narrativas às já estabelecidas, como o Chthuluceno, de Donna Haraway (2016a), que remete à temporalidade imanente das entidades ctônicas, dos seres tentaculares, micorrízicos e bacterianos, cujo trabalho coletivo é responsável pela realização de coisas que damos por prontas, tipo o ar da atmosfera e a umidade do solo. Aliás, quando a própria Haraway, juntamente a Anna Tsing, Scott Gilbert e outros, formulou, em uma conversa gravada<sup>11</sup> para a revista *Ethnos* em 2014, a noção de Plantationceno, sua intenção era precisamente a de produzir uma concomitância de histórias, e não uma concorrência. O regime da *plantation*, que subsiste todavia através do agronegócio, da monocultura, do desmatamento, de todo tipo de iniciativa que promove a homogeneização dos ambientes e dos corpos, representa um período de ausência de variedade também dos conceitos com os quais se *terraforma* (HARAWAY, 2016b). Essa gestão particular dos seres — sobretudo dos negros e negras escravizados e, depois, dos trabalhadores e trabalhadoras forçados —, pautada por uma lógica da uniformidade em série, opera igualmente no plano das ideias. É uma separação sócio-histórica das temporalidades que não se confirma no estrato geológico, mas que definitivamente o acompanha em paralelo; de todo modo, como argumenta Yusoff (2018), a *plantation* marca, literal e simbolicamente, os corpos negros, redistribuindo-os geograficamente à força. Para a autora, a ciência geográfica sempre foi política, em virtude de ser, desde o seu estabelecimento e em sua prática, uma “geofísica da raça”, uma disciplina de estratificação e formação racial (YUSOFF, 2018, p. 12).

Já para o antropólogo Dipesh Chakrabarty (2013), a terminologia do Antropoceno funciona por seu caráter contraditório, pela impossibilidade de se conter a experiência humana em um universal exatamente no momento em que “a humanidade” parece enfim reunida, ao redor de uma culpa e de um feito comuns. Se a responsabilidade pelas catástrofes climáticas não pode ser imputada à totalidade dos seres humanos — cujas marcas ou pegadas, além do próprio exercício dessa humanidade, são plurais e díspares entre si —, a distribuição sócio-geográfica de suas

---

<sup>11</sup> A publicação em revista da conversa, que ocorreu em 2016, está disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/00141844.2015.1105838>.

consequências é ainda menos equânime, e conseqüentemente a amplitude mesma da definição desse signo ontológico (cujo guarda-chuva está cheio de furos, ou não é grande o bastante) é posta em xeque. Os paradoxos do Antropoceno enquanto prisma teórico trazem consigo os paradoxos da própria modernidade, das vertentes clássicas da filosofia e da ciência, forçando-nos a repensá-las. Ele inaugura uma discussão sobre a estabilidade e a eficácia de categorias que acompanham o Ocidente desde a transição teórica operada por Descartes, entre elas esta de que falamos, a de *humano*. O humano do Humanismo, e depois do Iluminismo e das Revoluções, dos Estados-nação e da carta dos Direitos Humanos, é uma categoria plástica, que, ao contrário do que pretende, não está dada, não é pressuposta, tendo que ser reivindicada e conquistada — e cuja partilha está sempre em disputa. Seu enquadramento é restrito e obedece a certos marcos do reconhecimento (BUTLER, 2015a), sejam eles estéticos, científicos ou religiosos, mais ou menos abrangentes; ela só funciona, inclusive, a partir dessa operação dialética, daí as diversas demandas por reconhecimento implementadas pelos movimentos sociais e identitários ao longo do século XX.

Bruno Latour (2020a, p. 196-197) segue Chakrabarty quando, na quarta conferência de *Diante de Gaia*, diverte-se com a inviabilidade de acusar alguém pelos estragos cometidos no e em nome do Antropoceno: [q]uem se atreve a falar do humano em geral, sem levantar imediatamente mil protestos?”. Está claro que a “origem antrópica” (LATOURL, 2020a, p. 196-197) do aquecimento global é tanto antrópica quanto capitalista ou imperialista, no sentido de que é sintomática de sistemas políticos de dominação e apropriação de recursos, baseados no culto ao progresso exacerbado em detrimento dos ambientes e na natureza como princípio externo e portanto extraível. Modos de vida minoritários, de baixíssimo impacto ambiental, como os das populações autóctones, pouco ou nada contribuíram para o agravamento das condições dos ecossistemas terrestres; em paralelo, culpabilizar sujeitos explorados pelas consequências nefastas de um sistema que em pouco ou nada lhes beneficia — consequências das quais são, aliás, as vítimas primeiras — não produz muita coisa em termos de pensamento crítico. O agente desta nova fase geo-histórica está desintegrado: se o humano permanece unificado, é somente enquanto “uma simples entidade política virtual” (LATOURL, 2020a, p. 197), que diz a respeito a uma infinidade de seres distintos, cujos interesses são, no mais das vezes, contraditórios, e cujos territórios, tanto físicos quanto simbólicos, estão em disputa. Para Latour, portanto, apesar das suas armadilhas, o conceito de Antropoceno oferece uma ocasião poderosa de abandonar a Terra e começar a adentrar Gaia. Esta, teorizada por Lovelock (2016), Margulis (1999) e Stengers (2015), é revisitada pelo

filósofo na condição de *anti-terra*, ou a figura de resistência crítica ao projeto de Terra aventado pela modernidade: o de um gigantesco corpo inerte, que sofre acidentes involuntários em escalas geológicas, cuja temporalidade e cujo temperamento estão ontologicamente separados dos humanos. Gaia, por sua vez, é um complexo móvel que envolve diversos organismos e ambientes em interação, um ser ativo que fornece múltiplas condições de existência. Em oposição a uma natureza moderna, essência sobre a qual se agia, paisagem ao fundo, ou pior, mero recurso para a prosperidade da civilização, Gaia é um sistema agindo em cooperação, o emaranhamento de todas as consequências, previsíveis e imprevisíveis, das potências de agir (LATOUR, 2020a). “A verdadeira beleza do Antropoceno”, argumenta Latour,

[...] está em nos aproximar o máximo possível da *antropologia* e em tornar menos inverossímil a *comparação dos coletivos* afinal liberados da obrigação de se situarem todos em relação aos demais de acordo com o único esquema de natureza (singular) e culturas (plural): unidade de um lado, multiplicidade do outro. Enfim, a multiplicidade está em toda parte! (LATOUR, 2020a, p. 230).

É certo que o Antropoceno, tomado enquanto a época geopolítica da acentuação do desenvolvimentismo e conseqüentemente da catástrofe, fortalece e reporta-se a certas formas de mundificar: baseado em uma visão naturalista do universo, segundo a qual os organismos estão individuados, isolados e em competição em uma cadeia de dependência recíproca em que o humano figura no topo, ele privilegia condutas, estilos, conceitualizações e agências que, por entenderem a natureza como recurso explorável e/ou fato científico (em todo caso, externa aos sujeitos, cujos modos de uso e apropriação se subordinam ao imperativo capitalista da acumulação primitiva), restringem a emergência de *outras* formas de mundificar. Conseqüente a isso, uma das histórias que ele escora é a da criatividade, da solução tecnológica para a catástrofe, entendendo que nossa espécie é uma força geológica de responsabilidades planetárias. Ele pode, segundo vimos, servir para confirmar o estatuto dos seres humanos como gerentes ou CEOs da grande empresa que é o planeta; no entanto, antagonicamente, o que ele faz muito melhor — e aqui insisto na questão da qualidade narrativa — é problematizar qualquer axioma sobre a superioridade da espécie humana, qualquer asserção fácil quanto à grande ruptura cartesiana da qual se lamentava Berger (2021). Pois, afinal, o que nos refreia de divisar um fenômeno de comunicação no envio de proteína à célula ou na relação simbiótica entre vespas e orquídeas (DELEUZE e GUATTARI, 1980) são esquemas de pensamento que só sabem atribuí-lo ao tipo de linguagem onde se verifique a língua,

a presença de um signo dividido entre significado e significante. E o que nos impediria de pensar que a nossa expansão populacional (a qual chega, em fins de 2022, à marca de oito bilhões de pessoas<sup>12</sup>) assemelha-se ao tipo de descontrole, bastante comum em ratos, pombos e outros animais epidêmicos, observado em contextos de proliferação de recursos — sendo, obrigatoriamente, fruto do intuito calculado de um predador bem-sucedido — é toda uma tradição de práticas e epistemologias que mistificaram o esclarecimento, alçando a perspectiva humana ao centro da produção de mundo, e a produção de pensamento, ao ápice da ontologia. Voltando ao paradoxo apontado por Chakrabarty (2013) e Latour (2020a), o Antropoceno é, simultaneamente, a sustentação prolongada de um sistema político-ideológico que reside na afirmação de uma diferença ontológica e natural entre as esferas do humano e do não-humano — cujas práticas exploratórias, extrativistas e homogeneizantes nos trouxeram à situação atual de calamidade climática e transformação geológica — e a impossibilidade de manutenção desse mesmo sistema, a imprescindibilidade de sua descontinuação e a condição (ou condições, tanto pragmáticas quanto metafísicas) para a disseminação de alternativas.

Nessa seara, o mito da excepcionalidade humana que está na base do antropocentrismo — e também no tipo de relação predatória estabelecida *vis à vis* os ecossistemas terrestres e as outras espécies — sofre um golpe: ainda que tenhamos sido alçados a uma potência sobre-humana, rivalizando com placas tectônicas e vulcões enquanto agentes de interferência geológica, estamos, ao mesmo tempo, capturados por e situados em agenciamentos sobre os quais não temos ingerência, seja porque os ciclos de carbono e as consequências climáticas do aquecimento global já foram postos em prática e não podem ser revertidos, ou porque sequer concebemos como o faríamos consensualmente<sup>13</sup>. A nossa relação com o aquecimento global, sendo este um *hiperobjeto*, desafia o nosso entendimento iluminista do universo, questionando o entendimento de que seres humanos seriam os únicos a conferir significado e valor a fenômenos que podem ser estatisticamente medidos (MORTON, 2013). O aquecimento global *é* à nossa revelia; não é uma função ou categoria do nosso pensamento, não é a conclusão teórica de uma mente genial e não é a consequência lógica de um conjunto de ações específicas que pudessem ser divisíveis e estimáveis. Somos

---

<sup>12</sup> Ver: <https://news.un.org/pt/story/2022/11/1805342>.

<sup>13</sup> O desespero e a divergência interna da comunidade científica produzem propostas ousadas, caras e polêmicas tais como a “geoengenharia solar”, cujo objetivo é o de simplesmente desviar a luz solar através da emissão de partículas de material refletor na atmosfera e, assim, garantir o resfriamento imediato e irreversível do planeta. Ver: <https://www.newyorker.com/news/annals-of-a-warming-planet/dimming-the-sun-to-cool-the-planet-is-a-desperate-idea-yet-were-inching-toward-it>.

responsáveis por ele, mas não o controlamos; é justo dizer que o provocamos e agravamos, mas não o produzimos intencionalmente e, assim, não sabemos ao certo como combatê-lo. É com um misto de estranheza e familiaridade que nos vemos engolidos ou apreendidos por ele e sua *viscosidade*; que o experienciamos furtivamente, de forma pulverizada e *não-local*; que nos esforçamos para mapear seus efeitos silenciosos, cuja manifestação se dá *interobjetivamente*; que corremos para medir *escalas e temporalidades ondulares* que nos atravessam e ultrapassam sem possuir as ferramentas, nem teóricas nem técnicas, para tanto (MORTON, 2013)<sup>14</sup>. Misto de estranheza e familiaridade porque reconhecemos seus eventos e nomes, isto é, sabemos há séculos o que é uma enchente, um furacão, um terremoto, uma seca, uma onda de calor, uma queimada; e sabemos há menos tempo (mas já há certo tempo) o que é um derramamento de óleo, um episódio de chuva ácida, uma extinção em massa, um acidente nuclear, uma ameaça de bomba atômica, uma crise migratória, um escândalo de espionagem, uma rede social, uma compra de dados. Não obstante, a imprevisibilidade e a violência das ocorrências climáticas, que não mais se conectam aos ritmos do corpo terrestre, produzindo anomalias a exemplo da onda de calor na Antártida<sup>15</sup>, nos assusta, como também assusta, ou ao menos desestabiliza, as maneiras sutis e interescares com que agora interagimos com esses nomes: redes sociais também são redes de espionagem e máquinas de guerra (e podem ser usadas contra as democracias modernas); a compra de dados é, na realidade, uma forma que o capitalismo encontrou para que produzamos mais-valia em momentos de suposto lazer, e o óleo tornou-se um produto onisciente e aparentemente inescapável. (Se não está no nosso carro, porque não temos um, está no computador em que estamos escrevendo, que veio até nós de carro depois de ter vindo de barco e de avião — e isso quando não está em ambos, quer dizer, no nosso computador e no carro, que, neste caso, é do nosso amigo com quem pegamos carona para ir à aula no campus longínquo da Universidade, na qual discutimos as dimensões estéticas e políticas da decisão de dois ativistas do movimento Just Stop Oil de protestar contra as grandes empresas de petróleo jogando sopa de tomate em um quadro do Van Gogh.)<sup>16</sup> Não se pode *apontar* para o aquecimento global: ele não tem contorno, não está aqui nem ali e não se parece especificamente com isto nem com aquilo.

---

<sup>14</sup> Essas são as quatro propriedades primordiais dos hiperobjetos, elaboradas por Timothy Morton (2013) ao longo de seu estudo. Segundo o autor, já não é mais possível pensar em termos estruturalistas ou correlacionistas, ou seja, de partes que compõem um todo ou de produção de uma síntese que correlacione fenômenos contingentes.

<sup>15</sup> Ver: <https://pt.euronews.com/green/2022/04/18/a-estranha-onda-de-calor-na-antartida-em-marco-de-2022>.

<sup>16</sup> Ver: <https://www.npr.org/2022/10/15/1129322429/just-stop-oil-climate-activists-protest-van-gogh>.

Lembro-me do texto canônico de Stuart Hall, “A identidade cultural na pós-modernidade”, em que ele enumera os cinco descentramentos responsáveis pela “morte do sujeito moderno” (2006, p. 23): o pensamento marxista, por desfazer a noção de uma liberdade e de uma essência humanas individuais desconectadas das condições históricas e materiais que determinam os espaços e as potencialidades dos agentes; a emergência da psicanálise, por sua descoberta do inconsciente, deste elemento identitário que não é inato nem lúcido, mas processual e relativamente incontrolável; a linguística estrutural de Saussure, por aventar a hipótese de que não somos autores plenos das afirmações que fazemos; o trabalho filosófico de Foucault, por efetuar a genealogia do sujeito moderno, destacando a importância do poder disciplinar na determinação dos limites do corpo e da mente; e, por fim, a eclosão do feminismo enquanto movimento social e teórico, por sua contribuição crítica ao questionar os binarismos fundadores da modernidade, como o público e o privado, o *logos* e a *physis*, o masculino e o feminino. A essa lista de golpes, podemos acrescentar a corrente da biologia evolutiva que confere primazia à simbiose (MARGULIS, 1999; GILBERT *et alii*, 2012; GRIFFITHS, 2015; MCFALL-NGAI, 2017): se, em determinado momento, a constatação darwiniana de que os seres humanos são primos distante dos primatas fora humilhante, a noção de que são não tanto indivíduos especiais quanto agentes consubstanciados a outras espécies com quem co-evoluíram e de quem dependem para sobreviver — nominalmente as bactérias — deve soar, para alguns, quase insuportável. Igualmente, a desuniversalização das categorias de natureza e cultura e o questionamento da aplicabilidade da primeira nas análises sobre outros povos enquanto uma unidade singular com a qual todas as outras seriam comparáveis, empreendida durante anos por antropólogos como Eduardo Viveiros de Castro (1996; 2018; 2020) e Marilyn Strathern (2017), põem em xeque a totalidade da experiência sensível ocidental, para a qual o inconsciente freudiano e seus tabus absolutistas ainda servem de aglutinador global e trans-histórico de uma espécie de essência do funcionamento mental humano. Projetos que se inserem no que Edward Kohn (2007, p. 4) denomina “antropologia da vida”, um cruzamento entre áreas e disciplinas que se preocupa “com os efeitos de nossos emaranhamentos com outros tipos de seres vivos”, como os estudos das já citadas Haraway e Despret, mas também profissionais tão díspares quanto Marisol de la Cadena (2018), Anna Tsing (2015; 2017), João Paulo Lima Barreto (2013), Rob Wallace (2020) e Alex Blanchette (2020), para nomear alguns, diferentes interesses e pontos de vista etnográficos são costurados e mobilizados para tratar das forças econômicas, socioculturais e biológicas que sustentam os organismos em interação no estabelecimento de um território. Fazer

essa etnografia multiespécie significa questionar o *anthropos* enquanto sujeito pleno, ético e racional e pensar de que forma reconfigurá-lo a partir dos outros vivos com quem os seres humanos estão interligados — não só os animais e as plantas, mas também os patógenos. A antropologia e a etnografia, enquanto disciplinas, começam a prestar atenção às maneiras como a vida é feita e refeita a todo instante por todo tipo de ser e como qualquer ambiente depende de modos de relacionalidade, mesmo aqueles com entes microscópicos ou mudos.

Para Timothy Morton (2013, p. 16), que em *Hyperobjects* também apresenta a sua lista particular de grandes humilhadores — Copérnico, Darwin, Nietzsche, Derrida, Deleuze e Guattari, além dos mesmos Marx e Freud, pelo visto unanimidades —, os hiperobjetos “parecem levar esse trabalho de humilhação a um limite ainda mais extremo”, fazendo-nos perceber o verdadeiro significado da palavra<sup>17</sup>. A *Object-oriented-ontology* desloca o humano de sua “zona de operação segura” ao insistir que o ser não é tudo, ou que o ser de qualquer ser é tão profundo quanto o Ser de Heidegger (MORTON, 2013). A humilhação particular dos hiperobjetos dá-se por sua inegável agência sobre nós, que não cabe nas operações correlacionistas de explicação e estabelecimento das leis naturais e de “acesso ao real”; assim, eles nos obrigam a revisar os princípios antrópicos e conceder que a emergência da racionalidade, do que poderíamos chamar de uma mente humana, ocorre em meio ou graças à interação com conexões interobjetivas. Em contrapartida, eles nos convidam a *aterrar*, a reorientar-se na nova paisagem político-social redimensionando a importância do solo comum, da terra habitável, e aceitando a urgência de abandonar o modelo da globalização, como quis Latour (2020b). “O que o pensamento ecológico precisa fazer é tirar o humano do castigo ao colocá-lo de volta no chão”<sup>18</sup>, brinca Morton (2013, p. 18). Após duzentos anos de castigo em uma espécie de redoma de vidro ontológica, um retorno forçado ao solo faz-se necessário para proteger e se relacionar com ambientes específicos, com modos específicos de sistematizar a natureza e de habitar a terra, mais do que de salvar e manter estas abstrações no singular e em letra maiúscula, como potências transcendentais que excederiam e anulariam a variabilidade das precisões situacionais, do âmbito da convivência.

O sujeito também específico que é o *anthropos* é de fato “astralizado” (HARAWAY, 2016a): é um ente que só olha para os céus, para o plano das puras ideias, e engendra uma

---

<sup>17</sup> No original: “[...] *hyperobjects seem to push this work of humiliation to a yet more extreme limit*”.

<sup>18</sup> No original: “*What ecological thought must do, then, is unground the human by forcing it back onto the ground*”. Há um jogo de palavras difícil de traduzir do original, uma vez que “*ground*”, enquanto verbo, quer dizer “colocar de castigo” e, enquanto substantivo, quer dizer “chão”.



individualidade desconectada da materialidade, o que quer dizer da *terra*<sup>19</sup>, da coletividade de seres que tecem e fabricam o estado atual das coisas, os quais necessitam de cuidado. Para perceber o Chthuluceno, essa longa história dos seres subterrâneos e microbiais que corre paralelamente à nossa e da qual fazemos parte, cuja temporalidade tão profunda excede a marcação histórica de passado, presente e futuro, é preciso olhar para baixo. Se o Antropoceno antropocêntrico pensa no aquecimento global e em suas possíveis saídas em termos de sujeitos, de ações individuais e milagres tecnológicos, o Antropoceno multiespécie pensa em termos de alteridades significativas, cujas relações estabelecem as redes por meio das quais espécies companheiras<sup>20</sup> fazem-com “através da carne e do signo” (HARAWAY, 2021, p. 35), entendendo as consequências cósmicas e sociais de nossas intra e inter-ações com outros seres e ambientes. Considerar o Antropoceno um *evento*, um acontecimento de desdobramentos sócio-culturais, científicos, políticos e filosóficos variados, implica questionar quais são os parceiros, muitas vezes agenciados violentamente pelos humanos, que o protagonizam. Quais são os outros seres, antes à margem do nosso interesse epistemológico, a quem agora conferimos protagonismo político e estético? Quais espécies em particular provocam a nossa sensibilidade, quais julgamos dignas de proteção e cuidado e que tipos de proteção estamos acostumados e dispostos a oferecer e a inventar?

Opor narrativas ricas a narrativas pobres, ou *life stories* a *kill stories* (LE GUIN, 2021b), envolve trazer a ficção para campo, sobretudo no que tange ao seu elemento especulativo. A ficção científica e o feminismo especulativo, em sua nomenclatura anglófona, unem-se às *string figures*, as figuras feitas no jogo da cama de gato, na grande sigla SF de Donna Haraway (2016b), uma conjunção de práticas, pesquisas e pedagogias que exemplifica os empenhos múltiplos e coletivos em recusar um futuro inevitável de consumo aceleracionista até a implosão. O “gesto especulativo”, um grito por vezes “desesperado”, por outras “bem-humorado”, representa, para Émilie Hache (2015, p. 2), uma porta aberta dando a ver futuros que a linguagem do poder — a

---

<sup>19</sup> Ao longo deste trabalho, usarei os termos *terra* e *mundo*, os quais designam, respectivamente, a matéria ou o substrato que forma tanto o que entendemos por chão quanto o que entendemos por planeta e a sustentação (prática, política, simbólica) de formas de vida e de habitação. Segundo Deleuze e Guattari (1980), a Terra em maiúscula é a “eterna desterritorializada”, uma materialidade imanente de variação contínua que de algum modo toma forma ou é povoada; já o mundo é a ambientalidade, as maneiras de apreensão e afetação que acompanham cada coisa existente. Devo a clareza sobre essas especificidades de sentido aos meus professores da APPH, Fernando Silva e Silva e André Araújo.

<sup>20</sup> O conceito aventado por Haraway é bastante mais amplo do que o de “animal de companhia”, contemplando todos os seres orgânicos — desde o arroz até as bactérias da flora intestinal — essenciais para a produção e manutenção da vida na terra tal como a (re)conhecemos: “é uma composição em quatro partes, em que coconstituição, finitude, impureza e complexidade são o que há” (HARAWAY, 2021, p. 24).

linguagem dos homens brancos do Norte global — simplesmente não é capaz de contemplar. Há uma dureza semântica inerente aos sistemas de pensamento que se confundem com o pensamento ele próprio, a uma conceitualização da história e da filosofia cuja linearidade se confunde com o espírito da própria história e da própria filosofia. Os modos de identificação (DESCOLA, 2017), isto é, as maneiras como os entes estabelecem proximidade e ligações, vendo-se como pertencentes a um mesmo domínio, ou fora de um domínio e outro — enfim, como estruturam noções de pertencimento —, dispõem os limites do que aparece como “real” e experimentável, e aqui reside a importância particular do estético enquanto regime político de ordenação do sensível. O modelo antropológico aventado por Descola (2005) demonstra como os dispositivos semânticos utilizados pela antropologia proporcionam, quando esta encara os limites da própria descrição (sejam eles eurocêntricos, antropocêntricos, masculinistas, heteronormativos etc.), o contato com e o reconhecimento de outras maneiras de habitar o mundo, outras *mundificações*. Isso permite a emergência de organizações sóciodiscursivas para além dos domínios ontológicos estabelecidos pelo binômio natureza vs. cultura, além da ratificação de que “o futuro não é um simples prolongamento linear do presente”, mas carrega “possibilidades inéditas”<sup>21</sup> de habitabilidade e simbolização (DESCOLA, 2017, p. 27). É preciso, para tanto, imaginar pragmaticamente, algo que os mecanismos da ficção sabem engendrar.

Em seu artigo “A literatura como antropologia especulativa”, Alexandre Nodari (2015), leitor contumaz de Lévi-Strauss e Viveiros de Castro, retoma o panorama teórico do perspectivismo para defender a afinidade estrutural entre antropologia e literatura e a primazia do procedimento de obliquação oportunizado pelo modo da ficção — o “como se” que entrecruza o eu-sujeito, ou “eu-aqui” (NODARI, 2015, p. 79), e o eu-objeto, revelando, assim, a condição dêitica de qualquer posição autoral e a variação contínua entre posicionamentos, sejam reais ou imaginários, do ego. Ele argumenta que os textos literários, ao oferecerem a experiência de existências outras, permitindo que delas se participe de maneira subjetiva, criam encontros entre mundos, fazendo-os colidirem, interligarem-se, transformarem-se mutuamente; nesse sentido, toda literatura seria um exercício, ou gesto, de especulação. Se a leitura é esse entrecruzamento entre fazer o mundo consistir e desconsisti-lo para dar chance a outros mundos descobertos, ela constitui uma “prática ético-política (ou ecológica)”; se nada vem sem o seu mundo, se as coisas vêm à existência porque

---

<sup>21</sup> No original, “[...] *el futuro no es una simple prolongación lineal del presente, sino que contiene posibilidades inauditas [...]*”.

todo um mundo lhes carrega e dá suporte, então é preciso entender qual é a mundificação entrelaçada que produz uma certa existência. De que mundo cuida essa existência? Qual mundo essa existência faz seguir existindo? E de que mundo ela depende — qual faz que *ela* siga existindo? É realmente *todo um mundo* que se perde com o desaparecimento de uma espécie, e é essa comoção que permite que se sinta a fundo a afirmação de Juliana Fausto (2020, p. 284): “Cada extinção [...] é um evento triste, que diminui a potência de tantos que compõem e fazem mundo de serem afetados, que diminui a potência do próprio universo, jamais afetado do mesmo modo novamente”.

A filósofa e etnóloga belga Vinciane Despret, que constantemente faz cama de gato e passa adiante figuras com Haraway, Hache e Le Guin, vai também buscar na especulação o caminho para produzir uma ecologia de práticas (STENGERS, 2021) mais justa e interessante para as ciências. Em *O que diriam os animais?*, lançado no Brasil em 2021, ela provoca a comunidade científica — e intelectual como um todo — a “fazer boas perguntas” aos bichos com quem trabalhamos e produzimos conhecimento. Quando o que se conta e redige sobre eles são histórias de ininteligibilidade, hipóteses detalhistas sobre um universo ilógico e por isso inferior, então isso é um forte indício de que as inquirições eram, de início, limitadas. Para Despret, tempos de desastre, extinção e precariedade generalizada demandam invenção e transformação, conduzindo-nos a fabricar novos e mais profundos laços com quem nos rodeia. A ecologia enquanto descrição estável de processos isolados dá lugar a uma *cosmoecologia*, dimensão que une os destinos entrelaçados dos animais humanos e não-humanos sob a ótica de uma exigência pragmática de cuidado recíproco. Em seu livro mais recente, *Autobiografia de um polvo* (2022), Despret se aventura no exercício especulativo de uma espécie de etologia theoroantropomórfica, estabelecendo um diálogo direto com Ursula Le Guin e com a therolinguística, disciplina responsável pelo estudo das escrituras animais introduzida no conto *A autora das sementes de acácia* (LE GUIN, 2021a). Misturando referências reais com referências inventadas, o livro procura antecipar algumas aventuras científicas com as quais os cientistas poderiam vir a se deparar se os compromissos das ciências forem se aproximando de um fazer falar a “poesia do real”<sup>22</sup>. A literatura é, de acordo com Despret, uma maneira de nos tornar sensíveis aos mundos futuros, mundos que interferem uns nos

---

<sup>22</sup> Expressão utilizada por Despret em entrevista de 2021 à Radio France. Disponível em: <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/la-grande-table-idees/plaidoyer-pour-une-poesie-animale-avec-vinciane-despret-1271608>.

outros por meio da tradução<sup>23</sup> de linguagens e funções simbólicas distintas: há um regime sensível das coisas ao qual somos chamados a agir, e a ficção é uma das modalidades que conjuga esse chamado, através da primazia conferida à imaginação.

O resgate de uma compreensão *immanentista* do mundo, segundo a nomenclatura de Deleuze e Guattari (1980), permite que se abandone os vícios teleológicos da filosofia clássica e se desconstrua o mito de uma natureza no singular, desprovida de agência e fadada a uma continuidade intransponível no interior dos sistemas sociais pré-estabelecidos. É precisamente a essa ampliação da ideia de mundo, considerando o substrato afetivo (DELEUZE e GUATTARI, 1980) a ser potencialmente extraído de processos de codificação não-linguísticos, que se propõem escritos como *Le parti pris des animaux* e *Le versant animal*, de Jean-Christophe Bailly. O poeta e ensaísta francês dedica-se a buscar não só *nos* animais, mas *com* eles, as condições e o discernimento de outra forma de estar não só *no* mundo, mas *com* ele. A afetação e o envolvimento com uma forma literária têm um futuro (um devir, para mantermos a gramática deleuziana) em nós mesmos, na nossa própria existência, e Bailly vê nos gestos animais — em seu universo “de prazeres e medos” (BAILLY, 2013, p. 17), de curiosidades e esperas, de silêncios e povoamentos (*peuplements*) — ensinamentos reais, capazes de provocar a escrita de verdadeiras heterotopias. A missão do conjunto recente da sua obra, anunciada no prefácio de *Le versant animal*, de 2007, é atravessar fronteiras, tanto as que limitam o escopo do poema e da literatura em geral, quanto as que fixam o território do *anthropos*, separando-o ontologicamente do “resto” dos seres a partir da essencialização de determinadas características. Oscilando entre poesia prosaica e prosa poética, as coletâneas de escritos de Bailly ponderam acerca dos paradigmas que definiram a humanidade — a racionalidade, a linguagem, a liberdade — e os deslocamentos desses mesmos paradigmas, ofertados pela observação da vida animal.

Não à toa, portanto, diversas áreas do conhecimento — mesmo as mais comprometidas com o pensamento bifurcado, como a geologia e a biologia —, começam a imbuir-se de literatura, a lançar mão de dispositivos da prática ficcional que lhes permitam reativar uma cosmologia que questione a primazia do fato sobre a possibilidade, que se abra para um universo pluralista inquieto, um *pluriverso* (JAMES, 2017) no qual nenhum postulado possa ocupar o centro primevo. Por

---

<sup>23</sup> A palavra “tradução”, tanto para Despret (2021; 2022) quanto para mim quando a utilizo aqui neste texto, remete menos ao seu sentido clássico e mais ao sentido atribuído por Eduardo Viveiros de Castro (2018) ao desenvolver o “método da equívocação controlada”: não se trata, nesse caso, de traduzir adequadamente um termo ao outro, mas de operar um duplo movimento de comparações dentro de cada universo de sentidos possíveis a que cada termo induz.

“prática ficcional”, aqui e ao longo deste trabalho, refiro-me à contação de histórias, ao exercício de ficcionalizar, de construir uma narrativa com um “algo a mais”, seja ela pautada ou não por um acontecimento declaradamente verídico. Quando Nastassja Martin recebe o que chama de “o beijo do urso” (MARTIN, 2021, p. 16), uma mordida que quase tira a sua vida e a deixa desfigurada, ela precisa mergulhar na perspectiva animista e buscar esquemas de significação em substanciações não-teleológicas para poder dar conta dos desdobramentos imprevisíveis de tal encontro. O que a ciência ocidental lhe oferece, aí incluída a psicanálise, é uma série de procedimentos dolorosos e insensíveis, numa disputa por superioridade, crédito e razão, que falha em perceber as potencialidades difusas da transformação vivida por Martin, as quais escapam aos limites bastante duros, estabelecidos pelo idealismo transcendental de que somos herdeiros, entre modos de existência legítimos e ilegítimos, passíveis de luto — e, assim, de cuidado — e indignos de zelo e dedicação. *Escute as feras* é uma obra híbrida de autoficção e de estudo antropológico, um ensaio sobre a insuficiência da nossa metafísica quando ela se resume a achatar o mundo, torná-lo *raso*, ao invés de procurar *espessá-lo* (JAMES, 2017). Paralelamente, ao escrever seu tratado filosófico sobre o que nomeia “crise de sensibilidade”, a um só tempo causa e sintoma da crise ecológica, Baptiste Morizot (2020) vai buscar no alto do Col de la Bataille a perspectiva de viventes que compõem um mundo compartilhado e suas artes particulares de comunicação, processo que ele narra como um relato de viagem. O empobrecimento das nossas percepções e sensibilidades, das formas de atenção e abertura a outros seres e da qualidade de relações que tecemos com eles, está intimamente ligado às limitações do vocabulário filosófico ocidental, rico em dispositivos classificatórios, mas privado de variedade heterogênea e qualitativa quando se trata de descrever os tipos de afetos entre humanos, outros-que-humanos e seus ambientes.

Essa premência de se pensar em novas possibilidades de mundo através do aprendizado com outras formas de existência é, ao meu ver, perceptível enquanto tendência atual e transnacional, cuja expressão se dá proficuamente nas “ciências subversivas” (MORIZOT, 2020), que se valem dos espaços limítrofes da escrita para reformular uma natureza abundante em interlocuções e sentidos, mas também enquanto tema urgente da elaboração literária. Da palestra *A vida dos animais*, que Coetzee oferece à sua personagem Elizabeth Costello, até os best-sellers de divulgação científica de Stefano Mancuso, *Revolução das plantas*, *A planta do mundo* e *A incrível viagem das plantas*, ou de Merlin Sheldrake, *A trama da vida*; passando por romances de sucesso crítico, por exemplo *Sobre os ossos dos mortos*, de Olga Tokarczuk, *A Vegetariana*, de

Han Kang, *O totem do lobo*, de Jiang Rong, e produções brasileiras, como *Ficções amazônicas*, de Aparecida Vilaça e Francisco Gaspar Vilaça, *Deus das avencas*, de Daniel Galera, e *O desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos yanomami*, de Hanna Limulja; até obras de conversa e co-escrita, que misturam ficção, antropologia e testemunho, ao estilo de *A queda do Céu*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert, e *Tout seul Khaled*, de Claude Mouchard e Khaled Mahjoub Mansour — tudo isso para além dos muitos nomes anteriormente citados —, não faltam escritos que reterritorializam o conhecimento sobre a natureza, os vínculos interespecies e a própria linguagem. “Tendência” é uma palavra que soa leviana, mas, neste caso, permito-me utilizá-la por se tratar de um fenômeno notório e contabilizável, o qual corresponde a uma preocupação e um anseio legítimos e suficientemente difundidos nos últimos anos. Talvez “direcionamento” seja um termo mais interessante por conjugar o (re)direcionar-se às existências ameaçadas e/ou menosprezadas, que é tanto dos sentidos (do olhar, da escuta) quanto das artes da atenção.

Sobre o que é este trabalho, afinal? É sobre o Antropoceno, enquanto hiperobjeto e regime estético, e é sobre a questão animal. A “questão”, aqui, toma a forma de uma pergunta e de um problema, não exatamente a serem respondidos ou resolvidos, senão a serem elaborados, cuidados — a serem *acompanhados*, no sentido de Haraway (2016b): o “*staying*” de *Staying with the trouble*, que remete a todo o universo semântico no qual cabem “acompanhar”, “habitar”, “seguir”, “permanecer”, “viver” e “ficar”. Não vou propor novas definições para “animal” ou “animalidade”, signos ambíguos que abrangem a um só tempo uma totalidade global (um reino biológico que se distingue por suas apetências e características comuns) e um dos pólos do dualismo que divide essa mesma totalidade (a imensa variedade de espécies que é definida pelo que não é, quer dizer, por ser qualquer uma *menos* a humana). Mas vou tentar entender que práticas essas palavras permitem e incitam, se resistem a deformações contínuas, quais são suas consequências profundas — o que estou dizendo a cada vez que as digo. “Para teóricas feministas, quem e o que está no mundo é precisamente o que está em jogo” (HARAWAY, 2021, p. 17). Assim que, quando essas palavras, inseridas em uma tradição compromissada com tipologias deterministas, aparecerem neste texto, não será de forma inocente. Há proposições recentes menos violentas, bastante utilizadas no campo dos Estudos Animais, como “não-humanos” ou “outro-que-humanos”. Eu particularmente gosto muito de “bichos”, ainda que seja, teoricamente, um sinônimo próximo de “animais” e, alegadamente, tão marcado quanto. Gosto de “bichos” porque é sonoro e vulgar e, portanto, possui a potencialidade da reversão, de ter sua carga negativa distorcida e de ser reapropriado enquanto

um termo afetivo — a exemplo do que fez o movimento feminista com “puta” e “vadia” e a comunidade LGBTQIA+ com “viado” e “bicha” (que, aliás, vem do francês “*biche*” e quer dizer “veado”). “Bicho” é uma variação de “besta”, que vem do latim “*bestia*” ou “*bestius*”, mesma origem etimológica do seu equivalente francês, “*bête*”, com quem também compartilha o duplo sentido de uma animalidade transfigurada em imbecilidade. Os três franceses sobre os quais me debrucei fazem uso de “*bêtes*” quando o mistério do encontro interespecie não cabe na terminologia fundacionista de “*animaux*” e parece, portanto, precisar de um pouco de literatura.

“Por que olhar para os animais?” não é exatamente a minha indagação, senão “por que olhar para a forma como Jean-Christophe Bailly, Baptiste Morizot e Vinciane Despret olham para os animais?”. Ou, num escopo mais amplo, “por que este olhar de outras formas para os animais abre caminho para ontologias mais criativas e menos nocivas, por que ele é imperativo neste momento em que o chão das nossas bases filosóficas se abre sob nossos pés e por que ele se configura a partir dos dispositivos da ficcionalização?”. Sempre estive às voltas com a hipótese de que a literatura *faz coisas*, e agora Donna Haraway me oferece uma validação:

Importa quais matérias usamos para pensar em outras matérias; quais histórias contamos para contar outras histórias; importa quais nós atam nós, quais pensamentos pensam pensamentos, quais descrições descrevem descrições, quais vínculos vinculam vínculos. Importa quais histórias fazem mundos, quais mundos fazem histórias.<sup>24</sup> (HARAWAY, 2016b, p. 12).

Importa o material semiótico que dá expressividade a determinadas histórias, importam as histórias que sustentamos e as que descontinuamos, conforme veremos com Deleuze e Guattari (1980) e outros companheiros. Este trabalho disserta (posto que é, literalmente, uma dissertação) sobre o que acontece quando se olha de outras formas para os animais, o que acontece quando se contam outras histórias sobre olhar para os animais e o que acontece com a ciência e a filosofia quando elas tomam emprestado às narrativas ficcionais e literárias esta forma hesitante de olhar para os animais: não mais enquanto objetos passivos de uma observação analítica, a paisagem muda de uma contemplação solitária, mas enquanto seres surpreendentes, agentes com quem inter e intra-gimos na produção de mundo(s) e cujas cosmopolíticas têm muito a nos ensinar em momentos de precariedade extrema e de perda de territórios.

---

<sup>24</sup> No original: “*It matters what matters we use to think other matters with; it matters what stories we tell to tell other stories with; it matters what knots knot knots, what thoughts think thoughts, what descriptions describe descriptions, what ties tie ties. It matters what stories make worlds, what worlds make stories*”.

De acordo com Timothy Clark (2019), não pode haver um único Antropoceno — e eu estou de acordo com ele. Para que mantenha sua eficácia enquanto terminologia de revisão histórica, ele deve manter seu caráter “plural, disperso e cheio de contradições” (CLARK, 2019, p. 53)<sup>25</sup>. Parafrazeando o meme, a crise (climática) é também estética. Melhor dizendo, o Antropoceno é também estético, e isso tanto no sentido da arte quanto no sentido da sensibilidade, porque, por um lado, a ecocrítica já está reelaborando possíveis papéis para a literatura frente aos desafios impostos pela nova ordem social e, por outro, a viscosidade e a magnitude temporal e escalar do Antropoceno nos impedem de produzir um entendimento sintático a seu respeito — daí que nossa experiência antropocênica seja, eminentemente, estética. Clark (2019) argumenta que, em vista disso, a *sensibilização* continua sendo um dos compromissos óbvios das artes; no contexto atual, um dos desafios esperados parece ser a “tradução escalar”, isto é, a difícil tarefa de fazer sentir, ou de bem representar, na escala humana, as materializações fugidias de eventos e processos geobiológicos cujas causas e consequências excedem e escapam em muito não só a nossa capacidade de compreensão, mas o alcance do nosso envolvimento. A preocupação da crítica e de uma obra de arte que se queira ecologicamente engajada deveria ser, portanto, com a construção de um discurso estético complexo e multiescalar, que abarque a heterogeneidade de agentes que compõem os muitos mundos do Antropoceno, e talvez até mesmo questione a noção de agência ou a que seres ela é concedida. Estender esse mesmo termo, “agência” — ou “subjetividade”, “sujeito” e os demais que, tradicionalmente, são comunicados a partir de uma assimilação específica do que é o humano (MOL, 2021) —, a outros existentes (a poluição do ar, a acumulação de lixo, os vírus, os porcos, os líquens) pode, por si só, soar como uma espécie de antropomorfismo, o vício dualista de fazer caber, nos nossos quadros de reconhecimento, aquilo que estava fora dele. Porém, parece-me que não há respostas simples face ao problema de acomodar a memória persistente de categorias tão basilares nesta época de “virada metafísica” e novos modos de existência (LATOURE, 2019). Abandoná-las completamente também poderia recair em outro tipo de antropomorfismo: o de presumir que certas ideias ou conjuntos de sensações são exclusivos dos humanos<sup>26</sup>.

Enquanto instituição, a literatura, desde seu regime mimético (RANCIÈRE, 2015), valeu-se da natureza como fonte de inspiração, simbologia que talvez tenha encontrado seu apogeu no

---

<sup>25</sup> No original: “[...] *plural, dispersed, and full of contradictions*”.

<sup>26</sup> Essa questão do pavor científico ao antropomorfismo — que é, na realidade, uma faca de dois gumes — será melhor explorada no terceiro capítulo, com o auxílio de Vinciane Despret (2021).



arcadismo e em slogans ao estilo *fugere urbem e locus amoenus*. Tal formulação da paisagem como algo relativamente familiar e inerte, separado do *socius* e portanto autêntico, puro, confiável, poderia até soar razoável durante o estabelecimento da agricultura e dos métodos sedentaristas — em anos, digamos, sólidos do Holoceno, quando Wordsworth ou Tomás Antônio Gonzaga podiam sair ao quintal e esperar que a próxima primavera lhes trouxesse flores ainda mais belas para serem transformadas em matéria poética. No entanto, tal conjuntura já não condiz com a realidade de uma época em que as crises de biodiversidade transformaram as relações com as estações e com os fenômenos do clima em picos de angústia e estupor — e isso depois da intensa metropolização da população a nível internacional e a constante tendência migracional para grandes centros urbanos, que afastaram progressivamente os humanos de uma convivência próxima, não-exótica ou higienizada com as florestas, rios, montanhas, campos e bichos. Esse é só um exemplo das maneiras pelas quais certos elementos do regime estético das artes (RANCIÈRE, 2015) têm suas disposições rearranjadas no Antropoceno. Nodari (2015) também imputa a crise das humanidades a esta grande crise do humano: “as ciências *do* homem (as *antropologias*) têm como um dos seus desafios converterem-se em *humanidades*, isto é, especular sobre as definições de homem e mundo, descobrindo outras humanidades e mundos” (NODARI, 2015, p. 75). É toda uma coluna de dominós que começa a cair, pois a crise do humano ocorre em paralelo à crise da *natureza*, na medida em que se conjuga na, ou é propelida pela, crise mesma da *bifurcação* (WHITEHEAD, 1994)<sup>27</sup> entre o domínio da mente humana e o dos fenômenos que ela observa e classifica. Daí a relevância da qualidade narrativa, da maneira como narramos um conceito, uma história, uma perspectiva, e da especulação no trabalho de (re)invenção de nomes, nomes que muitas vezes se referem a criaturas com as quais só podemos ter vínculos incompletos, ou *diplomáticos* (MORIZOT, 2016); com as quais entramos em aliança ou conflito em um “entre”.

Se, conforme sugere Rancière (2010) em seu artigo *O efeito de realidade e a política da ficção*, o desenvolvimento da democracia enquanto sistema político de presunção de igualdade entre as almas da elite e das classes baixas está intimamente ligado à aparição de eventos insignificantes, de sensações ordinárias e até mesmo da descrição de coisas cotidianas e chulas (como relógios e o esgoto) nos textos literários, então, com a convocação de um novo comum

---

<sup>27</sup> A problematização do conceito de natureza bifurcada (esta natureza externa que está sistematizada nos *Principia* de Isaac Newton) será mais aprofundada no terceiro capítulo, a partir da filosofia processual de Whitehead (1994; 2006) e Stengers (2015; 2017; 2021). O que interessa, por enquanto, é que se trata, justamente, de um *conceito*, historicamente situado na modernidade — e, conforme sugere Latour (1994), haveria outros melhores.

ocasionada pela chegada do Antropoceno, ou com a *demonstração de um dano* (RANCIÈRE, 2007) pela ineficácia daquela promessa de isonomia quando alargada a *outros* humanos e entes, os termos da *partilha do sensível* são redefinidos, ampliando os modos de ver e dizer, o que se vê e o que se pode dizer sobre o que é visto (RANCIÈRE, 2015). Árvores começam a aparecer sob a forma de devires, e não cenário inanimado; cachorros, vacas e ovelhas, sob a forma de espécies companheiras, e não *pets* puramente edípicos; plantas, sob a forma de interlocutoras, e não a homogeneidade muda do verde<sup>28</sup>. Conforme venho argumentando, um regime estético designa também a relação entre o mundo que nos serve de referência e os mundos alternativos, com os quais entramos em contato através da experimentação e da especulação criativa; isso significa que ele é, em si, uma organização distributiva da capacidade de experiência sensível, do que está dado, espacial e temporalmente, como afecção passível de ser experienciada. Ainda que o Antropoceno anuncie esta crise de sensibilidade a que se refere Morizot (2020), ou configure uma de suas expressões mais drásticas, ele oferta, simultaneamente, a ocasião e os caminhos para uma outra reivindicação político-poética. Esta se parece bem mais com a construção de um regime de pensamento que reorienta a disposição, as potências e as exigências do “comum” do que com a proposição de compromissos ativistas claros; parece-se mais com a defesa de uma cosmopoética (TOUAM BONA, 2020) que preste atenção àquilo que anteriormente era descartado — no caso, os pontos de vista de animais, plantas e outros existentes — do que de um conjunto de dogmas ou axiomas cuja consequência lógica e causal seria o aprimoramento das condições de existência. Melhor dizendo, os seus *pontos de vida*, conforme propõe Emanuele Coccia (2018, p. 25): “todo conhecimento cósmico é *um ponto de vida* (e não apenas um ponto de vista), toda verdade é o mundo no espaço de mediação do vivente”.

Como fazer literatura, filosofia e ciência sem Humano e sem Natureza? Na medida em que o discurso estético pressupõe e concede um juízo de valor às coisas — seja a noção de sublime de Schiller, do belo de Kant ou da causalidade de Aristóteles — organizado em torno de uma ideia de humanidade, pode-se admitir que o Antropoceno requer a revisão desses parâmetros e, possivelmente, o aparecimento de novos. Mark Bould (2021), em *Anthropocene Unconscious*, argumenta que o Antropoceno forja um novo tipo de inconsciente e de produção cultural, em que

---

<sup>28</sup> As referências implícitas (e agora explicitadas) dessa exemplificação são o romance *A vegetariana*, de Han Kang; o livro de poemas *Mugido*, de Marília Floôr Kosby; a obra *Manifesto das espécies companheiras*, de Donna Haraway, e o poema *Les coquelicots*, de Emmanuel Hocquard, em que ele escreve “para” as papoulas nos dois sentidos da preposição: em benefício delas e em direção a elas.

a experiência avassaladora e fugidia da crise climática se torna protagonista, mesmo quando não é tematizada. E o pensamento ambiental, conforme afirma o professor e pesquisador Fernando Silva e Silva<sup>29</sup>, segue em busca de uma “filosofia ambiental desnaturada”, de uma metafísica pós-natureza, ou que não se organize em torno desta enquanto signo ímpar. De todo modo, a multiplicidade de conceitos e perspectivas é o que possibilita dar condições de consistência e prolongamento aos variados mundos e naturezas, os quais também tomam variadas noções de “mundo” e de “natureza” para se sustentar. Não acho que seja interessante falar em um “bom Antropoceno”, ao contrário de alguns nórdicos e americanos que conhecemos no início desta introdução; entendo, porém, que as narrativas que compõem o Antropoceno são plurais e não-lineares e que, assim sendo, há aquelas que se empenham em “forçar poeticamente a gramática” (DESPRET apud MORIZOT, 2021, p. 16), em convocar a imaginação para tecer e praticar um Antropoceno menos terrível, no qual possamos cultivar conjuntamente nomes por vir, épocas por vir. Afinal, “[u]m conceito só é tão bom quanto o cuidado com o qual é lançado ao mundo”<sup>30</sup> (MORTON e BOYER, 2020, p. 1).

Elizabeth DeLoughrey abre seu livro *Allegories of the Anthropocene* (2019) questionando o imaginário cultural branco dominante nas discussões acadêmicas sobre o termo, assinalando o léxico discursivo que insiste no elemento inédito e insólito da crise, ao invés de atentar para a continuidade da precariedade e dos desastres no Sul global, decorrências diretas do colonialismo e do capitalismo extrativista. Ailton Krenak, em *Ideias para adiar o fim do mundo* (2019), também nos lembra de que certos povos já viveram seus fins de mundo, ou já tiveram seus mundos violentamente reduzidos. O “nós”, portanto, a que me refiro quando falo do humano, este mesmo humano que se surpreende com as limitações dos seus modos de vida e de pensamento, é uma compreensão particular do humano, delimitada e difundida pelo aparato teórico da filosofia moderna e da antropologia do século XX como um universal. Mol (2021, p. 2) define o excepcionalismo humano — a crença de que “‘o humano’ é um tipo especialmente merecedor de criatura” — sob o prisma de um *continuum* teórico:

---

<sup>29</sup> Fernando Silva e Silva é professor e co-fundador da Associação de Práticas e Pesquisas em Humanidades (APPH), instituição de ensino multidisciplinar de Porto Alegre que oferece cursos online. Entre eles está “Mundos em Desaparecimento”, ministrado por Fernando e no qual ele apresentou alguns dos argumentos de sua tese de doutorado em Filosofia, defendida em 2022 na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

<sup>30</sup> No original: “A concept is only ever as good as the care with which it is put into the world”.

A minha preocupação é a seguinte: os repertórios teóricos dos quais as ciências sociais e humanas se valem foram elaborados em relação a ideais humanistas, tais como buscar libertar-se de lordes feudais, proteger seres humanos da alienação ou sonhar com arranjos políticos pacíficos. Ao longo do último século, acadêmicos têm falado em prol da dignidade humana, argumentado contra os modos pelos quais os processos industriais usam pessoas como recursos, insistido que cobaias humanas não sejam tratadas como objetos estúpidos em pesquisas de laboratório e defendido a racionalidade e o processo equitativo em resposta a guerras em que milhões foram mortos. Repetidas vezes, foi dito que humanos merecem mais respeito do que muitos foram — e são — agraciados. No entanto, como os direitos humanos foram, ao menos em teoria, concedidos a toda a humanidade, humanos foram, de novo em teoria, desenredados do resto do mundo. Sua habilidade de pensar e de falar, ou ao menos essa era a ideia, os diferenciava<sup>31</sup>. (MOL, 2021, p. 2).

Com tudo isso quero dizer que, evidentemente, as preocupações aqui compartilhadas, quando formuladas sob a ótica da surpresa e da mudança, dizem respeito a um recorte sócio-histórico, um repertório filosófico específico cuja genealogia é bem mais arbórea do que rizomática (DELEUZE e GUATTARI, 1980) e que alude ao meu próprio espaço de privilégio. O problema, repito, é que o modelo de pensamento em questão se confundiu com o pensamento *tout court*, com o pensamento ele próprio enquanto faculdade ou propriedade evolutiva de natureza linear. É por isso que ensaiar outras cosmopoéticas para o Antropoceno se faz urgente, para que se divise mais maneiras de se relacionar com os entes da terra — alguns que, inclusive, por não terem a visão como sentido privilegiado, interagem por outras vias com os ambientes, a exemplo dos cogumelos matsutake de Anna Tsing (2015), cuja paisagem é formada num quarteto de cordas, numa conjunção especial entre fungos, carvalhos, pinheiros e lenhadores. Visto que cada configuração estética indica *pistas a seguir* (MACÉ, 2011a), engajando comportamentos, práticas e valores e (des)continuando nosso processo de individuação, experimentar, mesmo que brevemente, o estilo de ser de outras criaturas — um pássaro, um rio, uma ilha de lixo —, nos desloca de nós mesmos, encaminhando-nos à despossessão e perturbando, rápida ou prolongadamente, a nossa pretensa estabilidade identitária e a sequencialidade entre presente e futuro. Para citar Touam Bona (2020,

---

<sup>31</sup> No original: “*Here is my concern: the theoretical repertoires that contemporary social sciences and humanities draw on were pasted together in relation to humanist ideals such as seeking liberty from feudal overlords, protecting human beings from alienation, or dreaming up peaceful political arrangements. Over the past century, scholars have spoken for human dignity, argued against the ways in which industrial processes use people as resources, insisted that human subjects should not be treated as dumb objects in laboratory research, and defended rationality and due process in response to wars in which millions were killed. Time and again, it has been said that humans deserve more respect than many of them were — and are — granted. However, as human rights were, at least in theory, accorded to all of humanity, humans were, again in theory, disentangled from the rest of the world. Their ability to think and talk, or such was the idea, set them apart.*”

p. 12-13), é “[p]or levar em conta a infinita pluralidade de pontos de vista não humanos” que “a cosmopoética nos imerge num pluriverso ondulante”.

Sou mais uma voz em meio a várias que estão dizendo mais ou menos a mesma coisa, ou coisas parecidas de lugares diferentes, o que me consola e aflige. Este trabalho não oferece muitas soluções práticas, ainda que ele subscreva à pragmática característica da geofilosofia deleuzeana e não confie muito no binarismo que separa a práxis da teoria. Trata-se, ao fim e ao cabo, de um exercício filosófico, que busca conferir saliência e importância teórica a modos particulares de falar sobre, por e para (diante de) animais, de segui-los e fazer-com-eles. Conforme a definição de Mol (2021), a teoria é precisamente isto, um aparato intelectual que articula e faz emergir certas palavras, modelos, metáforas e sintaxes em prol de um dado *parti pris*. Ao mesmo tempo que suas ferramentas refinam e dedicam-se a iluminar certas abordagens e versões de mundo, elas invisibilizam outras — uma escolha que é sempre reveladoramente política. Na introdução ao seu livro *Eating in theory*, em que inverte a hierarquia humanista segundo a qual competências como pensar e falar estariam acima de comer e cuidar, Mol assume o compromisso de abdicar de certos tropos filosóficos e propor “aberturas verbais” (MOL, 2021, p. 3) que permitam a emergência de outras formas de pensar. É o mesmo desafio a que se propõe Morizot (2021, p. 19-29, grifo meu) ao reformular inúmeras vezes a frase “amanhã, vamos para a *natureza*”, em busca de uma solução para falar das suas pesquisas de campo sem recair na “menos amável” das cosmologias (DESCOLA apud MORIZOT, 2021, p. 20), sem se constranger por uma conceitualização limitadora, sem reativar este fetiche ocidental com o “lado de fora”.

O que vou tentar demonstrar aqui é que há palavras, modelos, metáforas e sintaxes que nos ajudam a contar histórias melhores sobre os bichos, ou seguir a pista (*pister*) das histórias que eles mesmos contam. Quando digo “melhores”, estou imprimindo um juízo de valor, que, neste caso, é o do *alargamento*: histórias rasas e simplistas, *visões* de tendência temática (DESPRET, 2021), contam sempre a mesma coisa a partir de um termo imóvel; articulam pouco e mal (ou nada) outras narrativas outrora imperceptíveis ou inexistentes, não lhes dão a chance de aparecer e comunicar. Histórias espessas e complexas, *versões* de tendência conectiva (DESPRET, 2021), ampliam o sistema de referência e obrigam-nos a desacelerar e a complicar as passagens entre-mundos; articulam bastante, com menor ou maior qualidade, elementos novos, inesperados e até contraditórios, entidades ativas que vêm modificar aquilo a que estão sujeitas. Não estou necessariamente falando em eficácia no sentido escalar, isto é, do que é mais eficaz em proliferar-

se e democratizar-se, porque isso é imensurável, ainda mais no estágio atual do capitalismo, em que as exigências de venda de um mercado homogeneizante frequentemente moldam de antemão os discursos de acordo com as demandas de um público-alvo e de seus próprios maquinários<sup>32</sup>. Não sei responder à pergunta “sensibilizar *funciona?*”, e também não sei se quero falar em termos de “eficácia” e “funcionalidade”, que logo me remetem a um vocabulário positivista e mercadológico. O que sei é que há filosofias da diferença e filosofias do universalismo, *life stories* e *kill stories*, boas perguntas e más perguntas, a *Umwelt* de Deleuze e a *Umwelt* de Heidegger, narrativas da pluralidade e narrativas da redução — e insistirei nas primeiras em detrimento das últimas.

No primeiro capítulo, vamos ensaiar uma poética minoritária e lançarmo-nos em devires com Jean-Christophe Bailly; no segundo, vamos seguir pistas animais e ampliar nossa sensibilidade ecológica com Baptiste Morizot e, no terceiro, vamos especular sobre o sentido das linguagens animais e pleitear por uma ciência mais apaixonada com Vinciane Despret. Essa tríade que representa meu *corpus* de análise tem a francofonia como ponto comum, simplesmente porque, quando escrevi meu projeto de mestrado, havia recentemente retornado da França e estava empolgada com a expectativa de fazer chegar em solo brasileiro as referências que tanto tinham revolucionado a minha pesquisa. A essa altura, enquanto escrevo, Vinciane já é figura renomada, tendo sua obra disputada por editoras brasileiras; de resto, estou ciente de que os três se conhecem e compartilham interesses mútuos, chegando a se encontrar nas primeiras páginas de *Sur la piste animale*, livro de Morizot cujo prefácio é assinado por Despret e no qual ela menciona Bailly. Além disso, Morizot é citado como sendo um dos precursores da therolinguística no texto que dá título à obra mais recente de Despret, *Autobiografia de um polvo*, e uma conversa entre Bailly e Morizot abre *Manières d’être vivant*, último livro deste. De todo modo, cada um dos três traz consigo um repertório reterritorializado, as particularidades da área do conhecimento que os formou e a partir da qual formularam seus escritos desviantes, e portanto demonstram, tal e qual à sua maneira, a proficiência de uma “ecologia das práticas” (STENGERS, 2021), ou seja, de um espaço de coexistência em que os diversos campos do saber possam pluralizar suas abordagens, sem pretensão de um discurso hegemônico, detentor do monopólio da verdade. O que os une é muito

---

<sup>32</sup> Um exemplo forte são as autobiografias de ativistas asiáticos, africanos e até mesmo latino-americanos, muitas vezes sobreviventes de situações de violência, que decidem contar suas histórias mas que se vêem forçados, por exigências de um mercado editorial altamente americanizado, a adaptar suas narrativas ao modelo estético ocidental do “herói” individualista e *self-made*. Suas famílias não-nucleares, suas relações íntimas com a terra e com seus animais de companhia e até mesmo seus valores religiosos pagãos são omitidos em benefício de uma linguagem que possa ser classificada como inspiradora ou, ao menos, *page-turner* (CLARK, 2019).

menos uma questão formalista, de traços característicos que pudessem atender a um denominador comum ou organizar uma espécie de comunidade imaginada em torno da língua francesa, quanto a presença das intensidades afetivas capturadas e experimentadas por uma reavaliação da atenção fornecida aos bichos através de um interesse fabulador e imaginativo. E, talvez, a herança cultural de um gênero cuja nomenclatura metafórica — *essai*, o ensaio, que em francês também significa “tentativa”, “teste” — embaralhou os compromissos da literatura, da filosofia e da ciência, fazendo do *estilo* uma manifestação filosófica, um dispositivo do saber.

Se a prática artística combate, vigorosa ou sutilmente, as prescrições de estabilidade — as mitologias que institucionalizam a compulsão por um sujeito fixo e inteligível —, articulando e modificando, em um campo de forças em disputa, nossas maneiras de ser, nosso entendimento, nossas disposições atentivas e também afetivas, meu argumento é de que esses textos, ao se interessarem por maneiras não-antropocêntricas de habitar o cosmos, imaginando condutas éticas, estéticas e políticas a partir de expressões animais (MACÉ, 2011b) e valendo-se do tipo de especulação que revela a contingência de convenções dadas por certas e chama à sua reformulação imediata no presente para a emergência de outros futuros, atentam para o fato de que a variedade infinita de possibilidades de reconstrução de um mundo é oferecida pelo próprio mundo (DELEUZE e GUATTARI, 1980). Pois, conforme escreveu Nodari (2015, p. 83): “Não só um outro mundo é possível — como também um outro possível é mundo”.

## CAPÍTULO 1

### POR UMA POÉTICA DO ALARGAMENTO, COM JEAN-CHRISTOPHE BAILLY

*É a camada mais escusa de toda pensividade que aqui se alcança, sonho quase extinto que tem sobre si o colorido de uma vigília que, no fundo, é como uma inversão: o animal, livrado da sua condição de objeto do pensamento, torna-se ele próprio pensamento, não porque ele pensa ou pensaria (no fim das contas, quem se importa!), mas porque ele é.<sup>33</sup>*

Jean-Christophe Bailly, *Le versant animal*.

*Existir é diferir.*

Gabriel Tarde, *Monadologia, Sociologia e outros ensaios*

#### ***0. Nada de vontade***

Está sendo difícil escrever este capítulo, já faz mais de dois meses que me dedico exclusivamente a ele e nada de avançarmos. Este capítulo é bartlebiano, solicito-lhe algumas tarefas e continua a responder-me: “preferiria não”. *I would prefer not to*. “*Eu preferiria nada a algo*: não uma vontade de nada, mas o crescimento de um nada de vontade” (DELEUZE, 2019, p. 94). Esse vazio existencial e silencioso, zona de vizinhança ou deslizamento extremo que empurra a linguagem até o seu limite, é o da recusa não só da proposta, mas da proposição: recusa-se a se referir a qualquer coisa — tanto ao pedido dispensado, que não se especifica (preferiria não o quê, exatamente?), quanto à contraoferta do desejo (preferiria o quê, então?). De fato, a fórmula agramatical proferida por Bartleby, “o homem sem referências”, e que para Deleuze (2019) configura um traço de expressão contaminador, não acode aos pressupostos da linguística, desmontando a estrutura sintagma-paradigma (em que um termo é passível de ser substituído por outro de mesma função na ordenação frasal) e o sistema autorreferencial dos atos de fala (em que

---

<sup>33</sup> No original: “*C’est la couche la plus enfouie de toute pensivité qui est ici atteinte, rêve presque éteint qui a sur lui la coloration d’une veille qui est au fond comme un renversement : l’animal, évadé de sa condition d’objet de la pensée, devient lui-même pensée, non en tant qu’il pense ou penserait (finalement on s’en fout !) mais parce qu’il est*”.



a designação de uma ação é já a ação ela mesma). Este capítulo às vezes se parece com o escrivão de Melville: petrificado, paralisado, em eterna suspensão. Porquanto for suspenso, será santo — ou ao menos é o que sugere Deleuze. Este capítulo parece gostar da hipótese. Já eu, assim como o Capitão Ahab, estou imbuída do “pecado prometeico” (DELEUZE, 2019, p. 104), a vontade de escolha, vontade de vontade ou vontade de nada, e preferiria romper este pacto. Preferiria adotar um cachorro a falar de cachorros, preferiria passar tempo com animais a escrever sobre eles. É como diz Donna Haraway (2021, p. 14): os animais “[n]ão são substitutos da teoria; eles não estão aqui apenas para pensarmos com eles. Eles estão aqui para vivermos com eles”.

### *1. Um encontro*

No verão em que completei dezenove anos, meu então namorado e eu fomos acampar com amigos no Parque de Santa Teresa, no Uruguai. Nossa rotina de acampamento era muito parecida com o que eu imaginava que seria: passar os dias na praia e as noites em frente ao fogo, contando histórias, cantando canções e comendo churrasco. Durante cinco dias, me alimentei exclusivamente de carne e feijão em lata, e meu estômago, acostumado com quantidades exorbitantes de frutas e verduras, já estava reclamando. Em dado momento, creio que logo antes da noite de Ano Novo, nós dois resolvemos caminhar até uma praia mais badalada, Punta del Diablo, localizada a uns nove ou dez quilômetros da reserva onde nos encontrávamos. Passamos o dia bebendo e rindo; pouco antes de voltarmos, ainda um tanto ébrios, começou a chover torrencialmente. Entre Punta e o nosso acampamento havia (e ainda há) uma enorme enseada chamada Playa Grande, a qual, ao menos na época, não abrigava nenhuma construção em sua beira. Estávamos a sós em meio à chuva, ao vento, aos raios; de um lado, o mar, de outro, uma mata densa. Estávamos a sós, o que dava a entender que éramos os únicos pontos de descarga elétrica em um lugar amplo e aberto. De repente, meu namorado começou a rir. “O teu cabelo!”, ele me disse entre risadas. Olhei para ele e percebi que os seus cabelos (não só os meus) estavam levantados, provavelmente por causa da eletricidade estática da tempestade. Parecíamos dois cientistas malucos de um desenho infantil. Imediatamente me preocupei, porque eu sou assim: tenho medo da morte e penso nela com frequência, analiso com frequência a probabilidade de que, em determinada situação, eu venha a morrer. Nesse caso,

a probabilidade de que eu viesse a morrer era alta se um raio caísse na minha cabeça; se nenhum raio caísse, era baixa, o que significava que, na verdade, eu precisava calcular a probabilidade de um raio cair na minha cabeça. Comecei a suar frio e, por vergonha absoluta de confessar ao meu namorado que, enquanto ele ria, eu me julgava à beira da morte, me afastei da areia e fui correndo em direção à mata, secretamente esperando, também, que, se um raio eventualmente caísse, não seria na minha cabeça, mas em algum coqueiro próximo da linha d'água, mais alto e mais resistente do que eu, ou mesmo no mar, mais propenso a recebê-lo em função da condutibilidade do sal. Quando adentrei aquele paredão esverdeado, avistei uma pradaria na subida do morro, onde algumas vacas pastavam. A chuva era diluviana, trovões se faziam ouvir a cada cinco segundos, o céu escuro só se abria para as luzes dos relâmpagos, e ainda assim aquelas vaquinhas estavam pastando com uma tranquilidade monástica. Pude me colocar bem próxima a elas, porque não havia cerca entre nós. Estar ao lado delas e compartilhar com elas a condição de ser um grande mamífero vulnerável a fenômenos de escala superior me acalmou instantaneamente. Por mais que eu pudesse, graças à minha racionalidade, destrinchar a tempestade em mecanismos e nomenclaturas (atmosfera termodinamicamente instável, condensação da massa de ar dentro da nuvem, precipitação dos cristais de gelo para fora da nuvem), era com a tempestade enquanto *acontecimento* que eu estava me relacionando, enquanto um hiperobjeto, talvez: presença intocável e (quase) imprevisível. De repente uma delas ergueu os olhos e me examinou, enquanto mastigava obstinadamente um tufo de grama. Essa visão — que era ao mesmo tempo a visão imagética do olhar fixo da vaca e a visão cenográfica de uma troca de olhares, de uma vaca que vê e é vista de volta — modificou alguma coisa em mim. Meu primeiro pensamento sintaticamente elaborado foi o de que me parecia um equívoco tremendo que este bicho fosse considerado comida. O segundo foi provocado por uma série de figuras, uma contabilização das cabeças de gado que eu havia ingerido nos últimos dias, e culminou em uma pergunta um tanto esdrúxula: “e se forem filhos dela? E se eu comi os filhos desta vaca que é subitamente importante para mim?”. Em um encadeamento de sinapses neurais, a proximidade geográfica desta vaca com aquelas assadas nos nossos vários churrascos tornou-se, na minha cabeça, uma proximidade ontológica; e, agora que eu estava diante dela e que o seu modo de ser — calmo, paciente, presente — colonizava o meu, até então assombrado pelas elucubrações dedutivas de um *logos* sempre projetado ao futuro, a *nossa* proximidade física também se tornava política. Eu tinha dezoito anos e gostava de frases

feitas, e portanto a única coisa que disse ao meu namorado quando ele enfim me encontrou na mata foi: “eu nunca mais vou comer carne”.

Esse breve relato é nada mais do que a história de um *encontro*. Mas o “nada mais” de um encontro já é importante, pois é “[...] através de encontros multiespecíficos com outros situados” que “é possível urdir políticas cósmicas e não exterministas” (FAUSTO, 2020, p. 16). Há muitos deles na literatura sobre outros-que-humanos; eles não se cansam de nos surpreender. A própria Juliana Fausto, em sua tese de doutorado sobre as cosmopolíticas urdidas com e a partir dos animais, investiga as configurações e os acordos que ela forjou com seus gatos adotados, Nausicäa, Bruxo e Batatinha, seres inseridos em modos de relação complexos e desiguais com quem ela compartilha territórios. No espaço do seu apartamento, palco das negociações que empreendem, ela se questiona sobre o alcance da noção de política, especificamente se esta encobriria os seus gatos, que, entre privações e benesses (privação de uma liberdade espacial, de um domínio total do próprio corpo e do desenvolvimento de relações familiares não mediadas; benesses de cuidado, carinho, proteção), viveriam com ela na condição de *refugiados políticos*. Jacques Derrida (2006, p. 18) notoriamente escreveu um livro inteiro sobre o estatuto filosófico do animal a partir da experiência de ter sido visto pelado por sua gata, cujo olhar — “um olhar de vidente, de visionário ou de cego extra-lúcido”<sup>34</sup> — o constrangeu. O constrangimento foi duplo: constrangimento por se perceber um animal nu diante de outro animal nu e constrangimento por estar constrangido pela nudez, pelo *sentimento de nudez* do qual o outro não dispõe. Ou seja, constrangimento por não saber exatamente quem se é (homem ou animal) diante deste outro. Um atravessamento importante orienta o evento que inaugura *L’animal que donc je suis*<sup>35</sup>: a percepção de não estar sozinho, isto é, de que estar com um animal é não estar a sós, e assim estar nu diante de um animal é estar nu diante de um outro, alguém passível de intervir ou de interpelar. Derrida debruça-se sobre a negação da experiência de *ser visto* — de se ver (nu) sendo visto — que pauta os discursos antropocêntricos de Descartes, Kant, Heidegger, Lacan e Levinas, segundo os quais o animal seria um “*teorema, uma coisa vista mas que não vê*”<sup>36</sup> (DERRIDA, 2006, p. 32). “Ver sem ser visto” parece um bom resumo do gesto correlacionista, que se orienta sempre na direção mente para mundo, mente

---

<sup>34</sup> No original: “*Un regard de voyant, de visionnaire ou d’aveugle extra-lucide*”. “Voyant”, aqui, significa ser dotado de visão, e não de capacidades premonitórias.

<sup>35</sup> O jogo de palavras imbuído no título se perde na tradução: “*je suis*”, em francês, quer dizer tanto “eu sou” quanto “eu sigo”.

<sup>36</sup> No original: “[...] *ils faisaient de l’animal un théorème, chose vue et non voyante*”.

sintetizadora e mundo sintetizado. “Quando brinco com minha gata, quem saberá se ela perde mais tempo comigo do que eu com ela?”<sup>37</sup>, pergunta-se Montaigne (1965, p. 156). É uma boa pergunta, cuja resposta varia e confunde-se, se resistirmos ao impulso de considerar o universo uma página em branco, à espera do pincel da razão, e de presumir que a *intenção* reside em quem detém o significado. Karen Barad (2012) tem uma proposta mais interessante, chamada *intra-ação*<sup>38</sup>: nela, as agências que (se) constituem (em) um fenômeno possuem uma indissociabilidade ontológica, e assim posições supostamente pré-definidas — sujeito e objeto, agente e paciente — se parecem mais com condições materiais-discursivas, que só emergem particular e intrinsecamente, no instante mesmo da situação. A ética ontológica da física quântica é do tipo: uma coisa é apenas o que ela age ou inter-age.

Eu me supunha profundamente a sós com meu namorado na Playa Grande porque não conseguia *ver* mais ninguém — e, na falta de visão, pouco me interessou *especular*. Em nenhum momento me passou pela cabeça que outros entes terrestres, maiores ou menores, *estavam ali*, relacionando-se com o mesmíssimo fenômeno meteorológico. Eu acreditava em um mundo construído pelo espírito, cujos seres e elementos só existiriam na medida em que minha consciência estivesse presente para atestar a sua realidade; afinal, o grande problema da filosofia correlacionista que formou minha noção de fenomenologia é determinar se uma árvore efetivamente cai se ninguém a viu cair. (*Spoiler*: ela cai.) A presença de vacas em uma região de planície costeira e, depois, a sua capacidade de inter-agir comigo, de me auxiliar, mesmo se inadvertidamente, foram-me espantosas porque eu estava acostumada com a “solidão cósmica dos modernos” (MORIZOT, 2021, p. 149), este sentimento que ignora a riqueza de engenho dos vários viventes que nos entornam, crendo que a inteligência se resume às operações lógicas do cérebro humano e que, portanto, a nossa espécie encontra-se, ao menos por enquanto, tragicamente a sós no universo, buscando em planetas e galáxias alienígenas a conexão com outras “vidas inteligentes”.

Os gatos de Derrida e Fausto não existem, em seus textos, enquanto símbolos, signos que reuniriam em si, por metonímia, todos os gatos ou bichos do mundo — e esse é um dos motivos

---

<sup>37</sup> No original: “*Quand je me joue à ma chatte, qui sait si elle passe son temps de moi plus que je ne fais d’elle?*”. A edição da Gallimard à qual tive acesso retirou a parte seguinte deste trecho, fornecendo-a apenas em nota: “*Nous nous entretenons de singeries réciproques. Si j’ai mon heure de commencer ou de refuser, aussi a-t-elle la sienne.*”. “Nós entretemos travessuras recíprocas. Se tenho minha hora de iniciar ou de recusar, também ela tem a sua”.

<sup>38</sup> O neologismo de Barad, bastante utilizado por pesquisadores da física quântica, da OOO e dos Estudos Animais, sugere uma fuga da ruptura cartesiana, pois toda separação entre elementos seria não essencial mas *agencial*, isto é, não se verificaria metafisicamente, mas através dos e nos aparatos que produzem os diversos fenômenos.

pelos quais suas indagações acabam sendo tão frutíferas. As vacas que conheci, ao contrário, não possuem uma singularidade insubstituível, simplesmente porque nosso encontro antecede e prescinde de um tratamento antropomórfico. Estranhamente, é com a vaca enquanto um “qualquer” — *uma vaca* — que me relaciono em *devoir*, quer dizer, por seus movimentos e precipitações, um conjunto de intensidades que vale pela matilha ou bando (DELEUZE e GUATTARI, 1980). Nem “matilha” nem “bando” equivalem a “espécie”, já que Deleuze e Guattari estão mais preocupados com o que *pode* um corpo do que com o que *define* um corpo<sup>39</sup>; matilha e bando são “pura multiplicidade”, agenciamento coletivo em que o todo não é composto da soma das partes: as próprias partes são instâncias do todo, suas diferenciações sendo de ordem intensiva. Sei disso porque não consigo individualizá-las, as vacas, nem as inserir em um retrato edípico. Ao mesmo tempo, também estou preocupada com relações reais entre bichos e pessoas, e portanto gostaria que a menção a estas vacas representasse a marcação temporal de uma *resposta*, o indício histórico de um *afeto* profundo. *Resposta curiosa*, no sentido harawayano da realização do encargo de “saber mais” após ter sido chamada a responder. *Afeto polissêmico*, no sentido espinozista de uma afecção que modifica o corpo e as suas potências, e igualmente no sentido simples de um sentimento de afeição.

Jean-Christophe Bailly, com quem e a partir de quem escrevi este capítulo, também começa *Le versant animal*, seu primeiro livro inteiramente dedicado à questão, com a narrativa de um encontro. O acontecimento, que o emocionou ao ponto de levá-lo às lágrimas, aparenta ser banal: dirigindo por uma pequena estrada no campo, o poeta de repente se depara com um cervo. Um tanto assustado por ter escapulado dos limites do bosque ao redor e ido parar em uma zona asfaltada, ele resolve bordear a estrada, provavelmente em busca de outra brecha onde se enfiar. Bailly, feito em criança curiosa, reduz a velocidade para segui-lo em seu caminho, encantado com seus movimentos enérgicos e atentos. Pouco tempo depois, o cervo consegue encontrar uma abertura e desaparece em meio ao verde. Só isso. A emoção deve-se à sensação de lhe ter sido permitido tocar, “tocar com os olhos”<sup>40</sup> (BAILLY, 2007, p. 11), alguma coisa de outro mundo, ou de outra maneira de estar no mundo. A emoção deve-se, também, “a um conjunto de circunstâncias, ou a uma

---

<sup>39</sup> É precisamente a centralidade da noção de corpo (e de corpo como conjunto de afetos dos quais se é capaz) para a filosofia deleuze-guattariana, em detrimento das de espécie ou sujeito, que os leva a afirmar, nos *Mil Platôs*, que há mais diferença entre um cavalo de corrida e um cavalo de trabalho do que entre este último e um boi.

<sup>40</sup> No original: “*touché des yeux*”.

disposição do meu espírito, eu não saberia dizer”<sup>41</sup> — é preciso de fato estar disposto. Mas, independentemente, a disposição à *demeurer* no olhar (a demorar-se, ficar no olhar) propulsiona a percepção de que essa outra modalidade de ser é ela mesma um pensamento, um pensamento da terra, em que ser é produzir, em que se pensa sendo, isto é, pela *adesão total a uma forma*. É igualmente a prova de outra conclusão importante: a de que qualquer soberania é furtiva e passageira e não pode haver reinos, senão passagens, oportunidades, linhas de fuga, *encontros*. Como diz Vinciane Despret (2021), estamos sempre em mais que um mundo e menos que dois quando encontramos um bicho.

O cervo estava na sua noite e eu na minha e estávamos os dois sozinhos em cada uma. Mas, no intervalo dessa perseguição, o que eu havia tocado, justamente, tenho certeza, era esta outra noite, essa noite sua, que veio a mim não transferida mas concedida por um instante, esse instante pois que dava para um outro mundo. *Uma visão, nada mais que uma visão* [...], mas mais nítida do que qualquer pensamento. (BAILLY, 2007, p. 12, grifo meu)<sup>42</sup>.

Portanto, sim, o “nada mais” (“nada mais que uma visão”) de um encontro já é importante: um encontro é um *acontecimento*, exercício de criatividade e experimentação de criação, produção maquínica do desejo na intensidade de um instante. Através do encontro que narrei me foi dado a ver o modo de existência de outro bicho, cuja *pensividade*, entendida aqui como ocupação e povoamento do espaço-tempo característicos de um animal (BAILLY, 2007; 2013), me *afetou* no sentido deleuziano do termo: me descontinuou e desconstituiu, produzindo a abertura a uma outra força. Por um instante, não importa o quão efêmero ou singelo, eu experimentei a partilha de um espaço geralmente barrado a nós, seres da cidade que pouco ou nada interagimos com os animais fora do escopo dos nossos interesses, aos quais costumamos submetê-los. Aquele espaço íntimo e *sui generis* do pasto livre era o do território da vaca, em que ela exerce sua maneira de estar no mundo e de fazer mundo, provisoriamente alheia às demandas da domesticação. Mesmo que eu não frequente fazendas, que não tenha a oportunidade de me surpreender com essa convivência e que, assim, permaneça ignorante quanto às peculiaridades do comportamento bovino, carrego comigo os ensinamentos daquela vaca e procuro trazer um pouco do ser-vaca para a minha vida:

---

<sup>41</sup> No original: “*ou à une disposition de mon esprit, je ne saurais pas le dire*” (BAILLY, 2007, p. 11).

<sup>42</sup> No original: “*Le chevreuil était dans sa nuit et moi dans la mienne et nous y étions seuls l’un et l’autre. Mais dans l’intervalle de cette poursuite, ce que j’avais touché, justement, j’en suis sûr, c’était une autre nuit, cette nuit sienne venue à moi non pas versée mais accordée un instant, cet instant donc qui donnait sur un autre monde. Une vision, rien qu’une vision [...] mais plus nette qu’aucune pensée*”.

mastigar devagar, dar tempo à digestão, dar tempo ao tempo, aliás, respeitar as intermitências do presente e não tentar transformá-las sempre em prognósticos do futuro. Afinal, *devoir* não é tornar-se, é ficar no meio do caminho (DELEUZE e GUATTARI, 2014). Para o propósito desta dissertação, interessa menos, no que tange a essa história, a materialidade de seus efeitos em mim — ou seja, o estabelecimento de um vínculo afetivo maior do que as convenções alimentícias do meu meio e que, conseqüentemente, opõe-se a elas e as recusa — do que a possibilidade mesma desta *afetação*, deste alargamento do sensível a partir do qual uma vaca pode então figurar enquanto singularidade ativa, ao invés de uma corporalidade cuja anatomia é pré-concebida para o mercado e a produção de mais-valia<sup>43</sup>. Interessa menos o debate a respeito do vegetarianismo enquanto alternativa ética do que a constatação de que uma experiência, uma história, é capaz de desfazer práticas ou ideologias (tão milenares quanto elas possam ser); de que a sensibilidade é algo a ser trabalhado, cuidado e ampliado, estética e politicamente; de que o visível está permeado por invisíveis e, conforme veremos com Jean-Christophe Bailly (2007; 2013), *toda forma animal equivale a um pensamento completo*.

## 2. Um responsório

### 2.1 Políticas do visível

O olhar e a resposta como práticas de cuidado comprometidas com a renúncia à excepcionalidade e à superioridade humanas é o que está em jogo aqui. Mas, como disse na introdução, “olhar” significa muitas coisas, e cada uma possuirá seus alcances e limites

---

<sup>43</sup> Alex Blanchette (2020, p. 160) afirma que a intensificação do biocapital cria “*surplus life-forms*”, isto é, formas de vida excedentes, ou, melhor dizendo, uma mais-valia das formas de vida através do aproveitamento de suas partes em *commodities*. Em seu livro *Porkopolis*, ele analisa os abatedouros industriais como lugares necessariamente confinados, mas de fronteiras porosas, nas quais corpos, comunidades e a biosfera local são transformados e arranjados em uma ecologia própria, uma espécie de Natureza barrada, a serviço da produção e do consumo intensivos. Nas fábricas, seres humanos e animais são ambos convertidos em trabalhadores precários, na construção de um “*bodily habitus*” (BLANCHETTE, 2020, p. 126), um hábito corpóreo integrado, que faz da segregação da anatomia porcina um interesse para a exploração capitalista. Se o porco tem sua matriz genética homogeneizada e (re)produzida para cortes específicos, estes mesmos cortes são repetidos em série pelos trabalhadores humanos, cujas lesões ocupacionais começam a espelhar as incisões que operam nos bichos.

epistemológicos. Olhar é, em uma instância elementar, uma forma de orientação, de delimitação e de estabelecimento de conexões basilar para esta espécie da qual eu e você fazemos parte. Consiste em um dispositivo primário da *Umgebung*, a superfície material onde percebemos os entes em movimento e que é classificada como sendo a nossa própria *Umwelt* (UEXKÜLL apud AGAMBEN, 2013). Ver é conhecer e entender — em inglês, diz-se “*I see you*” à pessoa amada quando se quer dizer “eu te entendo”, “eu te percebo”. Se minha viagem ao Uruguai fosse um filme americano, com certeza haveria uma cena em que sussurro decisivamente àquela companheira bovina: “*I see you*”. *I see you, cow*. A também americana Judith Butler (2015b), primeira filósofa a fazer nós na minha cabeça (e desatar outros), diz que qualquer resposta ética a um rosto requer a normatividade do campo visual. Qualquer resposta ética a um rosto é mediada por certas disposições antropológicas e culturais, por um quadro epistemológico que determina se o rosto em questão é inclusive “rosto”, se é ou não legível, se parece ou não *humano*. Este modo de subjetivação, específico das sociedades ocidentais, que repousa no reconhecimento hegeliano é uma fórmula dialética, cujas normas são produzidas e condicionadas por esquemas de inteligibilidade (BUTLER, 2015b) para os quais o visível é o regime central de aparição. Isso significa que, entre a apreensão de uma vida e o reconhecimento de uma vida — entre a entrada de um corpo no campo visível enquanto existência precária e a captura desse corpo em uma ontologia social que o identifique e assim proteja contra essa mesma precariedade —, há saltos (e abismos) de episteme. É como sugere a célebre epígrafe a *Ensaio sobre a cegueira*, de José Saramago: “se podes olhar, vê; se podes ver, repara”. De “olhar” para “ver” e de “ver” para “reparar” há uma série de instâncias normativas, termos e convenções cuja atualidade molda um ser vivo em sujeito, conferindo-lhe apoio e condições possibilitadoras para que seja uma *vida vivível*<sup>44</sup> (BUTLER, 2015a).

O que Bailly chama de “pensatividade” se remete a uma arte de existir no visível, a formas particulares de aparecer e desaparecer e a uma disposição para determinado povoamento. O mundo talvez não seja *visível por si mesmo*, mas ele *está sempre visível*, ele é sempre percebido por algum ente, porque o modo de percebê-lo é constitutivo dele próprio. “A pensividade dos animais”, declara,

---

<sup>44</sup> Uma “vida vivível” não designa uma definição estável do que constitui um ser vivo, mas a verificação da viabilidade das redes de manutenção e prosperidade que garantem a subsistência do ser (BUTLER, 2015a).



[...] não é nem um divertimento, nem uma curiosidade: o que ela estabelece é que o mundo onde vivemos é visto por outros seres, é que há um compartilhamento do visível entre as criaturas e que, a partir daí, uma política poderia ser inventada, se não for tarde demais (BAILLY, 2007, p. 33-34, grifo meu).<sup>45</sup>

A visão não é o sentido privilegiado da maior parte do reino animal<sup>46</sup>, e podemos, inclusive, fazer a crítica dos equívocos políticos ocasionados por sua predominância na nossa construção de pensamento, por sua centralidade em nossas metáforas, tal como o faz Touam Bona (2020): a primazia outorgada universalmente à visão na ordenação da realidade, em detrimento de outras competências sensoriais, como a escuta e o tato — as quais aparentam, talvez por se reportarem a modos de vida animais e minerais, inferiores ou em falta — está, para ele, na origem de noções cosmológicas redutoras e nocivas, por exemplo a de ambiente como cenário, um mero pano de fundo a ser modificado, danificado e explorado à vontade, sob o argumento de ser substituível. Mas é na partilha desse sentido que Bailly vai buscar a possibilidade de um limiar, o princípio de configuração de um comum; quero ser generosa e assumir que ele não se resume a uma materialidade — às criaturas que efetivamente *olham* porque dispõem de olhos —, mas identifica a percepção, ou melhor, os diversos modos pelos quais os entes (se) percebem (n)a terra, reportam-se aos ambientes, constituem território. A constatação de que o mundo que habitamos é visto, é *cartografado* por outros seres, representa, para Bailly, um atestado de que a multiplicidade imanente da matéria não pode ser reduzida ao ecúmeno, isto é, às organizações dessa variância condizentes com a Humanosfera.

“O animal é uma forma que ergue os olhos a nós”<sup>47</sup>. Erguer os olhos (*lever les yeux*), segundo o conceito benjaminiano, é um dom e um poder que se confere às coisas, inanimadas ou não, quando delas se quer sentir a *aura*. A palavra “conferir”, tanto quanto “conceder”, arranha-me um pouco os ouvidos, mas compreendo que se trata de um esforço direcionado ao humano, posto que o outro, aqui, é o insondável, e não propriamente o semelhante, com quem *se pode falar* precisamente porque a linguagem é já um comum partilhado. Prefiro interpretar o “poder de erguer

---

<sup>45</sup> No original: “*La pensivité des animaux [...] n’est ni un divertissement ni une curiosité : ce qu’elle établit c’est que le monde où nous vivons est regardé par d’autres êtres, c’est qu’il y a un partage du visible entre les créatures et qu’une politique, à partir de là, pourrait être inventée, s’il n’est pas trop tard*”.

<sup>46</sup> Para além das espécies efetivamente cegas, tais como o rato toupeira, a minhoca e o ouriço-do-mar, há um sem-número de outras que não contam com uma visão excepcional: as cobras se orientam a partir da sensação térmica, e as borboletas e abelhas, a partir da luz ultravioleta; os polvos, ainda que possuam um belo par de olhos, são daltônicos e adquirem sua impressionante capacidade camufladora através de células localizadas na pele; e até mesmo animais cuja visão não difere tanto da humana, a exemplo dos cães e lobos, confiam muito mais no seu olfato para guiarem-se.

<sup>47</sup> No original: “*L’animal est une forme qui lève les yeux vers nous*”.

os olhos” como um poder de resposta que denota um chamado ao devir, ao agir diferentemente. Quando algo ergue os olhos a nós, deixa de ser o que era (um gato, uma vaca) e passa a ser *outra coisa*; da mesma forma, nós nos alteramos afetivamente, deixamos de ser exatamente o que éramos para nos dirigirmos ao outro, embora nada disso culmine em imitação ou metamorfose. É de fato incômoda a sensação de que qualquer menção à subjetividade de um bicho será ela própria subjetiva (isto é, que sua subjetividade não é a *sua* efetivamente, incontestada), mas isso não significa que ela seja imaginária ou emprestada. O que se confere, se se confere algo, é uma chance à “identificação sem identidade” (ZOURABICHVILI, 1997, p. 5), à *comunicação sem comum*, a que o outro exista como presença singular, ser distinto que participa do vivo (*vivant*) e nos observa enquanto tal, antes de qualquer determinação. “Não há olhar que não espere uma resposta do ser ao qual se dirige”<sup>48</sup> (BENJAMIN apud BAILLY, 2007, p. 36): essa capacidade de resposta de todos os entes, cuja forma se *anuncia* e se *enuncia* por si própria, irradiando-se em sentidos e desdobramentos ulteriores a cada interação — imóvel ou móvel, sonora ou silenciosa — com os ambientes, oferece, ademais, a ocasião de uma reconhecimento da *precariedade* como princípio fundamental da vida, condição compartilhada por todos os corpos e que, por consequência, pode servir de base para alianças multiculturais e transespecíficas voltadas ao combate à violência sistemática e à exploração de populações-alvo.

Talvez haja mesmo uma conexão particular entre viventes que se revela em uma troca prolongada de olhares, como um fluxo enérgico e silencioso, porém repleto de sentidos intangíveis, que vai de um ponto a outro *en boucle*, em um loop. Algo como a zona de indeterminação deleuziana, em que os reflexos habituais e o repertório das experiências passadas são suspensos, inaugurando um intervalo ou abismo que, por sua vez, abre espaço à transformação — o tipo de experiência que assombra Anton Reiser, o personagem que dá título à obra de Karl Philipp Moritz, quando observa os bezerros prontos para o abate, diante dos quais ele se sente “responsável por direito”<sup>49</sup> (DELEUZE e GUATTARI, 1980, p. 294). Esse sentimento de responsabilidade emerge de uma vacilação do Eu, instável a partir da afetação provocada pela percepção de uma distância acentuada, mas também de uma proximidade insólita entre ele e os pequenos bois, instaurando a dúvida: que diferença existe entre nós? De que grau, de que natureza? Sustentar uma troca de

---

<sup>48</sup> No original: “*Il n’est point de regard qui n’attende une réponse de l’être auquel il s’adresse*”.

<sup>49</sup> Bailly também analisa a perturbação profunda sentida por Anton Reiser em *La légende dispersée*, livro sobre o romantismo alemão publicado nos anos 1970, ao qual Deleuze e Guattari fazem referência nos *Mil Platôs*.

olhares com um bicho e penetrar profundamente nela, entendê-la enquanto manifestação mesma do vivo — como um olho mágico que dá a ver um “fundo de existência” (BAILLY, 2007, p. 143), um substrato de vida enquanto palpitação e calor que uniria toda uma comunidade biótica — poderia provocar o esquecimento, momentâneo ou não, da diferença ontológica que nos separaria, embaralhando, conforme o atesta Derrida (2006), conceitos tão (aparentemente) fixos quanto “humano” e “animal”. São estes mesmos conceitos, operados por um enquadramento simbólico-discursivo que faz de uma modalidade do vivo a medida de valor do luto e, da outra, a do *inelutável* (BUTLER, 2015a), que nos colocam em extremidades opostas no ato do abate, justificando a eliminação sistemática de certas espécies e a proteção condicional de outras.

Junto a toda prática de opressão há uma crise da sensibilidade que a sustenta. A capacidade de *resposta* na qual venho insistindo está ela mesma restrita a perdas perceptíveis, que dependem de um regime de visibilidade regido por estruturas sociais de aparição. Terei muito a dizer sobre isso ainda, mas já podemos nos agarrar à afirmação otimista de que há modos de atenção que favorecem maneiras mais sensíveis de responder eticamente face aos outros. A antropóloga Anna Tsing (2015) sugere o termo “artes de perceber” (*arts of noticing*), uma dedicação, digna de contadores de história, às particularidades, ao grau menor, ou ao menor grau, das vidas entrelaçadas — ainda que possam, como seus cogumelos matsutake, compor redes transnacionais de ecologia, economia e afeto. E a “responso-abilidade” harawayana, esta habilidade de responder ao mundo que existe para além de si, dá uma chance para a inconstância ao estipular que posições não são ontologias estáveis, senão fenômenos localizados e complexos; se as ideias de “responso” e “responsabilidade” presumem indivíduos em interação, a responso-abilidade se dá na intra-ação, nas tessituras de fenômenos localizados, nos quais cada entidade efetivamente se apresenta e se delimita enquanto tal, assumindo competências e compromissos diversos. Assim, a prática do olhar e da resposta como atos políticos — do “olhar” como “ver” e “reparar” e da “responso” como “responsabilidade” — engendra toda uma outra tomada de partido (a tomada de partido *do outro*), uma zona de contato que agarra “a carne dos emaranhamentos mortais de fazer mundo” (HARAWAY, 2022, p. 11), por uma biopolítica nada romântica. A troca de olhares como uma saída, uma linha de fuga. Em uma troca de olhares, o animal *devolve* o olhar, e esse olhar, sendo medo, curiosidade ou cautela, é, de qualquer maneira, o oposto da indiferença e da passividade.

## 2.2 Da Terra ao território

Lembro-me de uma das epígrafes do meu trabalho de conclusão de curso, uma frase de Cândido Rolim que tirei não sei de onde: “nem tudo chega inteiro ao visível”. Bailly (2013, p. 26), para quem o visível não é uma imagem, mas uma trama de aparição, tecida por ritmos variáveis, espaços onde o tempo acontece, poderia concordar com essa afirmação. “O visível contém o oculto, eles são inseparáveis e um é a condição do outro”<sup>50</sup>, escreve. Isto que “não chega inteiro” — que, para mim quando utilizei a sua frase e talvez para Cândido Rolim quando a escreveu, aludia à distribuição desigual dos poderes e das competências na ordenação de determinado regime de visibilidades — é, para Bailly, o *esconderijo (la cachette)*, ou a possibilidade mesma de se fazer invisível. O visível, portanto, sendo “o conjunto de todos os recitativos que fabricam a aparência”<sup>51</sup> (BAILLY, 2013, p. 25), configura-se não no singular, não em um conceito transcendental, mas em uma rede complexa e cambiante, urdida por e a partir de um modo íntimo de se relacionar com o ver e o ser visto. Um recitativo (*récitatif*), do pouco que infiro sobre música clássica, pode ser definido como uma narrativa articulada sem andamento pré-definido, sem delimitação prévia de forma ou duração — como uma *conversa*, uma conversa melódica dos sons, sejam estes signos linguísticos ou não. Isso me leva a crer que encontros interespecíficos são, também, momentos passageiros de uma vulnerabilidade compartilhada: a de se estar visível um para o outro. Há uma confusão — em Bailly, em mim, quem sabe em você — entre o visível como o emaranhado de redes espaço-temporais em que os entes se dão a ver e o visível como campo inteligível, sistema de formas determinando *a priori* o que se pode ver e sentir sobre o que é visto. Eles se confundem porque o segundo busca enquadrar o primeiro, ainda que sempre produza, como qualquer moldura, um resto, um fora, “suspenso e espectral” (BUTLER, 2015a, p. 22). O segundo procura controlar, modular a extensão do primeiro, submetendo-o de maneira desigual aos diversos entes; daí que o visível se pareça, tragicamente, com tudo aquilo que o olho humano alcança e reconhece. Um esconderijo é uma linha de fuga literal, porque é uma forma de habitar o reino das aparências. “Um território é uma zona onde descansar, onde caçar, onde vagar, onde vigiar — mas é também, e talvez antes de tudo, uma zona onde se sabe como se esconder.”<sup>52</sup> (BAILLY, 2013, p. 27).

---

<sup>50</sup> No original: “*Le visible recèle le caché, ils sont inséparables et l’un est la condition de l’autre*”.

<sup>51</sup> No original: “*le visible est l’ensemble de tous les récitatifs qui fabriquent l’apparence*”.

<sup>52</sup> No original: “*Un territoire, c’est une aire où se poser, où chasser, où errer, où guetter — mais c’est aussi et peut-être premièrement une aire où l’on sait comment se cacher*”.

Conforme mencionei na introdução, há em curso uma abolição da possibilidade de refúgio e do direito ao asilo como um todo, ocasionada pela ocupação intensa e predatórias dos ecossistemas e seu conseqüente debilitamento, bem como das condições de habitação. A perda do poder de deslizar para o abrigo, de se retirar da área de exposição significa, para Bailly, a redução de potência de (des)(re)territorialização das populações animais. Isso porque um território não se faz de fronteiras institucionais, desenhadas na terra; é preciso *produzir* um território e é preciso reafirmá-lo, através de hábitos e habitações, de atos performativos, da repetição de uma cançãozinha (*ritornelo*) que afaste as forças do caos (DELEUZE e GUATTARI, 1980). Se um território não antecede a sua expressividade, o que testemunhamos é a supressão de diversas *expressões animais* e, ao mesmo tempo, um restringimento da sua própria possibilidade de variar, que se esgota pela falta de sustentação material. O elogio à variação presente nas filosofias da diferença não deve ser confundido com um elogio à não-formação: a pura potência só existe enquanto virtual. Ademais, Deleuze e Guattari (1980) insistem no fato de que, sendo os movimentos de (des)(re)territorialização simultâneos, a produção criativa do ritornelo não será inevitavelmente libertadora ou crítica — o Capital, por exemplo, é extremamente criativo, é força desterritorializadora que transforma todo elemento em mercadoria com bastante habilidade. A grande questão é a busca por novas formalizações, pela atualização de um mesmo objeto em agenciamentos distintos, que fazem com que ele se transforme radicalmente, que fuja e passe a ser outra coisa. É nesse sentido que Touam Bona (2020, p. 39) confere intensidade inventiva à marronagem como “processo contínuo de libertação”, uma linha de fuga na qual o escravizado escapa ao não-ser-sujeito, à negação de reconhecimento que caracteriza o regime escravocrata, e, nesse novo comum, nesse *fora*, recupera um possível onde se é agente criador:

É preciso insistir nesse ponto: o refúgio não preexiste à fuga; é ela que o produz, o secreta e o codifica. [...] Pois construir uma fuga não significa ser posto para correr. Pelo contrário, é fazer o real escapar, operar nele variações sem fim para contornar qualquer tentativa de captura. (TOUAM BONA, 2020, p. 47).

Se estamos falando de táticas furtivas — e, em tempos de proliferação de dispositivos de controle e de redução dos refúgios, é de fato por uma “resistência em modo menor” que Touam Bona (2020, p. 49) advoga —, os bichos, mestres da camuflagem e do arдил, têm bastante a ensinar. Na gramática deleuzo-guattariana, um território é o espaço de atualização da Terra enquanto pura multiplicidade, um modo específico de povoamento que revela políticas e dispositivos de reflexão coletivos

(DELEUZE e GUATTARI, 1980); para Bailly (2013, p. 33), ele equivale, em sua materialidade, ao estabelecimento e à sustentação de mundos: “Cada animal é um estremecimento e uma entrada no mundo. Cada entrada no mundo é um mundo, um modo de estar no mundo, uma travessia, uma história”<sup>53</sup>.

Falar de mundo, no contexto da etologia, demanda falar de *Umwelt*. Prefiro esperar Vinciane Despret para analisar melhor esse conceito, mas o adianto porque ele é importante para todos aqui. A Teoria do *Umwelt*, proposta pelo barão e biólogo Jakob Von Uexküll em 1909, estabelece que os organismos vivos se relacionam com elementos portadores de significado, ou “marcas”, os quais regem a sua percepção de mundo. Assim, não existiria relação com os objetos enquanto tais, apenas direcionados — a grama-para-a-vaca-faminta, a grama-para-a-formiga-trabalhadora, a grama-para-a-menina-leitora. Essa noção se dispõe a diversas interpretações e manipulações, tão díspares quanto as de Heidegger e de Deleuze. Para o primeiro, os animais estão condenados a uma “pobreza de mundo” (*Weltarmut*), pois os elementos que afetam e assim estruturam os seus mundos-ambientes são contáveis e determinados. Em contrapartida, o “homem” [sic] é “formador de mundo” (*weltbildend*), tem destino, expande-se através da racionalidade (HEIDEGGER apud AGAMBEN, 2013, p. 82). Para o segundo, em contrapartida, o impressionante (*frappant*) é o fato mesmo de que todo animal tem um mundo, um modo de existir particular e característico, independentemente do quão pequeno possa ser o conjunto de estímulos com os quais ele se relaciona<sup>54</sup>.

Em *Le versant animal*, Bailly coloca-se contra a “vertente” de Heidegger e ao lado da de Rilke (não especificamente a de Deleuze) no que tange à riqueza dos mundos animais — a qual, creio eu, ele acredita ser a mais próxima da vertente animal *per se*. Digo isso porque “*versant*” quer dizer, precisamente, “lado”, tanto no sentido de “posição” quanto de “partido”. Em Rilke, essa riqueza do “Aberto” — que para Heidegger refere-se à *aletheia*, verdade ou desvelamento do ente, e portanto de maneira alguma está acessível aos bichos — seria, ao contrário, *privilégio* dos animais, posto que seus olhos, ao contrário dos olhos humanos, não estão invertidos, direcionados

---

<sup>53</sup> No original: “*Chaque animal est un frémissement de l'apparence et une entrée dans un monde. Chaque entrée dans le monde est un monde, un mode d'être au monde, une traversée, une histoire*”.

<sup>54</sup> É curioso porque, no *Abécédaire*, Deleuze utiliza a mesmíssima palavra de Heidegger — pobreza, *pauvreté*. No entanto, ele, ao contrário, confessa-se fascinado por esta simplicidade: um carrapato, por exemplo, interessa-se apenas por três coisas no universo (a luz, o calor do sangue, a textura do pêlo), e estas três coisas já são suficientes para fazer mundo. Claire Parnet pergunta a Deleuze: “é esse o seu sonho de vida? É isso que te interessa nos animais”? Ao que ele dá de ombros e responde: “É isso que constitui um mundo”.

para si. O “homem” [sic] tem diante de si o Aberto; talvez o possua, num certo sentido, porque possuiria a autoconsciência, mas não o experimenta. Os animais, ao contrário, movem-se nele, porque se manifestam, apresentam-se, *dão a ver* eternamente no presente, livres que estão de categorias como o tempo e a morte (BAILLY, 2013). Prefiro não interpretar essa “permanência no presente” no sentido literal — afinal, muitos bichos têm memória, seja olfativa, sensorial, feromônica. É uma questão de habitar outras temporalidades: um cão estrutura sua maquete espaço-temporal a partir do cheiro, que lhe indica as conexões entre passado recente, presente contínuo e futuro próximo, enquanto um carrapato é capaz de permanecer anos em um estado de imobilidade quase inerte, à espera do momento correto de lançar-se sobre um mamífero desavisado, seu futuro sendo o sonho prenunciado do seu presente. Acho que isso também é um comentário sobre mundificações nas quais a experiência imediata é a regra da vez: todo bicho, em maior ou menor grau, faz uma seleção ecológica do seu meio, uma delimitação habitacional segundo seu universo de preensões. Isso difere da imagem conceitual que se tem da *Umgebung*, o plano humano da percepção, como um mundo infinitamente amplo, composto por todas as coisas. É a faculdade do pensamento e o *cogito* enquanto instâncias pertencentes ao âmbito da transcendência, descoladas da materialidade concreta, que fazem colidirem o mundo humano e “o mundo como um todo”. Porém, se nos guiarmos pelas afirmações do próprio Uexküll (quer dizer, nem precisamos ir até Merleau-Ponty), este “mundo como um todo”, que equivale a dizer “mundo unitário”, “mundo como objeto ou ideia”, não existe, não é habitável, não se oferta à relação. O “mundo natural” de Uexküll não é tanto uma imagem quanto uma partitura, feita de ritmos e contrapontos a partir dos quais os ambientes, mesmo se incomunicáveis na distância entre as escalas de suas notas, aprendem a responder um ao outro e a existir em simultaneidade, em hostilidade ou em cooperação.

Resposta, aliás, é o que, segundo Bailly, configura toda interação com o mistério da existência, o qual não se resume ao desvelamento heideggeriano, à autognose:

[...] não importa o que pensemos e o quão pouco saibamos [sobre a linguagem animal], o dito de toda voz, aí inclusas a do sapo e a do gibão, é um responsório — uma resposta dada ao puro enigma que é ser — e que só pode lhe responder prolongando-lo [...]. (BAILLY, 2007, p. 144).<sup>55</sup>

---

<sup>55</sup> No original: “[...] *quoi qu'on en pense et si peu qu'on en sache, le dit de toute voix, y compris celle du crapaud et du gibbon, est un répons – une réponse donnée à la pure énigme de ce que c'est d'être – et qui n'y répond qu'en prolongeant cette énigme [...]*”.

Todo ser responde ao enigma da vida porque todo ser ocupa-o, preenche-o, atualiza-o à sua maneira. O tipo de resposta do sapo ou do gibão (o coaxar de um, o guincho do outro) são manifestações, indícios de seus modos de ser que só poderemos seguir em pensamento. Mas é essa mesma disposição, essa abertura à perspectiva do outro, que inaugura um limiar, uma aliança (temporária ou prolongada) baseada em uma situação comum: a de observadores do mundo, de seres que formam ao mesmo tempo que são formados por seus territórios, parcialmente cegos uns aos outros e a si mesmos (Heidegger esquece que nenhum sujeito racional, quão autoconsciente possa ser, é capaz de dar um relato perfeito de si). Se todo animal *é com* um mundo, há um encavalamento, uma permeabilidade, ofertada pelo alargamento, onde vive o “entre”, potencialmente infinito. “Somente a sua forma, como a nossa, além do envelhecimento, é finita. O que a entorna, acolhe, ameaça, é infinito”<sup>56</sup> (BAILLY, 2007, p. 109). O cerne é o encontro, e o encontro como *acontecimento*, função sígnica (maquínica?) do território, o regime no qual um signo e um corpo se arranjam, assumindo um sentido.

Estar “do lado” animal é estar “ao lado” de um animal, ou estar “lado a lado” — *côte à côte*. Fiel ao seu repertório intelectual francês, Bailly não advoga exatamente por uma transgressão, uma transformação ao estilo animista, de passagem ou confusão de uma forma à outra. O que ele almeja é um “*côtoiment*” (BAILLY, 2007, p. 16), que poderíamos traduzir por “convivência”, “aproximação”, “avizinhamento”. Zona de vizinhança: aquele estado de indiferenciação que não tem a ver com identificação, com a imitação de características formais, mas com a emergência de um impessoal, uma singularidade profunda que vem questionar o Eu e o Meu. Bailly, como bom ensaísta, escreve com um Eu aparentemente irreduzível, mas são suas convicções que são irreduzíveis, a cada instância de enunciação, e não o Eu, que se desfaz o tempo todo diante dos outros que investiga. Bailly pontua com precisão os seus pareceres, afirmando-se em defesa de um *valor necessário*, com base em sua ética não-moralista. Coloca-se, assim, ao lado do “lado” que a filosofia raramente se permite habitar: “[...] lá onde o animal é levado em conta de maneira totalmente diversa do que quando é objeto de estudo, um motivo alegórico ou um contra-exemplo, lá onde se abre a suspeita de que ele próprio poderia ser algo como um pensamento”<sup>57</sup> (BAILLY, 2007, p. 30).

---

<sup>56</sup> No original: *Seule leur forme, comme la nôtre, outre le vieillissement, est finie. Ce qui l’entoure, l’accueille, la menace, est infini*”

<sup>57</sup> No original: “[...] là où l’animal est pris en compte tout autrement que comme objet d’étude, un motif allégorique ou un contre-exemple, là où s’ouvre le soupçon qu’il est ou pourrait être lui-même quelque chose comme une pensée”.



### 2.3 A surpresa e a alegria de que os animais existem

Bailly é uma pessoa que acha que os animais *importam*. Se essa frase parece simples é porque, num certo grau, ela o é: quem ousaria discordar de um enunciado tão vago, pouco polêmico e de moral incontroversa? Mas, se lida sob uma perspectiva filosófica, ela se mostra complexa e contestável, porque *importar* demanda uma série de coisas que muitos filósofos não estão dispostos a conceder. Aristóteles é um deles, Agamben é outro, Descartes mais um, para ficarmos no início do alfabeto. Uma *vida que importa*, conforme me ensinou Butler (2015a), é uma vida que se adéqua a certas concepções regimentais do que é *a vida*; que se encaixa no esquema linguístico-histórico da inteligibilidade, isto é, o Simbólico, tornando-se, assim, reconhecível. Embora a precariedade constitutiva de todo corpo — que, ao *ser e estar*, coloca-se à mercê de outros, tanto seres quanto lugares e convenções, os quais balizam sua autonomia — seja universal, a condição de ser reconhecido não o é. Reconhecimento é algo que se reivindica, conquista e concede. Esperaria-se que a experiência comum da vulnerabilidade enquanto premissa da pura existência conduziria a situações de proteção ou, conforme a lógica hegeliana, *reconhecimento recíproco*, e não à exploração estrutural de certos povos. E no entanto cá estamos, descobrindo com falso estupor que um número impensável de empresas ainda se valem de trabalho escravo, recomeçando o ciclo sócio-político de demanda por justiça, decepção com o formato da sentença (que é mais uma vez caso de multa risível ao invés de condenação criminal) e resignação à prática do boicote<sup>58</sup>. Ou que um número também impensável de espécies — tão cruciais para a estabilidade dos mundos humanos quanto as abelhas e os caranguejos-ferradura<sup>59</sup>, mas também tão distantes e desobrigadas

---

<sup>58</sup> Enquanto escrevo esta dissertação, diversas tragédias acontecem ao redor da terra, entre tiroteios em massa, chuvas intensas e terremotos de alta magnitude. Elas tecem a experiência do Antropoceno, desafiando o grande cobertor da “normalidade” sob o qual gostaríamos de nos esconder, cuja perda ainda nos soa traiçoeira, mesmo que nunca o tenhamos efetivamente possuído. Essas tragédias, que me chegam sob a forma de manchetes assustadoras e das quais escapei às vezes por um triz, às vezes com folga, conjugam o estranhamento de produzir conhecimento sobre e em meio a catástrofes imparáveis — de produzir, como sugere a obra multidisciplinar editada por Anna Tsing (2017), “artes de viver em um planeta ferido”. A tragédia específica a que me refiro neste texto é a revelação de que mais de 200 trabalhadores viviam em situação análoga à escravidão em Bento Gonçalves, no Rio Grande do Sul. Os beneficiários eram as vinícolas Salton, Aurora e Garibaldi, cujos produtos muito já consumi. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/economia/noticia/2023/03/trabalho-escravo-no-rs-o-que-falta-saber-sobre-o-envolvimento-de-vinícolas-no-caso.ghtml>.

<sup>59</sup> Acredito que a ameaça da extinção das abelhas e suas consequências fatais para a manutenção de diversos ecossistemas, sobretudo os tropicais, sejam do conhecimento de qualquer um que se proponha a ler este trabalho. De todo modo, uma síntese didática pode ser encontrada na seguinte matéria do jornal *Uol*: <https://www.uol.com.br/ecoa/ultimas-noticias/2021/04/13/como-a-extincao-das-abelhas-coloca-em-risco-o-futuro->

quanto o diabo-da-Tasmânia ou o gorila-das-montanhas — está em vias de se extinguir completamente. É essa desapareição como marcas de fins de mundo que mobiliza o clamor de Bailly (2013, p. 7): “A surpresa e a alegria de que os animais existem e, conseqüentemente, a inquietude face à hipótese do desaparecimento de tantos entre eles — tais são as razões deste livro”<sup>60</sup>, escreve na introdução a *Le parti pris des animaux*.

Vidas de animais outros-que-humanos são consideradas desimportantes, destrutíveis ou sacrificáveis porque a entrada no Simbólico exige um verdadeiro passe VIP. Não à toa as feministas passaram meio século interpretando criticamente o paradigma binário que divide as posições identitárias e funda a estrutura linguística da significação, na esperança de que o gozo feminino, parcialmente foracluído do Simbólico segundo Lacan, deixasse de ser “incompreensível” ou “inacessível” e de que o sujeito mulher deixasse de ser apenas falta ou Falo, quer dizer, de “ser o falo”, a mera representação da significância<sup>61</sup>. A teoria crítica ensina que as leis ontológicas do Simbólico pressupõem tanto a naturalização da heterossexualidade e do agenciamento masculino da libido quanto a oposição entre Natureza e Cultura, a operação de imprimir significado cultural ao dado biológico que, subsequentemente, legitima a dialética da colonização: o ambiente selvagem, primitivo — frequentemente associado ao feminino — precisa ser contido, subordinado a uma ordem social civilizada, entendida como ativa, transcendente e masculina<sup>62</sup>. No segundo capítulo, com o auxílio de Baptiste Morizot (2014; 2020; 2021), Juliana Fausto (2020) e Brian Massumi (2017), esta discussão sobre o logocentrismo que perpassa as noções de *política* da filosofia ocidental — e quem está autorizado a agenciá-la — é mais aprofundada. Por enquanto,

---

da-humanidade.htm. Informações sobre a importância dos caranguejos-ferradura para a fabricação de vacinas e outros medicamentos podem ser encontradas aqui, nesta reportagem do *The New York Times*: [https://www.nytimes.com/2023/02/16/opinion/drug-safety-horsehoe-crab.html?campaign\\_id=39&emc=edit\\_ty\\_20230218&instance\\_id=85703&nl=opinion-today&regi\\_id=144506575&segment\\_id=125707&te=1&user\\_id=449d38360ea128e2db24b5c0409cece](https://www.nytimes.com/2023/02/16/opinion/drug-safety-horsehoe-crab.html?campaign_id=39&emc=edit_ty_20230218&instance_id=85703&nl=opinion-today&regi_id=144506575&segment_id=125707&te=1&user_id=449d38360ea128e2db24b5c0409cece).

<sup>60</sup> No original: “*La surprise et la joie que les animaux existent et, par conséquent, l’inquiétude face à l’hypothèse [...] de la disparition d’un grand nombre d’entre eux — tels sont les motifs de ce livre*”.

<sup>61</sup> Para um resumo da disputa teórica do século XX entre o feminismo francês, para o qual a linguagem é por princípio coordenada pelos termos da economia falocêntrica e portanto o espaço designado ao feminino nos domínios do Simbólico é invariavelmente negativo (desvio ou falta), e as teorias norte-americanas e inglesas das *object-relations*, que procuram escapar ao guarda-chuva totalizante da psicanálise e privilegiar a criação de políticas transformadoras a partir da experiência, sugiro o clássico: BUTLER, Judith. *Gender trouble*. New York: Routledge Classics, 1999.

<sup>62</sup> Para uma análise feminista interseccional da relação entre as técnicas de exploração, mapeamento, posse e extração do colonialismo e um imaginário de dominação das mulheres, ver: MCCLINTOCK, Anne. Pós-colonialismo e o anjo do progresso. In: *Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Campinas: Editora Unicamp, 2010, p. 15-40.

interessa que a delimitação dos corpos habilitados a ocupar o campo do político e, portanto, a contar com a proteção oferecida pela civilidade dá-se pela medida do *logos*, da razão esclarecida.

Não compartilho do desinteresse profundo de Deleuze e Guattari (1980, p. 294) pelos animais ditos “sentimentais, edipianos, de historinhas”, com os quais entrariamos em regressão narcísica: creio que Donna Haraway (2021; 2022) tem razão quando aponta para uma misoginia latente na repulsa dos filósofos por gatos, cachorros e os “idiotas”<sup>63</sup> que os amam. Há, com efeito, um desagradável componente masculinista na ignorância quanto aos vínculos formados com animais de companhia enquanto “alteridade significativa” e no descrédito das suas potencialidades, que Haraway (2021, p. 136) identifica corretamente como um desdém por “senhoras e seus cães”. Este, ao meu ver, é ainda mais controverso no que tange ao fascínio pelo que não é da ordem do doméstico, isto é, por existências nômades, indômitas ou simplesmente estranhas — matilhas, carrapatos, pulgas etc. —, porque reafirma, embora sob outro viés, o clássico movimento teórico de repartição dos espaços e desqualificação do que é privado ou familiar à margem da relevância política. É precisamente do caráter familiar e familiar dos gatos e cachorros que Deleuze desgosta, em parte por seu embate teórico contra a psicanálise, em parte por sua indiferença face à resolução situacional de conflitos reais — e é essa falta de curiosidade que Haraway considera imperdoável. Uma bifurcação de interesses não me soa, *per se*, imperdoável. O problema é que o rebaixamento das problemáticas envolvendo a particularidade das relações em família (o cuidado, a reprodução compulsória e o alargamento da própria noção de “relação” e de “família”), como se fossem menos nobres, revela um despreço por causas que estão historicamente associadas e delegadas a mulheres, das quais um filósofo homem pode efetivamente se retirar com maior facilidade. Por outro lado, o despreço pelas técnicas e histórias da domesticação animal dá-se, acredito eu, também pela convicção de que os bichos têm mais a oferecer ao pensamento do que metáforas, arquétipos e mimesis; do que representações simbólicas, espetáculos façanhosos ou demonstrações de fidelidade, compaixão e demais sentimentos moralmente valoráveis. Desconfio se Deleuze e Guattari não estão “nem aí” para os animais (HARAWAY, 2021, p. 136), ou se esse “nem aí” está direcionado a *um tipo de relação* com os animais: a relação fundamentalmente humana, viciada na

---

<sup>63</sup> Deleuze suaviza a própria afirmação no vocábulo “A de Animal” do *Abecedário*, fazendo do incômodo com animais de família uma questão de capricho pessoal — *eu não gosto do roçar dos gatos, do latido dos cachorros etc.* Em seguida, porém, alega que o que diz é “completamente idiota, porque as pessoas que amam verdadeiramente cães e gatos evidentemente mantêm com cães e gatos um tipo de relação que não é *humana*”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=SINYVnCUvVg>.

reprodução do Complexo de Édipo e que só se estende aos limites da posse: *meu cachorrinho, meu gatinho*. “O importante é ter uma relação animal com o animal”, afirma Deleuze no *Abécédaire*. Inclusive, essa disposição para analisar e entreter vínculos complexos com os bichos, que não sejam calcados em moralismos nem em ingenuidade, é algo que os projetos filosóficos de Haraway e Deleuze e Guattari têm em comum: ambos se aliam na rejeição ao *amor incondicional*<sup>64</sup> enquanto elogio máximo de uma visão idealizada dos animais como seres da pura Natureza, em estado rousseauiano, todavia livres das corrupções da Cultura. Haraway, com suas natureza-culturas sempre ligadas por um hífen, procura apresentar uma constelação de narrativas de co-constituição, de acontecimentos não inocentes que moldaram genética e socialmente a vida de humanos e seus parceiros outros-que-humanos, com espaço para a domesticação forçada, a violência controlada, o trabalho, a arte e a surpresa.

Dito isso, a crítica de Deleuze e Guattari à antropomorfização dos animais é uma boa pista para analisar a seletividade supressora dos regimes sensíveis nos quais nos encontramos. É certo, conforme vimos no início deste capítulo, que os esquemas interpretativos responsáveis pela regulação da comoção o fazem através de uma matemática humanista, isto é, de acordo com a maior ou menor presença de traços humanos, o maior ou menor grau na *escala da humanidade*. Daí a associação de práticas descontínuas, transidentitárias, esquizofrênicas a imaginários de “abjeção” ou “animalidade”. Analogias entre populações animais e populações escravizadas, utilizadas ao longo da História para justificar a empreitada colonial e escravocrata — além da instituição de regimes de trabalho e de punição similares a ambas, preservando os maus tratos das primeiras e estendendo-os às segundas —, demonstram como a vulnerabilidade constitutiva de todo corpo é modulada conforme a sua propensão a se assujeitar aos enquadramentos normativos que produzem e mantêm a noção de humano. Nem mesmo a nivelção dos bichos entre si se furta da equiparação com a espécie humana: o cuidado e a preocupação exponenciais com os *pets*, facilmente incorporáveis aos arranjos da família nuclear — sendo o cão, com sua lealdade filial, o exemplo-mor —, espelham o descaso absoluto pelos animais selvagens ou de criação, cujos sofrimento e eliminação gradual são considerados de menor importância, quando não fatalmente necessários para o desenvolvimento das civilizações. Ou seja, é de fato significativo que, quanto mais edípico for um animal, quanto mais inserido estiver nos roteiros que associamos às estruturas

---

<sup>64</sup> O amor interespecie ganha uma definição mais interessante em Haraway (2021, p. 11): “uma forte infecção de desenvolvimento [...], aberração histórica e legado natural-cultural”.

sociais e psíquicas humanas — “meu cachorro é meu filho” —, mais *passível de luto* (BUTLER, 2015a) ele será: maior será a sua perda, ou maior será a *sensibilidade* em relação à possibilidade da sua perda.

É nesse sentido que os bichos não *importam*, porque, no grande resumo da Filosofia clássica e da Lei, foram sintetizados como seres que não possuem *logos*, não agem politicamente e são pobres de mundo. Quando conseguem algum direito, este é sempre concedido em função da demonstração de alguma característica que se acreditava ser estritamente humana; posso mencionar, a título de exemplo, a importância da descoberta de que os polvos possuem propriedades cognitivas similares às de uma criança de dois anos para a defesa do amparo e da preservação da espécie. As “comprovações científicas” da sua inteligência peculiar, da sua capacidade de sentir dor e de sofrer traumas duradouros chegaram a servir de justificativa para uma diretiva da União Europeia de 2010, relativa à proteção de animais para estudos científicos<sup>65</sup>. É contra essa régua humana que Bailly se coloca. Como pudemos perceber pela citação que abre este capítulo, ele “não está nem aí” se os bichos pensam ou não. A atribuição de certas faculdades mentais como indícios de *logos* — a confirmação ou refutação de hipóteses sobre a presença ou não de reflexividade e competências linguísticas em animais — é um problema para filósofos humanistas. Ou cientistas humanistas. Enfim, é um problema para quem está preocupado com o domínio transcendental dos conceitos, ou com a descrição objetiva de uma realidade neutra, para conceder o passe VIP da proteção. Retomo o argumento de Annemarie Mol (2021) segundo o qual a antropologia filosófica e a filosofia existencialista do século XX alavancaram a esperança de que a habilidade de pensar e dialogar auxiliaria os humanos a superar a violência física; não só isso não se confirmou como o contrário aconteceu, a retórica adquiriu caráter bélico e muitas guerras foram travadas graças ao respaldo de atos de discurso. Ao celebrar a este ponto a racionalidade, os regimes de pensamento herdados do Iluminismo e do Esclarecimento — mas também do Cristianismo e de outras religiões monoteístas para as quais o homem é a imagem de Deus — rebaixaram outras formas de habitar o mundo e elevaram os humanos ao topo da pirâmide ontológica (às vezes disfarçada de cadeia alimentar) que eles mesmos construíram. Mas agora a pirâmide tem de lidar com a catástrofe ecológica, e de repente seus termos, modelos e metáforas são terrivelmente insuficientes para enfrentá-la, porque suas normas fundamentais não tanto predisõem ao

---

<sup>65</sup> Disponível em: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/PT/TXT/?uri=CELEX%3A32010L0063>.

pensamento crítico quanto sustentam biopolíticas de dominância e extermínio. Para tecer políticas e ontologias viáveis e dignas na era do Antropoceno, vai ser preciso abrir mão das categorias monolíticas, das hierarquias — dos “degraus da escada evolutiva”, nas palavras de Bailly. E não por uma oposição dialética entre o que é verdadeiro e falso, universalmente bom ou ruim, mas por uma investigação atenciosa de quais práticas e conceitualizações são benéficas e quais são prejudiciais, quais produzem um empobrecimento e quais um enriquecimento dos mundos emaranhados:

[...] porque em primeiro lugar essa escada [subindo em direção ao homem] não existe ou, se ela existe, é preciso quebrá-la ou recolhê-la pelo menos não mais querer saber dela não mais acreditar que a escalamos não há alto nem baixo [...] o que há são posições, nichos, lugares, territórios e errâncias, novelos de mundos a cada vez diferentes”. (BAILLY, 2013, p. 20).<sup>66</sup>

É verdade que Bailly, sendo mais poeta do que filósofo — ou preferindo obedecer mais à poesia do que à filosofia, colocando a segunda a serviço da primeira (ainda que, como bom ensaísta, costume embaralhá-las) —, não precisa responder às exigências normativas da contemplação filosófica, e menos ainda à descrição factual do empirismo científico. A observação da vida animal não é explorada enquanto um horizonte semiótico a ser desvendado, e talvez seja por isso que ele utiliza o termo “*observance*” (“observância”), que comporta uma conotação religiosa e mística, para falar dessa prática. O que se investiga, mais especificamente, são os agenciamentos de um certo silêncio linguístico, esta experiência estético-sensível de aprendizado que só pode emergir no contato com aquilo ao mesmo tempo mudo e expressivo, próximo-distante (*proche-lointain*), cuja significação não pode ser deduzida nem emprestada, mas que, em meio ao “entre” parcialmente compartilhado do encontro-*entre*-mundos, provoca uma desestabilização das certezas e de si. Bailly sofre do tipo de maravilhamento que é mais próprio dos poetas que dos filósofos — o de abrir a janela e testemunhar *o vivo*, a vida mesma se desenrolando, em suas formas e multiplicidades, em seus novelos de mundo, dos quais percebemos, com sorte, um ou outro fio:

---

<sup>66</sup> No original: “[...] parce que d’abord cette échelle [montant vers l’homme] n’existe pas/ ou que si elle existe il faut la casser ou la remiser/ ne plus en vouloir en tout cas, ne plus croire qu’on l’a grimpée/ il n’y a ni haut ni bas/ [...] ce qu’il y a ce sont des positions, des niches, des lieux, des territoires/ et des errances, des pelotes de mondes chaque fois différentes [...]”.

O prazer que vem dos animais  
da sua existência  
– do fato de que eles existem –  
vem antes de tudo de que eles não são como nós  
de que eles são diferentes:  
não é só que compartilhamos o mundo  
com eles  
com outros seres portanto, que o observam e atravessam  
é que eles vivem, perto de nós ou longe de nós  
gatos ou morcegos  
cães ou tigres  
ou macacos  
*em outros mundos.* (BAILLY, 2013, p. 11).<sup>67</sup>

Toda filosofia em Bailly é um pouco *geofilosofia*, isto é, uma convicção de que a Terra possui uma variabilidade imanente, a qual articula modos de pensamento na e a partir da espacialidade (DELEUZE e GUATTARI, 1980). Ou um pouco *fenomenologia perceptiva*, do corpo como *a priori* investido no mundo, do pensamento como atividade imanente na qual os seres humanos se engajam cotidianamente (MERLEAU-PONTY, 1945). Os dispositivos da ficção estão, para o poeta, a serviço da ampliação, do alargamento do material semiótico que compõe e fundamenta o que se pensa e sente sobre os entes que estão ao redor e à margem da história linear da Humanidade. O raciocínio platônico, segundo o qual há uma realidade objetiva a ser transposta em linguagem pelos seres racionais — e cuja codificação em extratos ficaria a cargo exclusivo dos cientistas ou mestres — é substituído por um imaginário de assimilação de substratos afetivos a ser potencialmente extraído de processos de codificação não-linguísticos (DELEUZE e GUATTARI, 1980). Ainda que poucas vezes efetivamente citada, a *imanência* como o estado de formação e variação constante onde as coisas vêm a ser, segundo a nomenclatura deleuzo-guattariana, perpassa todos os escritos de Bailly nos quais o que se defende não é nada mais que um testemunho do encantamento pelos agenciamentos autopoiéticos dos entes, que acontecem à revelia das ações humanas:

O bom seria aproximar-se da pobreza em questão, aproximar-se dos bichos consequentemente, para ver com eles como essa hierarquização das criaturas é rejeitada, para ver que, se há uma reunião e uma assembleia possíveis, isso não se dá nem em uma categoria (a animalidade), nem em um princípio (o vivo), nem em um modo (a partilha), mas segundo formas autogendradas que se alastram e desaparecem como fluídos, ou como

---

<sup>67</sup> No original: “*Le plaisir qui vient des animaux/ de leur existence/ – du fait qu’ils existent –/ vient d’abord de ce qu’ils ne sont pas comme nous/ de ce qu’ils sont différents :/ ce n’est pas seulement que nous partageons le monde/ avec eux/ avec d’autres êtres donc, qui le regardent et le traversent/ qui y vivent et y meurent/ c’est qu’ils vivent, auprès de nous ou loin de nous/ chats ou sautes-souris/ chiens ou tigres/ ou singes/ dans d’autres mondes*”.

instantes [...]: o plano da imanência é o tempo, o ângulo de vista é o aberto”. (BAILLY, 2013, p. 48).<sup>68</sup>

Do alhures em que eles [os animais] estão e que é o que eles não querem nem podem compartilhar, nada saberei, a não ser que ele existe e que posso vê-lo, tocá-lo, senti-lo: o extraordinário da forma dos animais (e de toda forma animal) é que ela provém desse alhures, do qual resulta. (BAILLY, 2013, p. 51).<sup>69</sup>

Fabienne Raphoz, escritora francesa que compartilha com Bailly o *status* de poeta-ensaísta, também alude a esta alegria que provém da mera constatação de que os animais estão vivos. Raphoz (2017), que há muitos anos se interessa pela observação dos pássaros, escreveu algumas vezes sobre esta experiência de ser uma “amadora”: uma não-profissional que ama. Há uma força sintética nas suas palavras, assim como nas de Bailly; ambos parecem reivindicar uma espécie de *contemplação participativa*, em que se contempla com encantamento os mistérios das existências ao mesmo tempo que se participa deles, na condição de encantado. Isso me faz pensar em uma das asserções de Morton (2013): a impossibilidade, na era dos hiperobjetos, de se empregar uma fenomenologia ileza, uma metalinguagem que explique as coisas, os fenômenos, sem se deixar contaminar por elas.

Um dia em que eu ministrava uma palestra e repetia pela enésima vez essa história de vocabulário [ornitólogo ou observador de pássaros], uma jovem simplesmente me relembrou do termo ornitófila, *aquela que ama os pássaros*. Sim, é exatamente isso, eu poderia enfim me definir em um gesto: ‘abrir a janela e dizer, *vejam, um mundo existe*, e ele está – por um tempo ainda – repleto daqueles que amo’. Porque é isso. Escrevê-lo de diversas maneiras, dar testemunho, [...], duplica o gozo da escuta e da visão, ao mesmo tempo que o livro em curso acalma a inquietude: este ‘por um tempo ainda’”. (RAPHOZ, 2017, p. 14).<sup>70</sup>

---

<sup>68</sup> No original: “*Ce qui serait souhaitable, c’est d’aller du côté de la pauvreté en question, du côté des bêtes, pour voir avec elles comment cette hiérarchisation des créatures est désavouée, pour voir que s’il y a un rassemblement, une assemblée possibles, ce n’est ni dans une catégorie (l’animalité), ni dans un principe (le vivant), ni dans un mode (le partage), mais selon des formes auto-engendrées qui se répandent et disparaissent comme des fluides, ou des instants [...]: le plan d’immanence est le temps, l’angle de vue est l’ouvert*”.

<sup>69</sup> No original: “*De l’ailleurs dans lequel [les animaux] sont et qui est ce qu’ils ne veulent ni ne peuvent partager, jamais je ne saurai rien, sauf qu’il existe et que je peux le voir, le toucher, le sentir : l’extraordinaire de leur forme (et de toute forme animale) est qu’elle provient de cet ailleurs, dont elle résulte*”.

<sup>70</sup> No original: “*Un jour que j’intervenais en public et que je resserrais pour la énième fois cette histoire de vocabulaire [ornitologue ou Birdwatcher], une jeune femme me remit tout simplement en mémoire le terme d’ornithophile, celle qui aime les oiseaux [...]. Oui, c’est exactement ça, je pourrais finalement me définir dans un geste : « ouvrir la fenêtre et dire, voyez, un monde existe, il est – pour quelque temps encore – rempli par ceux que j’aime ». Car voilà. L’écrire de plusieurs manières, rendre témoin, [...], redouble la jouissance de l’écoute et de la vision, dans le même temps où le livre en cours calme l’inquietude : ce « pour quelque temps encore »*”. A frase entre aspas francesas citada por Raphoz é de George Oppen.



Esta dissertação é precisamente sobre o incômodo de narrar o Antropoceno, tarefa da qual nenhuma disciplina, nenhuma voz dá conta sozinha. A busca de Raphoz por uma nomenclatura onde caber, pelo reconhecimento de uma posição de entre-lugar, que não se reporta nem à taxonomia científica, nem à fenomenologia empírica, espelha essa sensação de inadequação, de insuficiência da língua. Afinal, latim e grego se misturaram para difundir a linguagem filosófica, uma linguagem que acentua binarismos, com seus dois gêneros, masculino e feminino (os quais inclusive se impõem sobre coisas sem reprodução, tipo *a* mesa, *o* computador), e suas duas categorias gramaticais, sujeito e objeto. Resta-nos contorná-la, brincar com ela. Um ornitólogo é um zoologista, um especialista no estudo dos pássaros e seus cantos — “ter uma manjedoura no jardim não faz de você um ornitólogo”<sup>71</sup> (RAPHOZ, 2017, p. 12). Um observador de pássaros, ou *Birdwatcher*, é um obcecado, um detetive em busca do encontro fortuito entre som e imagem — “quantos Birdwatchers não encontrei que tinham todos nascido com um par de binóculos na frente dos olhos?”<sup>72</sup> (RAPHOZ, 2017, p. 13). O que sobra para quem se encanta pelo canto dos pássaros (o qual precede o próprio pássaro na experiência de estar com um pássaro) e se satisfaz com o testemunho da sua existência é esta terminologia que conta com o sufixo grego da afeição: *filo*. É de afeição e afetação que continuamos falando, pois a experiência de Raphoz é menos uma questão de tradução de significância do que de leitura e resposta. Os diversos cantos dos pássaros do seu jardim, já distinguíveis entre si, são extraídos como elementos sensíveis, que a afetam profundamente — o que é *exclusivamente* dela se perde nesse enredamento interobjetivo em que o canto é reterritorializado em música. Como dizem Deleuze e Guattari (1980), é precisamente porque existe uma organicidade imanente que faz com que a matéria possa se tornar outra coisa, ser (des)(re)territorializada em outro contexto, que se pode encontrar produção de signos para além da esfera humana, ou para além da linguística estruturalista: há processos de produção e recebimento de códigos e seus substratos sendo postos em prática por diversos agentes, da vespa e sua parceira orquídea até os pássaros do jardim de Raphoz. De fato, basta abrir a janela para perceber que os animais são tudo menos “pobres de mundo”.

---

<sup>71</sup> No original: “*Que vous ayez une mangeoire dans votre jardin ne fait pas de vous un ornithologue*”.

<sup>72</sup> No original: “*Combien de « Birdwatchers » n'ai-je pas croisés qui, tous, sont nés avec une paire de jumelles aux yeux*”.

### 3. Estilos de ser

#### 3.1 A medida do alargamento

Um dos mais profícuos poetas e ensaístas franceses contemporâneos, Jean-Christophe Bailly resolve dedicar-se exclusivamente à escrita em meados dos anos 1970, precisamente no momento em que o ensaio, considerado o *chef-d'oeuvre* da literatura nacional, começa a sofrer uma transformação significativa. A história desse gênero literário — um gênero autônomo, idiossincrático, pouco dado à classificação e, ainda assim, instantaneamente distinguível —, ao menos no que diz respeito à sua atuação na França, é um grande teatro metalinguístico em que tese e estilo se conjugam intimamente para tematizar, discutir e desdobrar a si mesmos. Ela é feita de disputas, não apenas entre autores mas, sobretudo, entre saberes: entre a literatura e a retórica, a literatura e a filosofia, a literatura e a ciência e a literatura e ela própria, em suas outras manifestações. O fato de que a identificação de um ensaio depende menos do levantamento de traços internos do que da conquista de um espaço simbólico-poético e de um propósito sensível-político é importante para entendermos duas coisas: em primeiro, por que Bailly foi buscar nas fronteiras comuns entre filosofia e literatura — entre criação crítica e criação artística — a zona limítrofe onde elaborar seus tratados político-poéticos de verdades situadas e fundamentais e, em segundo, por que as noções de *estilo* e de *forma* são cruciais no seu vocabulário.

A pertinência e a visibilidade cultural do gênero só adquirem consistência na virada do século XX, com a retomada do “pai” Montaigne e, o mais importante, a reivindicação do nome “ensaio” a partir de sua potencialidade metafórica, que havia sido absorvido pelos tratados científicos nos séculos XVII e XVIII e utilizado com as intenções prescritivas então em voga. Bailly, assim como Charles Péguy, Francis Ponge e outros predecessores, *ensaia* simultaneamente que escreve, ou desenvolve a forma escrita em concomitância com o conteúdo discutido, no sentido de conceber a construção da textualidade espaço-temporal na qual se expressa o material ensaístico como um chamado à descoberta, à projeção imaginativa, à ocasião de ressituar e reinventar um pensamento, ou a *importância* de um pensamento. Num ensaio, algumas ideias-gérmens (as ideias centrais que chamam à indagação) são fecundadas e expandidas de maneira a testarem sua durabilidade, sua pertinência, sua singularidade e, principalmente, sua *citabilidade*, isto é, o quanto

são citáveis (MACÉ, 2006). *Ensaïar* abarca, portanto, uma certa fragilidade, decerto característica do gênero, posto que, pela indefinição formal e a primazia da primeira pessoa, qualquer asseveração ou responsabilidade devem ser compreendidas como um evento do discurso, algo inesperado que sobrevém ao todo da experiência e que, embora se transporte e travista em desdobramentos ulteriores, pertence a uma realidade anunciada, localizada e comprometida.

Mas, para além da metáfora, qual é, afinal, a relevância particular do ensaio? Marielle Macé, professora e pesquisadora da École des Hautes Études en Sciences Sociales — e em cujo excepcional estudo *Le Temps de l'Essai* me baseio para realizar este breve apanhado — disse certa vez, em aula<sup>73</sup>, que o ensaio é um “valor a defender”. A noção de que o que define esse gênero não é a forma, nem a temática, nem a plataforma, mas um valor comum, um *espírito* (MACÉ, 2006), é o que permite aos ensaístas do século XX conferir-lhe uma genealogia, ainda que anacrônica e lacunar<sup>74</sup>, e fazer com que a heterogeneidade de traços internos, propósitos e atuações deixe de ser um impedimento para a sua consolidação e passe a ser sua característica distintiva. O espírito do ensaio, identificado *a posteriori* pelos modernos, seria, portanto, inerentemente perversivo: perverte a tradicional lógica argumentativa ao fazer da experiência empírica um dado, do sentir um saber. Procedimentos de reciclagem, seleção, apropriação e citação, postos em prática já por Montaigne e Pascal, acabam sendo identificados com a postura ensaística *per se*, que passa a se caracterizar pela oscilação entre a inscrição de um autor em determinado patrimônio ou linhagem, enquanto testemunha de seu tempo e de sua geração, e a formulação de uma reflexão própria como a formulação de si — e “de si como nenhum outro” (MACÉ, 2006, p. 117). A relevância particular do ensaio é, no fim das contas, esta capacidade de conceber a literatura como modo de conhecimento; de confiar em suas competências filosóficas; de considerar e investigar a passagem da reflexão para o estilo; de modular os laços entre a forma lírica, o pensamento e a vida.

---

<sup>73</sup> Assisti como ouvinte aos dois semestres de seu seminário *Dépeupler, répeupler*, oferecido pelo departamento de Letras da EHESS entre outubro de 2018 e maio de 2019.

<sup>74</sup> Ainda segundo Macé (2006), há um certo esgotamento das possibilidades do gênero após a publicação dos *Ensaïos* de Montaigne. O empréstimo do título por Bacon, com a publicação dos seus *Ensaïos ou Conselhos Cívicos e Morais* em 1597, representa um novo renascimento, porém distante, na Inglaterra; embora a ideia montaigniana de vivência pessoal como fonte de conhecimento subsista, o texto adquire outro tom com a aproximação da experimentação científica e a pretensão de resolução do objeto de análise. O ensaio assume, no século seguinte, seu nome no singular e é associado a outras formas e outros valores, dividindo-se entre a filiação *d'après Montaigne*, cuja obra permanece um hápax, e a disseminação, sobretudo na Inglaterra e na Alemanha, de uma metodologia de escrita a ser imitada por sua função representativa da identidade nacional e de uma tradição cultural. Daí que os franceses modernos busquem as reminiscências do gênero, o seu sopro vital, em qualquer lugar que não a sua própria classificação — quer dizer, num reconhecimento existencial e espiritual, muito mais do que científico ou formalista.

A valorização dos dispositivos da ficção, vistos também como efeitos de um desejo literário, ou marcas de uma projeção afetiva, abre caminho para a configuração do ensaio na qual floresce Bailly. Nos anos 1980, com as mortes de Barthes e Foucault e o enfraquecimento do ensaio teórico, ocorre uma “bifurcação” no desenvolvimento do gênero, que se divide entre o ensaio jornalístico, publicado essencialmente em periódicos e revistas e preocupado em denunciar, de forma palatável e prosaica, as angústias psicossociais e os fracassos empíricos das civilizações, e o ensaio literário, o qual foi se imbuindo paulatinamente daquele anseio de literariedade e se aproximando do registro da narrativa. É o fim de qualquer tentativa de delimitar o objeto do gênero, de demarcá-lo pelo contraste a outros, e o início de um momento literário em que triunfam as “pequenas prosas”, ensaios de formato breve que se proliferarão na literatura contemporânea francesa e se ocuparão de borrar ainda mais as fronteiras entre os textos poéticos e os ensaísticos. São indícios firmes do diagnóstico de Didier Coste (1984), o qual sugere que, dos anos 1970 em diante, o ensaio adquire força de romance: a diferença entre ambos os gêneros seria menos de linguagem do que de temporalidade, pois, no ritmo específico do primeiro, caberiam somente brotos de história, esboços de uma ficção, fragmentos culturais e memorialísticos articulados com um discurso elaborado em defesa de uma perspectiva. Da evolução desse contexto surgem as publicações que poderiam ser chamadas de “ensaios-poemas”<sup>75</sup>, dos quais Bailly é expoente: interessados no alargamento (*élargissement*) das possibilidades de mundo, esses escritos desafiam a suposta separação entre a ordem da linguagem e a ordem da existência (ou entre forma de expressão e matéria de conteúdo, que Deleuze e Guattari embaralham nos seus *Mil Platôs*). Ao perceberem em cada frase, em cada coisa dita e reconhecida por uma frase, a sugestão de um modo de vida — a matéria de expressão que inaugura um território —, acabam por reestruturar a própria postura ensaísta: esta deixa de ser *a formulação de si como nenhum outro* para se tornar *a formulação de si como o outro do outro*.

O alargamento é, para Bailly, não apenas um *valor a defender*, mas uma *cosmopoética*, isto é, um modo de escrever uma outra relação com as coisas, baseado na escuta e na preocupação — um modo de escrever que leve a sério o “parlamento das coisas” pleiteado por Bruno Latour (2018), *parlamento* que significa tanto uma Assembleia, uma organização política onde se discutem

---

<sup>75</sup> Essa nomenclatura foi utilizada *en passant* por Marielle Macé, no mesmo seminário da EHSS mencionado acima. Ainda que sugerida de maneira informal por Macé, o termo parece-me efetivamente profícuo, porque abarca estes discursos sensíveis sobre o ser e o estar no agora que articulam as capacidades e os compromissos de ambos os gêneros.

interesses, quanto uma nova conjugação do “falar” (*parler*), na qual as atitudes ecológicas dos entes configuram testemunhos a ser recebidos e incorporados. O alargamento é mais um dos giros da “virada ontológica”, que, desde a antropologia do século XX, vem aos poucos deslocando a mente humana do centro sintetizador da realidade para entendê-la como uma *produção* das relações entre sujeito e objeto, ao invés da prerrogativa que instaura a posição de um em oposição ao outro. Essa noção aparece pela primeira vez em *L'élargissement du poème*, uma entre as várias coleções de escritos de Bailly abarcando uma dúzia de anos de atividade; nesse livro, ele, grande leitor do romantismo alemão, reflete sobre o ensaio como um “poema crítico”, segundo definição de Walter Benjamin, e a noção de “poesia alargada”, de Novalis, numa tentativa de exceder as tipologias classificatórias e advogar pela emancipação do poema, uma liberação estética que seria também política. O argumento é o de que a poesia, uma vez autoconsciente, ou consciente de sua potência, não se distinguiria necessariamente enquanto forma: sua emancipação se daria *fora da forma*, justamente, ou fora da *questão formal* como um todo (BAILLY, 2000). Assim, *alargar o poema* não requereria alargar a estrutura poética, senão seu alcance de atuação, suas potencialidades e responsabilidades. A partir daqui, quer dizer, desta ideia de *responsabilidade*, a história fica mais interessante. Digo isso porque há, subrepticamente, uma discussão sobre *algo de formal*, senão sobre forma, em *L'élargissement du poème* que não me interessa muito: Bailly insiste em uma distinção, ao meu ver um tanto frágil, entre prosa e poesia, fundamentada nas divergências rítmicas, de velocidade, suspense e aparências entre ambas. O que ele chama de “poesia” eu chamaria simplesmente de literatura ou ficção: o ponto agudo em que a linguagem mais difere de si mesma, mais varia ou faz variar, no encontro irrepitível da letra morta com o corpo vivo que a recebe e cujos sentidos reatualiza (RANCIÈRE, 2017); um modo específico de relação com o mundo que “não rege as formas de vida, mas é, ele próprio, uma delas”<sup>76</sup> (BAILLY, 2015, s. p.). O que ele chama de “prosa” eu talvez chamasse de romance clássico, um modo organizacional do sensível em que as discontinuidades, os vazios e os silêncios têm menos vez, em prol da sequencialização causal dos acontecimentos. Porque a questão, no fim das contas, é o tipo de agenciamento no qual manifestações literárias estão engajadas. *Che cos'è la poesia?*, mais uma pergunta difícil. É preciso renunciar ao saber para respondê-la, ou saber renunciar ao saber; é preciso desarticular o discurso que torna o humano não-animal e *ficar nu*. Não há resposta enciclopédica satisfatória: anunciar “o

---

<sup>76</sup> No original: “*il ne règle pas les formes de vie, mais il en est une lui-même*”. Li este livro na biblioteca Saint-Geneviève, da Paris 3, e infelizmente não anotei no caderno a página desta citação.

que é tal como é” deságua no “desaparecimento” do poema (DERRIDA, 2001, p. 116). Desejo de ir “além do *logos*”: saber renunciar ao saber é saber se apaixonar e contaminar, que o poema, enquanto contaminação, é coisa “ahumana” (DERRIDA, 2001, p. 115).

O interessante na proposta de em Bailly, portanto, não é tanto o alargamento da matéria ou da forma do poema quanto dos agenciamentos exprimidos por ele, da sua potência. Não à toa é Bailly quem abre este trabalho: se o pensamento é como uma flecha lançada por um pensador e recolhida por outro, os ensaístas estão entre os primeiros a lançar uma flecha híbrida, com uma madeira filosófica e penas literárias. As flechas de Bailly são diretas, pontudas e atentas: há uma importância, uma verdade circunstancial e profunda em cada frase sua, porque pensar *por* ensaio e *por* poesia implica pensar *por* frase (cada frase sugere uma pista a seguir). É uma maneira de exigir ao mesmo tempo muito e pouco do poético — o que me parece de acordo com a confusão estética do Antropoceno —, e é também uma maneira de desfazer a linha separatória entre a ordem da linguagem e a ordem dos modos de vida. Para Bailly, que segue sua convicção ensaística segundo a qual o que dá a um texto sua textura não é um título ou uma síntese, mas um sentimento perceptível, a presença de um indecifrável que tudo conecta — uma *assinatura* —, a prática da escrita alargada não pode se confundir com uma poética absolutista, do significado absoluto da palavra — nem da vontade de quem a assina. Ao contrário, o que se quer enaltecer e honrar é toda a carga de sentido que uma palavra é capaz de provocar, estendendo essa potencialidade ao *ser* das coisas. Qualquer objeto estético (e estilizado) requer uma luta atenta, uma luta entre maneiras e graus de atenção, chamando à desaceleração, à hesitação. A escrita alargada quer fazer durar o momento perceptivo, *prolongar* o estranhamento, trazendo-o para dentro do texto. É o que Bailly procura exercer, desdobrando um encontro de alguns minutos em saídas, linhas de fuga: a responsabilidade do poema é, ao fim, *responder* às saudações do pluriverso — ele nos saúda e nós seguimos essa pista. O que modula as intensidades da vida afetiva e subjetiva são, precisamente, as formas de atenção concedidas às coisas, as formas pelas quais elas são tematizadas, narradas, reformuladas. É nesse sentido que os textos ficcionais, enquanto espaços-tempos dotados de propriedades afetivas orientadas, conjugam *mundos possíveis*; a experiência do sentido, de experimentar esses mundos, conduz, portanto, à reativação ou ao abandono de condutas, gestos, posições. Arrancar-se da organização de um meio, *desterritorializar*, é já começar a organizar outro, *reterritorializar* — embora, muitas vezes, é dialeticamente que se consegue dar conta daquilo que foi recusado. É um desafio interromper o fluxo organizador do binarismo, que captura

a diferença como produção negativa do sistema ou modelo centralizador, e inverter o vetor, afirmar a sua dimensão produtiva, da qual a própria padronização é, inclusive, efeito. (Talvez seja por isso que Bailly fale tanto em Heidegger, ao passo que Deleuze, se não me falha a memória, sequer menciona o seu nome.) Mas o alargamento, enquanto canto, agenciamento coletivo de enunciação que se pergunta a todo momento a quais mundificações se quer atender — quais mundos são sustentados por quais práticas artísticas —, é um gesto positivamente criativo, uma aposta na ordinariade da utopia, isto é, nos germes de utopia presentes no cotidiano. Marielle Macé (2011a, p. 53) acredita que o que faz da leitura “o exercício de uma nova possibilidade de ser” é menos a esquematização de uma falta que a resposta a uma força ou a outra, a partir da qual ensaiamos modos de pertencimento e buscamos saídas, desvios, deslizes. Ou seja, a leitura, enquanto “conduta estética integrada” (MACÉ, 2011a, p. 16), proporciona menos identificações fixas do que sugestões de estilização.

“*Singes*”, publicado em *Le parti pris des animaux*, é o que poderíamos chamar efetivamente de um ensaio-poema, posto que constitui uma reflexão em verso de 15 páginas. Esse texto fala sobre macacos, em geral e especificamente. Em geral porque expõe o parentesco entre primatas e seres humanos, “falsos irmãos” ou “primos verdadeiros”<sup>77</sup> (BAILLY, 2013, p. 18) cuja proximidade-distante pauta muitas comparações e poucas colaborações. Especificamente porque narra duas anedotas: o encontro de Bailly, acompanhado de Gilles Aillaud e Franck Bordas, com macacos-verdes frenéticos, determinados a invadir seu carro, e uma situação habitacional curiosa com a qual se deparou no zoológico de Amsterdam, onde uma moça com deficiência intelectual vivia em meio aos orangotangos. A anedota é muito importante para ensaístas: de acordo com Walter Benjamin, ela é o eco de uma experiência que, porém, não pode ser reduzida ou incorporada ao centro de um sistema — ela vaga por aí, arrastando todos que cruzam com ela ao seu lugar de origem, fazendo de si o ponto de partida de um saber (BAILLY, 2000). A anedota também é importante para etologistas, sendo o tipo de conhecimento produzido pelos cuidadores, adestradores, tratadores e afins, os quais frequentemente entram em embate direto com a comunidade científica. Essas histórias desestabilizam a unidade da ciência, ou a ideia de uma voz unívoca da ciência, e questionam o sentido de palavras como “autoridade” e “comprovação”.

[...] nos lugares da arte, que são os lugares onde se rememora essa perda [do deus que há no bicho e no bicho que há em deus]

---

<sup>77</sup> No original: “*ces faux frères ou ces vrais cousins*”.

e onde se tenta fazer algo diferente  
algo bom  
acolher de uma maneira ou de outra os macacos é,  
para além do ato ecológico mudo,  
tentar mover a fronteira, apagá-la  
seguindo os macacos pela pista incerta  
na qual eles avançam, como objetos filosóficos completos  
e talvez também como filósofos  
quer dizer, como insondáveis”. (BAILLY, 2013, p. 24).<sup>78</sup>

Se, segundo a célebre máxima de Spinoza, ainda não sabemos o que pode um corpo, e se o mundo é todo ele composto por corpos em interação, também o poema e as pistas dos macacos que o integram são corpos cujas potencialidades desconhecemos. Ou, melhor dizendo, são *affectos*, disposições do corpo em determinado agir. “*Os affectos são precisamente estes devires não humanos do homem*, como os perceptos (entre eles a cidade) são *as paisagens não humanas da natureza*” (DELEUZE e GUATTARI, 2020, p. 200): podemos dizer que materialidade do poema captura os macacos e subsiste não enquanto monumento, mas um “ser de sensação” que quer “manter-se de pé” (DELEUZE E GUATTARI, 2020, p. 194), isto é, que vale por si. Esse “manter-se de pé” significa a sustentação prolongada de devires: não se trata de conservar a memória, senão de conservar um mundo — e não se conserva um mundo sem experimentá-lo, sem se transformar com ele. Essa outra materialidade, essa outra expressão conferida ao ser-macaco e também ao ser-poema-sobre-macacos, renova os sentidos da filosofia, pois não só o poeta, aqui, é um pensador, no sentido de que é igualmente criador — o que o difere do filósofo é aquilo que compõe a sua atividade de criação, o pensar por *blocos de sensações* que arrancam os perceptos das percepções individuais, tornando-os independentes do estado anímico dos sujeitos que os experimentam, e os affectos, das afecções —, mas também os macacos o são, no sentido de que criam acontecimentos, dão a determinadas sensações força de existência. “Toda a matéria se torna expressiva” (DELEUZE e GUATTARI, 2020, p. 197). O insondável é aquilo cujo limite não se pode encontrar; é o que, ao não se dar facilmente à estratificação, adquire consistência na própria possibilidade de variar, algo como o horizonte não-filosófico que a filosofia persegue: o que há de filosófico nos macacos é precisamente o que há de hermético, isto é, as formas apenas parcialmente acessíveis através das

---

<sup>78</sup> No original: “[...] *sur les lieux de l’art qui sont les lieux où l’on se souvient de cette perte [du dieu dans la bête et de la bête dans le dieu]/ et où l’on essaie d’en faire quelque chose/ quelque chose de bien/ accueillir d’une manière ou d’une autre les singes/ c’est, par-delà l’acte écologique muet,/ tenter de faire bouger la frontière, de l’effacer/ en suivant les singes sur la piste incertaine/ où ils avancent, comme des objets philosophiques complets/ et peut-être aussi comme des philosophes/ c’est-à-dire comme des insondables*”.



quais eles produzem asserções sobre o mundo, exprimem o fato de estarem vivos. Pouco importa que a filosofia dos macacos não será escolástica, que dela não se fará um tratado, que suas imagens de pensamento não sejam produzidas enquanto efeitos de discurso: é concebível que o modo de vida dos macacos se desdobre ou funcione enquanto filosofia inclusive *ao fazer-nos questionar a nossa própria* e, conseqüentemente, *alargá-la*. Quer dizer: ao propor ou sugerir um alargamento da noção mesma do que é e do que pode uma filosofia.

Bailly, Aillaud e Bordas experimentam o ser-macaco pelo contato com seu desassossego, com sua coragem audaciosa — e curiosa — ao destravar o carro pela janela; com suas acrobacias, feitas de golpes oblíquos e curvos que invadem a zona de partição, que vêm “cortar [o seu] espaço, triturá-lo e reduzi-lo em migalhas” (BAILLY, 2013, p. 14); com o seu “balé improvisado” (BAILLY, 2013, p. 15), de mãos afiadas que vão de projéteis incontroláveis a palmas amigas dispostas ao cumprimento. Mas também pela criação de meios literários que sustentem essa experimentação, pelo próprio discurso que a resguarda. A experiência desse encontro enquanto bloco de sensações escapa do seu contexto de origem e se dispersa através da palavra, que agora me alcança enquanto o leio. O *fenômeno de literariedade* (RANCIÈRE, 2017) garante que um significante seja sempre irradiado em variações contínuas, dissociado e reagrupado segundo gestos organizadores específicos, ou enquadramentos hermenêuticos motivados — entre eles o meu. A *poética do alargamento* garante que uma coisa nunca seja apenas uma forma, ou que uma forma nunca seja o fim, senão um começo, uma ideia de vida que se propaga pela força de abertura. Em cada ponta da hermenêutica e em seu meio, existe um corpo.

Consoante Rancière (2015; 2017), podemos conceber a literatura — ao menos desde sua conceitualização moderna — como uma forma específica de comunicação e de ordenação do sensível, a qual oferece modos de percepção e compreensão, operando, por consequência, como um dispositivo de conhecimento e configurando um regime estético-político baseado na igualdade dos temas e na indeterminação das identidades. Esses dois campos, o estético e o político, mais do que instrumentalizarem um ao outro, interligam-se de forma basilar, posto que em ambos “há o agenciamento de discursos, a aproximação do heterogêneo, a organização das ações, das impressões e das sensações em um conjunto coerente que põe em comunicação as diferenças no âmbito ontológico” (BRITO JUNIOR e CAIMI, 2018, p. 2-3). A estética faz política ao redistribuir o sentido da letra e do corpo, intervindo na distribuição dos tempos, dos espaços e dos sentidos, constituindo um regime de visibilidades que organiza a experiência e tornando sujeitos e práticas

*visíveis, audíveis e dizíveis*. O texto literário, portanto, enquanto agenciamento, é a ocasião e o *locus* de uma tomada de posição, da emergência de pontos de vista sobre o próprio mundo a partir do engajamento com um mundo outro. Embora a literatura, enquanto instituição, produza descontinuidades quanto ao entendimento linear e verificável da realidade, o elemento de literariedade não se opõe diametralmente ao dado real, nem mesmo o falseia — e isso é importante para entender por que cientistas como Despret, Mancuso e Sheldrake e filósofos como Morizot, Derrida e Haraway se valem desta escrita híbrida, que é mais do que o seu “em si”, do que a sua materialidade, para narrar seus saberes. Apesar de fazer menção, neste capítulo, à literatura enquanto instituição reconhecida pela primazia do método ficcional, este trabalho se concentra mais em certos *dispositivos* oportunizados por esse método, em função das separações e hierarquizações modernas das áreas do conhecimento, que me colocariam em maus lençóis se eu tivesse que me engajar em disputas classificatórias e defender a presença de traços característicos capazes de atestar, quantitativa e qualitativamente, o enquadramento destes textos em uma disciplina especializada e autoproclamada, cujos suportes materiais, regras e alcances são delimitados. Dito de outro modo, não estou aqui para dizer o que constitui ou não literatura, senão que algumas posturas que encontramos nos textos literários — como a presença de uma escrita poética, com um ponto de vista particular e confessado, que busca descrever o mundo pelo qual é afetado de forma que afete também quem o lê — podem ser desde então encontradas em textos que não pertencem ou não se resumem ao regime estrito do que é identificado (e vendido) como sendo “literário”. Os três autores aqui trabalhados exercitam, manipulam, dobram e afrouxam o sentido do literário, sem necessariamente se dizerem “literatura”, talvez porque sejam, em alguma medida, ensaístas, ou ao menos porque as obras que li e com as quais me ocupei contenham este *espírito* marcante do gênero: um modo de narrar a experiência colado à defesa de um valor necessário. Veremos, então, como essa relação se dá em cada um.

O espaço híbrido e intersticial (*expériences de seuil*)<sup>79</sup> no qual Bailly se encontra acaba por mesclar o empenho estilístico do ensaio — qual seja, a prática característica de dar estilo à existência — à linguagem aberta da poesia, ao desejo ambicioso de “falar por”, além de “falar sobre”. Esse “falar por” não se trata exatamente de conferir voz a quem não tem — ninguém pode pretender falar pelo outro se tomarmos essa enunciação como a visão de uma verdade, como

---

<sup>79</sup> Literalmente, experiências limítrofes, experiências de um limiar.

mímese ou preenchimento de uma lacuna, de uma mudez. É possível, porém, *tomar o partido* desse outro, abraçar sua perspectiva, produzir efeitos de verdade a partir do que se experiencia no encontro com ele, mesmo que sejam, segundo propõe Viveiros de Castro (2018), *equivocações*<sup>80</sup>. Em francês, a preposição “*pour*” carrega uma polissemia propícia, visto que pode significar tanto “para” quanto “por”, a depender do contexto. Ao falar pelos bichos, o poeta é “feito falar” *por* eles; ao falar pelos bichos, o poeta também fala *para* eles, dirigindo-se a eles, ou tomando-os como ponto de partida, ponto de vista, *parti pris*. *Le parti pris des animaux*, segundo livro de Bailly inteiramente dedicado à questão animal, tem por missão precisamente isso. Se um dos elementos constitutivos da identidade ensaísta é a inserção em uma genealogia de autor, o alinhamento com determinadas percepção e estilística, Francis Ponge é o galho mais alto da árvore familiar dos ensaios-poemas. Preservando a práxis parafrástica e intertextual do ensaio, Bailly dialoga em citação quase direta com *Le parti pris des choses*, obra emblemática de Ponge publicada em 1942. Escorregar de um a outro, da coisa ao bicho, é também uma forma de honrar um autor que, segundo Bailly, “queria nos fazer sair da ranhura humana e pegar a tangente”<sup>81</sup> (2013, p. 10). Nessa coletânea de textos, Ponge procura abordar o ponto de vista das coisas — o cigarro, a laranja, a vela, a beira-mar, a água — em seus processos autopoieticos, lançando mão de um materialismo ao estilo imanente que escapou ao entendimento de grande parte das críticas da época. As coisas descritas por Ponge são personagens e, ao mesmo tempo, coautores, porque escrevem um ser e se escrevem nos textos, impondo a eles a sua contra-assinatura<sup>82</sup>. Tomar o partido das coisas é seguir a sua pista, ao invés de tentar nomeá-las, colocando a imaginação a serviço do desafio de dar conta daquilo que não fala sem, no entanto, falsear-lhe uma linguagem antropomorfizada. Tomar o partido dos animais, conforme vimos com Juliana Fausto (2020), é optar por outra forma de responder, de formar vínculos transespecíficos pela afinidade, oscilando de uma tribo a outra e formando, nessa mistura, uma outra tribo (povo que falta?).

---

<sup>80</sup> Fiz uso, anteriormente, tanto da palavra “equivoco” como da ideia de “tradução equivocada”. Ainda que elas apareçam nos trabalhos de Donna Haraway e Vinciane Despret, é à antropologia perspectivista de Viveiros de Castro que se deve esta noção da “equivocação controlada” enquanto condição e, simultaneamente, limite da empreitada antropológica.

<sup>81</sup> No original: “[...] *nous faire sortir de la rainure humaine et prendre la tangente*”.

<sup>82</sup> Para uma análise muito bonita sobre a assinatura de Ponge, que se relaciona com a sua iterabilidade de ensaísta, de uma repetição diferente, isto é, sujeita à mesma indeterminação e instabilidade que os próprios signos que marca, ver: DERRIDA, Jacques. Signéponge/Signesponge. Parte I in: *Francis Ponge: Colloque de Cérisy*, 1977. Parte II in: *Diagraphe*, 8, 1976.

A literatura é assunto do povo, ou de um povo, ao menos. “Fim último da literatura: pôr em evidência no delírio essa criação de uma saúde, um povo, isto é, uma *possibilidade de vida*. Escrever por esse povo que falta... (‘por’ significa ‘em intenção de’ e não ‘em lugar de’)” (DELEUZE, 2019, p. 16, grifo meu). Escreve-se por esse povo que falta, que não escreve; dá-se escrita a quem não a tem não ao modo de emprestar as palavras, como o ventríloquo empresta ao boneco, mas ao dar expressão para existências até então inexistentes. As tensões prepositivas são importantes: “por”, quando se trata de exprimir uma outra sensibilidade, outra comunidade potencial, não pode equivaler a *representar* (representar o quê, se *falta*, justamente?). “Por” equivale a “para”, “em favor de”, forjar os meios, as condições de emergência. A escritora francesa Nathalie Quintane, em seu livro *Les années 10*, analisa esta geologia sintática e situacional, este desejo atravessado por proposições múltiplas e às vezes impossíveis: falar *de* um povo, *por* um povo, *para* um povo e *em* povo, quer dizer, para poder falar *com* esse povo. É preciso torcer a língua, fazer uma ginástica palavrosa quando se quer pôr em marcha a “máquina literária por vir” (DELEUZE e GUATTARI, 2014, p. 40), ver o povo em situação revolucionária. O “por” também demanda — e o vemos em Bailly — a aparição de um “com”, a construção de relações de escuta e compromisso. Escrever *com* os animais é escrever diante deles e a partir deles, conjugando os gritos dos orangotangos, os golpes dos macacos-verde ou o trote do cervo como vestígios sensíveis, manifestações de estilo e testemunhos. É lançar-se efetivamente no esforço antropológico e filosófico de narrar para além do Humano, perguntando-se com seriedade o que significa “escrever como um cão que faz um buraco” (DELEUZE e GUATTARI, 2014, p. 42); o que significa “pensar como um rato” (DESPRET, 2016), “pensar como uma floresta” (KOHN, 2013) ou, ainda, segundo a fórmula de Aldo Leopold, “pensar como uma montanha”. Perguntar-se o que seria “o poema da natureza”:

O mergulho de um falcão-peregrino,  
[...]  
a mania que têm os patos ou os cisnes de colocar a cabeça debaixo da asa,  
o quase-rostro lunar da arraia,  
os pulos dos golfinhos ao redor dos barcos,  
a extrema e quase impensável doçura dos cervos,  
[...]  
o *opus incertum* das manchas da pantera, que parecem feitas de suas próprias  
pegadas,  
o rosto tão alegre, aparentemente, das lontras, e a mania que têm as que vivem  
no mar (no norte da Califórnia) de quebrar ostras com a ajuda de uma pedra que elas  
guardam em algas flutuantes,

[...]  
as ondas de lentidão pacífica que se acumulam ao redor dos ruminantes,  
o simples alongar-se de um gato em uma pedra quente de sol...<sup>83</sup>  
(BAILLY, 2007, p. 118).

Entre outros.

### 3.2 *O devir está sempre entre*

Donna Haraway (2021, p. 137) alega que Deleuze e Guattari não são “úteis” para pensar sociabilidades ativas entre parceiros humanos e não-humanos. De fato, parece-me que não podemos contar com os dois filósofos quando quisermos entender o que importa ao gato, ao cachorro ou até ao carrapato que está bem na nossa frente, no momento preciso em que inter-agem conosco; isto é, naquilo que concerne à dimensão material e cotidiana de conflitos interespecíficos localizados. Eles não são, como Haraway e como eu, irredutivelmente apaixonados por “bichos reais” e, por consequência, preocupados com os possessivos e individuados (*meu gato, meu cachorro*), reduções edipianas ou não. Por esse ângulo, entendo que tenham pouco a acrescentar ao desafio categorial — ao problema de como classificar e coletar dados, histórias e seres presentificados, retrabalhando continuamente categorias para que não se limitem a uma taxonomia fechada — e relacional, de uma convivência entre “querer dizeres” regida pelo equívoco e pela curiosidade que não produz nenhum *neutro*, nenhum indefinido como devir potente. No entanto, a contribuição de Deleuze e Guattari para um pensamento radicalmente contrário ao excepcionalismo humano vai muito além do projeto antiedípico, e a própria Haraway (2021, p. 140) o confirma ao valer-se do arcabouço teórico deleuze-guattariano, embora quase nunca o nomeie precisamente; uma exceção aparece em uma nota de *Quando as espécies se encontram*: “É claro que devo a Deleuze e Guattari, entre outros, pela capacidade de pensar em ‘agenciamentos’” (HARAWAY, 2022, p. 45). O devir-animal, enquanto conceito, já conjuga no nome o problema do antropocentrismo, posto que “o animal” não existe, ou existe apenas enquanto construção

---

<sup>83</sup> No original: “*Le piqué d’un falcon pèlerin/ [...] la façon qu’on les canards ou les cygnes de mettre la tête sous l’aile/ le quasi-visage lunaire de la raie/ les bonds des dauphins autour des bateaux/ l’extrême et presque impensable douceur des faons/ [...] l’opus incertum des tâches de la panthère, qu’on dirait faites de ses propres empreintes/ la face si enjouée, semble-t-il, des loutres et la façon qu’ont celles d’entre elles qui vivent dans la mer (au nord de la Californie) de casser les huitres à l’aide d’une pierre qu’elles gardent sur des algues flotantes/ [...] les ondes de lenteur paisible qui stagnent autour des ruminants/ la simple élongation d’un chat sur une pierre chauffée par le soleil...*”.

teórica, uma figura articuladora do pensamento ocidental que, no entanto, contém em si um componente de fuga capaz de escapar à própria formalização. Não há devir que não minoritário (não há devir-Homem, devir-dominante), e o devir-animal é uma de suas formulações (DELEUZE, 2019). Os diversos devires — devir-baleia, devir-barata, devir-abelha — aparecem e são descritos justamente porque não podem ser reduzidos a uma animalidade. É essa impossibilidade de agrupar em um sentido comum uma profusão de experiências e mundos que Derrida (2006) deseja homenagear com seu neologismo *animot*, “palavranimal”, que, seguindo a regra de ouro da língua francesa, a homofonia, pronuncia-se exatamente da mesma forma que “*animaux*”, o plural de animal. *L’animot*<sup>84</sup> é uma proposição cujo jogo sonoro e teórico insiste no fato de que falar de animal é falar de multiplicidade, de uma abundância de formas extensa demais para caber em uma unidade linguística, e que, justamente, referir-se a “animal” é referir-se a uma palavra, a um conceito. A aglomeração de todos os outros-que-humanos em uma única categoria generalizante configura, para o filósofo argelino, não apenas um equívoco preguiçoso contra o pensamento crítico e a vigilância, mas um verdadeiro “crime”.

Da mesma forma, embora se possa alegar a presença de uma assimetria inerente ao devir enquanto acontecimento conjugado *na* linguagem, revelado enquanto tal por uma sintaxe, e que, assim, concerne exclusivamente ao ser humano, não se pode esquecer que a condição para o devir-animal é que *o animal se torne outra coisa*. O animal devém-imperceptível na medida em que *afeta*, e é essa captura afetiva que faz com que o sujeito experiencie uma desposseção de si, o acesso a e a emergência de uma outra sensibilidade, que só surge no *entre*, na heterogeneidade de encontro. O devir é sempre um fenômeno de dupla captura e, nesse sentido, exige uma troca, uma permuta, mesmo se não em paralelo nem em perfeita reciprocidade:

Eu estou objetivamente em relação com o outro, tendo captado objetivamente algo dele (e ele de mim); há portanto um devir comum a ambos, unindo indiscutivelmente vivências divergentes. O que um experimenta é inseparável da relação com o outro, mas não se confunde de maneira alguma com o que este experimenta; os afetos, de cada lado diferentes, não se produzem um sem o outro. (ZOURABICHVILI, 1997, p. 4)<sup>85</sup>.

---

<sup>84</sup> “*Je voudrais donner à entendre le pluriel d’animaux dans le singulier: il n’y a pas l’Animal au singulier général, séparé de l’homme par une seule limite indivisible*”, ou “Eu gostaria de dar a ouvir o plural de animais que existe no singular: não há o Animal no singular geral, separado do homem por uma única linha indivisível”, de acordo com a definição de Derrida (2006, p. 73). Curiosamente, Jean-Christophe Bailly tem um livro infantil chamado *Le pays des animots*. Eu nunca o li, mas, a julgar pelos resumos online, não tem muito a ver com animais, sendo uma espécie de pequena conferência sobre a linguagem e algumas curiosidades de vocábulos e expressões em diferentes línguas.

<sup>85</sup> No original: “*Je suis objectivement en rapport avec l’autre, ayant objectivement capté quelque chose de lui (et lui de moi) ; il y a donc un devenir commun aux deux, unissant indiscutablement des vécus divergents. Ce qu’éprouve*

A “utilidade”, para seguirmos com a sintaxe crítica utilizada por Haraway, do décimo capítulo dos *Mil Platôs* para filosofias anti-especistas reside, ao meu ver, na desidentificação do animal com um plano puramente taxonômico ou simbólico, com um complexo de clichês pré-concebidos. Ao inter-agirmos com animais, afirmamos mundos que não são os nossos, comportamentos, perspectivas, enfim, sugestões de vida que nos são estranhas, estrangeiras. Esse envolvimento com a maneira de sentir do outro — com a maneira que o outro nos faz sentir, que já é diferente da nossa — abre o caminho para o que Zourabichvili (1997, p. 5) chama de “uma espécie de solidariedade com o animal”<sup>86</sup>. Essa solidariedade, que também pode ser traduzida como “simpatia” ou “empatia”, advém dessa especulação sensitiva, de tocar ou experimentar brevemente uma imagem ou noção da sensação do outro — a qual, embora *subjetiva* para nós, é fruto da permanência *objetiva* do outro em nós. A percepção sensível de que os animais contestam os regimes representativos que criamos, os construtos de Natureza e Cultura que os cooptamos a habitar, demonstrando que nos acompanham no mistério da existência e que os lugares de resíduo evolutivo ou de instintividade pura são insuficientes parece-me bastante “útil” para as relações cocoinstituídas quotidianamente.

“O devir-animal é uma *viagem imóvel* e no mesmo sítio que só pode ser vivida ou compreendida em intensidade” (DELEUZE e GUATTARI, 2014, p. 69, grifo meu). É a ocasião de uma desterritorialização absoluta, ainda mais profunda do que as desterritorializações parciais que acontecem em trânsito ou deslocamento, porque desterritorializa a própria força humana desterritorializante. Com os bichos, o que conta “é a *viagem imóvel* que eles são e que podemos fazer com eles nas regiões desconhecidas ou incompreendidas, insubmissas do ser”<sup>87</sup> (BAILLY, 2013, p. 20, grifo meu). *Viagem imóvel*: entrar em devir é *viajar sem se mexer*, é transformar-se sem mudar de forma, ou mudar sem metamorfosear. Um pouco (muito) como a escrita, mas não qualquer escrita; como toda escrita que não procura nem retratar nem representar, mas conjugar um devir sem o qual ela não existiria. Escrever como um animal é uma questão de estilo: “É pela voz, é pelo som, é através de um *estilo* que se devém animal” (DELEUZE e GUATTARI, 2014, p.

---

*l'un est inséparable du rapport avec l'autre, mais ne se confond nullement avec ce qu'il éprouve ; les affects, de part et d'autre différents, ne se produisent pas l'un sans l'autre.”*

<sup>86</sup> No original: “[...] *une sorte de sympathie avec l'animal*”.

<sup>87</sup> No original: “*ce qui compte avec les bêtes, c'est le voyage immobile qu'elles sont et que nous pouvons faire avec elles dans des régions de l'être inconnues ou incomprises / insoumises*”.

26, grifo meu). O devir-animal da escrita se encontra na criação sintática capaz de suportar, fabricar, dar a sentir o animal como *intensidade*, em um estágio em que “já não há mais distinção possível entre sentir e escrever”, o animal entrelaçado no “movimento de sintaxe” (ZOURABICHVILI, 1997, p. 13). Deleuze, no *Abecedário*, alega que há devires-animais na literatura que não consistem em imitações de animais, ou em “falar de seu cão, de seu gato”; mas, se tomarmos o devir como um encontro de forte afecção, em que uma outra sensibilidade ressoa em nós e torna a nossa própria sensibilidade perceptível enquanto diferença, há devires sobre cães e gatos (seus, de alguém ou de ninguém) que estão bem longe do boneco de ventríloquo das fábulas, ou dos bibelôs simbólicos dos romances clássicos.

Um gato, um simples gato tigrado, mas arrojado na pose mais nobre e mais orgulhosa: ou seja, isto que, na pose felina por excelência, liga-se a um devir-esfinge imediato e espontâneo. Não um gato selvagem, creio eu, mas um gato ‘marrom’ e, na verdade, [...] um gato mantido pelo município ali próximo, portanto uma espécie [...] de guardião, ou de divindade tutelar [...]. Ora, emanava de tudo aquilo [...] uma atmosfera não estranha, mas estranhamente familiar, embora distante — talvez a de uma velha lembrança, compacta e discreta, do sagrado, [...] pouco mais pronunciada que uma leve inflexão: um pensamento também aí, e não um pensamento pelos gatos ou por uma potência da qual eles seriam os representantes na terra, mas um pensamento enviado por eles, trabalhando com eles, com aquilo, em todo caso, ao qual um entre eles dava consistência, a saber, isto que não posso chamar senão de legitimidade: isto que entre um território e uma existência formaria o espaço de uma soberania, espaço do qual todo observador de gatos, mesmo em um apartamento, sabe imediatamente identificar o teor e medir a importância, e então é como se pudéssemos tomar nota, com os olhos, da distância abissal separando todas as criaturas, distância que, no entanto, é também a fonte de uma amizade secreta [...]. Espaço que não se deve de forma alguma perturbar: no mesmo segundo em que um turista cheio de boas intenções se aproximou para acariciá-lo, o gato se levantou e desapareceu”. (BAILLY, 2007, p. 149).<sup>88</sup>

Esse pensamento ou essa potência que emana e é trabalhada pelos gatos, para a qual eles dão consistência; essa soberania que concilia com invejável harmonia existência e território e essa

---

<sup>88</sup> No original: “*Un chat, un simple chat tigré mais alangui dans la pose la plus noble et la plus fière: soit ce qui dans la pose féline par excellence se lie à un devenir-sphinx immédiat et spontané. Non pas, je crois, un chat sauvage, mais plutôt un chat “marron” et en fait [...] un chat entretenu par la commune toute proche, donc une sorte [...] de gardien, ou de divinité tutélaire [...]. Or il se dégageait de tout cela [...] une atmosphère non pas étrange mais étrangement familière, quoique lointaine — celle, peut-être, d’un très vieux souvenir de sacré peu encombrant et discret, [...] à peine plus prononcé qu’une inflexion légère : une pensée là encore, et pas une pensée pour les chats ou pour une puissance dont ils seraient les représentants sur terre, mais une pensée envoyée par eux, travaillant avec eux, avec ce à quoi l’un d’entre eux en tout cas donnait consistance, à savoir ce que je ne peux appeler qu’une légitimité: ce qui entre un territoire et une existence formerait l’espace d’une souveraineté, espace dont tout observateur de chat, même dans un appartement, sait aussitôt identifier la teneur et mesurer l’importance, et c’est alors comme si on prenait acte, par les yeux, de l’écart abyssal séparant toutes les créatures, écart qui est pourtant aussi la ressource d’une amitié sacrée [...]. Espace qu’il ne faut troubler d’aucune manière : à la seconde où un touriste plein de bonnes intentions s’approcha de lui pour le caresser, le chat se leva et disparut*”.



furtividade que recolhe, na irrupção de um instante, o privilégio do seu espetáculo, é um estilo de ser, um estilo de ser-gato, subjetividade emergente que Bailly inventa como afecção, mas na condição de ter sido afetado. E o gato, por sua vez, devém pura escrita.

### 3.3 *Uma andorinha vale por um pensamento*

Conforme vimos, o estilo é fundamental para um ensaísta: é através dele que se manifesta o próprio espírito do ensaio, que se fundamentam a singularidade e a relevância da sua proposição. Porém, a filosofia do século XX, a partir da linguística e dos estudos em semiótica, começa a identificar o estilo com uma orientação teórica, um repositório de metáforas que revelam (e dependem de) modelos de pensamento, de fala e de *percepção*. Na sua *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty (2001) reavalia criticamente certos *estilos do saber*, em especial o da filosofia cartesiana: em oposição à transcendência do cogito oferecida por Descartes, ele sugere a corporalização do cogito; em oposição ao ser que confirma sua existência através da faculdade do pensamento, ele sugere um ser que confirma sua existência através da sua presença encarnada. Merleau-Ponty pode entrar na lista dos “aterrados”, daqueles que desejam trazer o sujeito humano de volta para a terra; sua noção de corpo como expressão, de corpo acoplado ao mundo e de pensamento acoplado ao corpo, desmonta *avant la lettre* o universal da experiência humana, permitindo uma fenomenologia conectada não com “a” realidade objetiva, mas com “uma” realidade perceptível. A compreensão mesma de uma filosofia, para ele, ocorre na e pela apropriação de sua *forma*, suas intensidades, suas ênfases: “Eu começo a compreender uma filosofia ao deslizar na maneira de existir desse pensamento, reproduzindo o tom, o acento do filósofo”<sup>89</sup> (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 209).

O estilo é também um modo de existir, se você concordar que o ser se expressa através de conjunções materiais, ídolos comportamentais, espaços e ritmos singulares, mas conectados a um comum que viabiliza a sua aparição. A abordagem fundamentalmente estética de estudiosos como Marielle Macé (2011b, p. 97) sublinha a força que esta “estilística da existência” confere a um sentido alargado das artes, que se estende a todos os seres vivos, embora nunca produzida da mesma maneira. Mais uma vez podemos nos reportar a Deleuze e Guattari (2020), para quem a arte, sendo

---

<sup>89</sup> No original: “*Je commence à comprendre une philosophie en me glissant dans la manière d’exister de cette pensée, en reproduisant le ton, l’accent du philosophe*”.

um bloco de sensações que se sustenta por si, não é exclusivamente humana. O que se conserva de qualquer objeto de arte são os seus *efeitos*, um composto de afectos e perceptos (DELEUZE e GUATTARI, 2020); nesse cenário, pode-se entender como os bichos implementam e desenvolvem expressividades complexas, as quais revelam uma relação particular com o meio que habitam e se desdobram em manifestações e valores infinitamente diversos, precisamente porque não se direcionam à atenção humana. Outro ponto de inflexão é a questão do território: o problema político da expressão é, em Deleuze e Guattari (1980), um problema de *invenção*, de como dar consistência àquilo que ainda não existe, de como tornar visível um plano expressivo não referido. Assim, a expressividade é primeva em relação ao território (ainda que possa surgir tendo em vista a força T, o fator territorializante — daí o começar sempre pelo meio, a dupla captura etc.); este, para ser fundado ou reafirmado, demanda a criatividade do ritornelo, a repetição-criadora de atos, performances, refrões que deem suporte a essa territorialidade. O voo circular de uma andorinha, que varre os céus em busca de melhores condições alimentícias e só pousa quando tem fome, e também a dança monástica de um carrapato que se lança, após sabe-se lá quanto tempo, nas costas de um ruminante desavisado são estilos de vida que deixam algumas pistas, alguns fios soltos, mas cujo grande novelo de mundo não se dá à superfície da *Umgebung*, ao reino das aparências que entendemos por “visível”.

A ideia de *forma animal* surge, tanto no artigo de Marielle quanto nos textos de Bailly, através de Adolph Portmann, zoólogo dos anos 1950 que ofereceu uma interpretação mais lírica da teoria evolucionista: para ele, o dinamismo morfogenético pertenceria à forma ela própria, enquanto aparição. A apresentação dos animais, a exposição intensa através da qual eles aparecem, não corresponderia a uma manifestação externa (no sentido de uma leitura ou interpretação) de um dado interno, de um código genético cujo desenvolvimento, crescimento ou desaparecimento marcaria um estado de mundo a ser registrado. Ao contrário, essas aparências sensíveis configurariam atos expressivos, “fatos de natureza” com valor de forma (PRÉVOST, 2009, p. 3). Embora haja embates de nomenclatura, acredito que estes, digamos, filósofos da estética, Marielle e Bailly, não estão distantes dos filósofos da imanência, Deleuze e Guattari. Para os últimos, o modo de ser de alguma coisa não é dado pela sua forma, e sim por sua potência, que só se conhece no exercício mesmo do ser, das mil e uma formas que virá a expressar. No *platô* dedicado ao Corpo sem Órgãos (DELEUZE e GUATTARI, 1980), esta avocação por um desfazimento das formas fica bastante clara, assim como nas discussões, presentes em diversas obras, nas quais Deleuze declara que o

animal é menos uma forma do que um *evento*, uma série de intensidades lançadas juntas e, porém, sem ligação lógica (ZOURABICHVILI, 1997). A aliança entre eles dá-se na primazia concedida à diferença, da qual a forma seria apenas uma atualização constante, uma contingência fundamental que liga um ser vivo às suas possibilidades de existência. Além disso, todos esses escritos conversam na menção à expressividade das aparências animais enquanto *eventos perceptivos* — o que, de certa forma, já aparece em Portmann, quando busca, à maneira de Whitehead, uma filosofia natural capaz de escapar às “adições psíquicas” ao objeto conhecido na percepção (como se os elementos só existissem a partir da impressão de significado através da nomenclatura e da explanação científica), sem, no entanto, satisfazer-se com a simples descrição taxonômica, preferindo atentar para a variabilidade de formas do vivo.

Para Bailly, uma forma é a manifestação da possibilidade mesma de existência, um modo de aparição que assimila o animal a ele próprio, a construção a partir da qual ele se arrisca no mundo e faz mundo: “A forma, toda forma, é um sonho de mundo que se pensa acontecendo”<sup>90</sup> (BAILLY, 2013, p. 46). Assimilação entendida como amálgama entre matéria de expressão e forma de conteúdo: formalização dos bichos enquanto bichos, e não apenas enquanto “animais”, isto é, não apenas sob o signo do “animal”, objeto formado por uma série de processos biológicos e que é encontrável a partir de determinada catalogação com base em um determinado número de categorias e suas interpretações. Os bichos têm expressões próprias, constituídas molecularmente, no estrato físico-químico-biológico, que estão coladas a eles e, assim, diferem-se do estrato linguístico e antropomórfico. Além de ser expressar tal como é, um bicho, em determinado agenciamento, passa a ser outra coisa, inclusive “animal”, inclusive *meu* bicho, inclusive água, casaco, carcaça — ou além, passagem do individual para a matilha, a multiplicidade coletiva. A diversidade das formas animais é entendida como um evento estético precisamente porque há um “debate” entre o ser vivo e o seu meio, que acontece na expressão de um território e que desenha, no plano da imanência, um sentido incorporado a uma assinatura (junção entre conteúdo e expressão), descolado de qualquer instrumentalização por seu caráter autopoietico. A abertura a outros estilos de vida, que surgem como *orientações*, ocasionam o que Marielle (2011b, p. 100) chama de “expatriação ontológica”: um curto-circuito na estabilidade identitária, que se revela também *contingente*, uma possibilidade entre várias. A percepção enquanto binômio ação-reação

---

<sup>90</sup> No original: “*La forme, toute forme, est un rêve de monde qui se pense en se faisant*”.

é desarticulada em prol da atenção ao próprio ato perceptivo, que se projeta, enquanto esforço, à experimentação estilística, à abertura à diversidade do mundo como condição imanente.

Em *Dans le style des hirondelles*, poema que integra suas *Obras Completas*, Francis Ponge (1999) forja, na escrita, a leitura de uma forma particular do vivo, divisando uma linguagem legítima no voo dos pássaros: “Cada andorinha incansavelmente [...] se lança à assinatura, conforme sua espécie, dos céus. / Pluma afiada, mergulhada em tinta azul-escura, tu *te* escreves tão rápido!”<sup>91</sup>. (PONGE, 1999, pg. 795). O poeta enxerga nos desenhos feitos pelas andorinhas no céu um “poema bizarro”, com suas “viragens em reviravoltas agudas”, “acelerações”, “reprises”; seus “deslizes rápidos”, “nados de tubarão”. Seu devir-andorinha remete-o ao plano da imanência em que tudo se (des)constrói continuamente, fazendo-o experimentar um outro estilo de ser, esta estridência sonora e visual que o atravessa por um tempo: “Se nenhum rastro permanece.../ Senão, na memória, a lembrança de um ímpeto ardente” (PONGE, 1999, p. 795)<sup>92</sup>. As andorinhas *assinam* o céu, e sua assinatura não é o nome próprio, a marca constituída do sujeito, mas a marca constituinte do domínio, a expressividade rítmica que define um território — a forma “livre e ágil” como elas “*escrevem sua diferença*”<sup>93</sup> (BAILLY, 2013, p. 17). Esse encontro, essa troca de olhares, não se encena como um face a face homem *versus* animal: é preciso *ficar nu*, despir-se do *phallus* e do *logos*, aceitar o convite para viajar em outro estilo de vida, habitar momentaneamente outra forma de ser. É como disse Plotino, muitos e muitos anos atrás: “Toda vida é um pensamento, mas um pensamento mais ou menos obscuro, como a vida ela mesma”<sup>94</sup>. Há um estilo, portanto, um estilo de escrita-de-si e uma estilística da vida, que é próprio das andorinhas e que se pode sentir, enquanto afecto, em devir. O voo é uma possibilidade de vida, e o que as andorinhas dizem com o seu poema é mais ou menos o que dizem os poetas, quer dizer: *a vida pode ser assim*. Experimentar o voo como acontecimento puro, uma força intensiva puxando a atenção para o alto e o olho para o aberto; essa é a sensação de reconhecer em cada bicho um pensamento, o pensamento que é *sendo*, e não *pensando*. “*Une hirondelle vaut ici une pensée ou est exactement comme une pensée que nous devrions avoir. Entre autres*” (BAILLY, 2013, p. 33): uma andorinha (equi)vale por um pensamento, ou é exatamente como um pensamento que deveríamos ter, entre outros. Os ensaios-

---

<sup>91</sup> No original: “*Chaque hirondelle inlassablement se précipite [...] à la signature, selon son espèce, des cieux. / Plume acérée, trempée dans l’encre bleue noire, tu t’écris vite !*”.

<sup>92</sup> No original: “*Si trace n’en demeure.../ Sinon, dans la mémoire, le souvenir d’un élan fougueux*”

<sup>93</sup> No original: “[...] *la libre et agile façon dont [...] écrivent leur différence*”.

<sup>94</sup> No original: “*Toute vie est une pensée, mais une pensée plus ou moins obscure, comme la vie elle-même*”. Essa citação abre *Le versant animal* (BAILLY, 2007, p. 8).

poemas de Bailly propõem que falar de encontros com bichos no Antropoceno requer um tanto de nudez, requer despir-se da superioridade do *logos*, do vício por entendimento tão comum ao excepcionalismo humano, e fazer para si um novo par de olhos, dar nova funcionalidade aos olhos, *desorganizar* os olhos, o que significa retirá-los da servidão do organismo<sup>95</sup> e engajá-los na produção de outras visibilidades, dando a ver conexões que eram antes invisíveis, formando novos corpos no encontro entre territórios, onde um sem-número de estilos de vida também se dão como pistas, *sugestões*.

---

<sup>95</sup> Organismo, aqui, refere-se à organização limitada das potências da substância, conforme a discussão sobre o conceito deleuze-guattariano de Corpo sem Órgãos, nos *Mil Platôs*. Os filósofos combatem a figura do organismo, que consideram um decalque sobre os corpos, um aprisionamento em determinado funcionamento, em determinada forma. O CSO é, ao contrário, *desorganizado*, pura potência de devir, que, logicamente (ou seja, no plano lógico, e não físico), pode organizar-se diferentemente.

## CAPÍTULO 2

### POR UMA ETOSENSIBILIDADE, COM BAPTISTE MORIZOT

*Somente o pensador ocidental é bizarro o suficiente para crer que a sabedoria consiste em se afastar do animal que existe em si, em se elevar por sobre os seus escombros.<sup>96</sup>*

Baptiste Morizot, *Sur la piste animale*.

*A política animal não tem medo do instinto.*

Brian Massumi, *O que os animais nos ensinam sobre política*.

#### *1. Como viver junto?*

Neste fim do ano de 2022, meu atual namorado e eu resolvemos passar as festas viajando de carro pelo litoral paulista. No período do Natal, escolhemos nos hospedar em uma pequena casa próxima de uma cachoeira, entre as praias de Camburi e Boiçucanga, em São Sebastião. A aproximadamente quinze minutos de carro da estrada principal, era preciso ultrapassar um riacho para alcançá-la (o qual, aliás, em função das chuvas recentes, estava cheio demais quando chegamos, obrigando-nos a fazer a travessia a pé). A cabana era pequena e singela e não dispunha de muita coisa, a não ser por uma banheira gigantesca em uma espécie de edícula acoplada ao quarto, e cujas paredes eram de um plástico duro. Ao redor — da banheira em si e do lugar como um todo —, a Mata Atlântica. Bela Mata Atlântica, com suas bananeiras, suas bromélias, seus sapos-cururu, seus macacos-prego. E suas aranhas. Ao longo dos quatro dias em que estivemos hospedados lá, vários pequenos aracnídeos iam e vinham, passeando pelos móveis ou se pendurando nas toalhas e cantos angulares, os quais, juntamente aos mosquitos e borrachudos, faziam uma pintura pontilhada de picadas nos nossos corpos. Na noite de Natal, porém, uma aranha gigantesca, cinzenta e vagarosa surgiu de debaixo da geladeira. Ela era a primeira particularmente assustadora que víamos, e meu medo se

---

<sup>96</sup> No original: “*Seul le penseur occidental est assez bizarre pour croire que la sagesse consiste à s'éloigner de l'animal en lui, à s'élever sur ses décombres*”.

manifestou instantaneamente: minha reação foi dar um grito ridículo e, o que é ainda mais ridículo, pedir ao meu namorado que a matasse. Ele tentou acatar minha súplica e acertá-la com um chinelo, mas falhou miseravelmente. Contemplamos por um minuto a possibilidade impossível de dormir com uma aranha ultrajada e desaparecida no escuro; até que, com um pulo, ela deu as caras, agora no quarto. Até esse ponto, eram duas as informações que tínhamos sobre ela: um, ela é grande e, dois, ela pula. Eu não entendo muito de aranhas, mas carrego comigo uma presunção literária de que a seleção natural não oferece tudo: ou se é enorme, peluda e saltadora, ou se é terrivelmente venenosa. Essa aranha, à semelhança das caranguejeiras, ao que tudo indicava, não era venenosa. E mesmo assim mais uma vez me humilhei, “traí” o movimento feminista e roguei ao meu namorado que a matasse. Logo que ele conseguiu o feito e eu contemplei o cadáver amassado da aranha, fui tomada de uma tristeza profunda, que duplicou quando, em seguida, ele me confessou que ela não havia demonstrado resistência alguma, que parecia apenas confusa e talvez assustada. Me deu vontade de chorar.

A expressão central é “ao que tudo indicava”: eu sabia, pelo meu conhecimento espúrio, classificável pelo termo “senso comum”, que aquela aranha provavelmente não era perigosa e que eu provavelmente deveria deixá-la em paz. Era um saber legítimo, mas um tanto frágil, no sentido de que não era embasado em nada, nem uma vivência prática (porque eu nunca havia visto uma aranha daquelas na vida), nem em um entendimento teórico (porque eu nunca havia visto uma aranha daquelas em livros de biologia). Uma das consequências, portanto, de ressignificar a presença da aranha — de perigosa para ordinária — poderia ser uma picada monstruosa que me levaria ao hospital. (Minto, ao postinho de Boiçucanga, pois não há hospitais na região.) A outra seria a coexistência bem-sucedida de duas espécies consideravelmente distintas em um ambiente compartilhado, o meu “em casa” e o dela interagindo de forma respeitosa e limítrofe. O filósofo e escritor francês Baptiste Morizot (2021) afirma que o sujeito moderno se afastou da natureza no mesmo momento em que a essencializou, e é por isso que, para ele, o projeto civilizatório dos seres humanos é um projeto homogeneizante, que retira a carga de imprevisto, de vigilância e de perigo de cada assentamento, a fim de que se sinta sempre “em casa”. Ao contrário de outros animais territorialistas, como os lobos, que estão sempre em casa<sup>97</sup> porque são nômades e sabem transitar por entre os vários ecossistemas do amplo espaço selvagem, o sujeito moderno precisa *domesticar*

---

<sup>97</sup> “*Les loups quant à eux, bien sûr, sont chez eux partout*”. “Já os lobos, é claro, estão em casa em qualquer lugar”. (MORIZOT, 2021, p. 77).

um ambiente para que este possa se tornar um território, um *domus*; precisa, em vista disso, constantemente ignorar, desdenhar e destruir suas especificidades eco-etológicas, suas presenças inusitadas, em prol do conforto pessoal. “Conforto”, aqui, tem um sentido bastante distinto daquele entendido pelos povos originários, por exemplo, para quem o estado contínuo de vigilância mínima e a disposição para lidar com acidentes e pactuar com a comunidade biótica do seu entorno não são impedimentos à comodidade, ao bem-estar. Quando em visita a Nova York, Paris e outras metrópoles, o xamã Yanomami Davi Kopenawa não dormia bem. De acordo com ele, é provavelmente o barulho intenso que impede os brancos de sonhar com os *xapiri*, os espíritos protetores: “Os brancos não sabem sonhar, é por isso que destroem a floresta desse jeito” (KOPENAWA E ALBERT, 2016, p. 531). Os prédios altos, as multidões velozes, as luzes intensas e os sons incessantes faziam Kopenawa sonhar com cenas assustadoras, com “chamas imensas” que cercavam “os seres dos raios e os fantasmas dos antigos mortos” e com a queda do céu, o qual desmoronava “sobre a terra com grande estrondo” (KOPENAWA E ALBERT, 2016, p. 432). Essas cenas se tornavam ainda mais desesperadoras porque o xamã, tão longe do Pya ú e dos seus, não tinha a quem contá-las. Ele concluiu que a cidade não é um lugar bom para viver, porque não é um lugar bom para dormir e, conseqüentemente, para sonhar. O conforto da casa é o conforto do sono, da divisão cósmica entre dia e noite, entre o espaço-tempo dos vivos e o espaço-tempo dos espíritos e das imagens (LIMULJA, 2022), e a inclusão do saber dos sonhos em uma epistemologia geral.<sup>98</sup>

Morizot, em suas excursões seguindo as pistas de lobos, ursos e panteras, procura experimentar o “em casa” desses bichos, atentar àquilo que importa para eles — uma marca, um cheiro, a proximidade de água corrente, um lugar onde se esconder. Se os livros de Morizot fossem um documento, eu assinaria embaixo. Porém, não só *não são* um documento como nem todo documento é um ato de fala, quer dizer, nem todo documento é um casamento ou uma sentença, efetivando-se no mesmo instante em que é pronunciado. Alguns documentos precisam ser postos em prática, e a triste conclusão à qual cheguei depois da experiência na cabana — que meu namorado e eu gentilmente apelidamos “casa das aranhas” — é de que disponho todavia de poucas

---

<sup>98</sup> A antropóloga Hanna Limulja (2022) frisa a importância da socialização dos sonhos para as comunidades Yanomami: é através do relato dos sonhos, seja na esfera familiar, logo após despertar, ou no convívio público da casa central, sob forma de um discurso cotidiano (*hereamu*) ou de um diálogo cerimonial (*wayamu*), que os Yanomami constroem conhecimento, inteirando-se de acontecimentos, mitos e premonições e, assim, reagindo à vida cotidiana. Várias menções ao sonho enquanto plano de aquisição de saberes através da viagem da imagem (*utupë*) do xamã e a orientação dos espíritos auxiliares estão presentes em *A queda do Céu*: “Esse é o modo nosso de ganhar conhecimento. Foi, portanto, seguindo esse costume que também eu aprendi a ver” (KOPENAWA E ALBERT, 2016, p. 465).



ferramentas pragmáticas para *efetivamente* habitar a terra de maneira mais diplomática. O medo da aranha que desconheço é ainda maior do que a minha disposição para o risco de conhecê-la. Minha cabeça está embrenhada de um vício civilizatório: senti-me cansada, mental e fisicamente, por prestar tanta atenção ao chão, à mata e aos bichos que nos rodeavam, e esse cansaço me roubava a sensação de estar “em casa”. Para que eu me sentisse plenamente segura naquele ambiente, eu precisava estar plenamente soberana. O meu bem-estar implicava, em grande medida, uma violência contra as presenças mudas ao meu redor, os habitantes legítimos daquela mata que eu queria *ver*, mas não *entender* — ou, voltando ao epílogo de Saramago, *olhar*, mas não *reparar*.

No dia seguinte, outra aranha apareceu, desta vez uma que achei ter reconhecido de imediato: era uma armadeira. Ela, ao contrário da primeira, eu já tinha visto, tanto na vida quanto em livros de biologia, e dispunha, portanto, de uma experiência e de uma teoria que embasassem a minha hipótese de que se tratava de um aracnídeo extremamente peçonhento. Essa foi morta sem muito remorso, porque aquela morte parecia, no cálculo do risco, *necessária*. Lembrei-me de um dos *videogames* que integraram a exposição interativa *Playmode*, em cartaz no CCBB de São Paulo quando escrevi essas linhas, em dezembro de 2022, no qual o avatar é um menino indígena que, munido de seu arco e flecha, parte em busca de comida e totens para pontuação. Nesse jogo, você perde pontos se matar animais sem necessidade, ou seja, se já tiver coletado a quantidade de carne de que precisa para repor sua reserva de energia e mesmo assim insista em assassinar os bichos com quem cruza. Não sei exatamente de que tribo era o menino do jogo (talvez não fosse de nenhuma em particular), mas sei que a maior parte das cosmologias ameríndias entretém relações ambíguas com os bichos que consomem, conforme sugerem os trabalhos etnológicos de Eduardo Viveiros de Castro, Bruce Albert, Claude Lévi-Strauss e Philippe Descola, entre outros. Aos caçadores Yanomami, por exemplo, é interdita a carne da sua própria caça, assim como a carne do seu *rixí*, o seu duplo animal. Aliás, os *yaro pë*, os animais caçados pelos Yanomami, são a pele (*siki*) atual dos primeiros humanos, os ancestrais do povo Yanomae, cuja imagem (*utupë*) deu origem aos *xapiri pë*, os espíritos auxiliares dos xamãs (KOPENAWA E ALBERT, 2016). Ou seja, a diferença entre humano e animal é uma questão de invólucro corporal, e não de superioridade metafísica. Ademais, o *rixí*, o bicho a quem a pessoa Yanomami se une indissociavelmente na hora do nascimento, adquirindo algumas de suas características e sofrendo com seus infortúnios, é parte constituinte do *pei uuxi*, o corpo espiritual. O povo Tukano, por sua vez, adquire seu conhecimento através dos *wai-mahsã*, seres de natureza múltipla cujo nome o antropólogo indígena João Paulo

Lima Barreto (2013, p. 15) prefere traduzir por “humanos-invisíveis”, ao invés de manter a tradução literal, “peixe-gente”. Os peixes, assim, segundo o argumento de Barreto, são, além de bom alimento, um veículo que serve à comunicação com os *wai-mahsã*, embora, ao contrário destes, não possuam o *status* de pessoa e nem contem com traços antropomórficos. Voltarei à questão mais adiante; por ora, fica a reiteração que a matança indiscriminada de animais se insere, enquanto prática, em um paradigma simbólico e produtivo capitalista, o qual se vale da hipótese de uma superioridade evolutiva humana. Aquele *videogame*, ao cruzar a cultura de entretenimento dos jogos de computador — quase sempre organizada em torno de uma perspectiva protagonista que vai eliminando vidas (sejam elas humanas, semi-humanas, como zumbis e outros monstros, ou animais) sem pesares nem limites — com um personagem inserido em outra cosmologia, para quem essa desconexão com as implicações ecológicas dos próprios atos é essencialmente traiçoeira, estabeleceu uma “brincadeira crítica”, em que se navegava o universo virtual familiar dos degraus, obstáculos e antagonistas, mas onde cada morte não é tanto premiada quanto computada, absorvida e sentida e, justamente por isso, por vezes punida.

Parece-me que a predação exacerbada empreendida pelos Estados-nação repousa em uma ilusão de potência instrumental ilimitada, uma espécie de “faço porque posso”, um mérito *à la con*<sup>99</sup>, como dizem os franceses. O embate moral conjuga-se quando alguma voz judaico-cristã sussurra “pode, mas não deve”, como se a única coisa capaz de conter as ferramentas de destruição em massa e os refinados aparatos de subjugação que o Ocidente desenvolveu fosse a lembrança de uma piedade divina; paradoxalmente, o fator humanizante que humaniza o que já seria próprio do humano é sobre ou ultra-humano. Minha comoção face ao cadáver amassado da aranha vinha da percepção de que eu, na verdade, não era capaz de matá-la, e só o tinha feito graças às técnicas de outra pessoa. Havia um descompasso entre o que eu desejava e o que eu estava disposta a fazer para satisfazer o meu desejo, e acredito que essa terceirização do sofrimento seja um dado central à experiência do Capitaloceno. O horror de telespectadores carnívoros ao testemunhar Rodrigo Hilbert carneando uma ovelha ao vivo na TV<sup>100</sup> ratifica a dependência do agronegócio, enquanto complexo industrial, de um salto escalar, isto é, da hiper-industrialização que afastou escalarmente

---

<sup>99</sup> “*Con*”, em francês, quer dizer “idiota”; “*à la con*” é “ao modo idiota”, que também pode ser traduzido por “ruim”, ou, em termos mais vulgares, “de merda”.

<sup>100</sup> Refiro-me a um episódio do seu programa “Tempero de Família”, que foi ao ar em março de 2016 no canal GNT. O apresentador chegou a ser intimado por uma ONG de proteção aos animais, conforme matéria da revista *Isto É*: <https://istoe.com.br/rodrigo-hilbert-vai-depor-sobre-morte-de-filhote-de-ovelha-em-programa/>.

os bifos vendidos em barquetes de plástico no supermercado Zaffari da experiência de matar (ou de ver ser morto) um animal de criação. Essa transição marca, ou mesmo institui, a figuração de macroestruturas como forças sociais inelutáveis e inquebrantáveis, contra as quais ações individuais, mesmo se organizadas em grandes grupos, pouco ou nada podem. O aumento exponencial no número de veganos e vegetarianos ao redor do mundo não é acompanhado por um decréscimo na produção de gado e no desmatamento, como era de se esperar<sup>101</sup>. O “boicote” à carne não é exatamente eficaz nesse sentido (ao menos não enquanto atividade isolada) porque, tendo os agropecuaristas o controle de vastos territórios e a garantia de poderosa representação governamental, são encontrados outros usos ou destinatários para a carne, ou para a soja inicialmente endereçada às cabeças de gado. Isso indica que a predação sócio-ambiental do agronegócio é mais um problema de distribuição de posse e uso da terra e menos de práticas de consumo, ainda que a estandardização biológica dos animais e sua conversão em matéria-prima — algo combatido pelos regimes alimentares vegetarianos e veganos — estejam no seu epicentro.

Conforme vimos com John Berger (2021), a transformação da matriz energética para o motor a vapor e, em seguida, para o petróleo através da extração produziu o ostracismo das relações de trabalho interespecíficas, que passaram a ocorrer à margem dos centros urbanos, tornando-se, assim, invisíveis para uma grande parcela dos que delas se privilegiavam. Porém, de acordo com Alex Blanchette (2020), esse desaparecimento do animal enquanto força de trabalho é parcialmente ilusório: o que se perde é a *intimidade* que provém de seu protagonismo, a ocasião de relações complexas de respeito, cuidado e, simultaneamente, exploração, oportunizadas pela pequena escala. A sua participação, porém, permanece indiscutível mesmo em regimes automatizados: o porco, por exemplo, possui uma onipresença fantasmagórica na sociedade americana, dado que seu corpo é aproveitado ao máximo, desde a costela e o bacon até a gelatina e a glicerina (BLANCHETTE, 2020).

---

<sup>101</sup> Pode-se encontrar dados sobre o crescimento de regimes alimentares flexíveis em várias matérias, por exemplo: <https://www.embrapa.br/visao-de-futuro/transformacoes-rapidas-no-consumo-e-na-agregacao-de-valor/sinal-e-tendencia/um-mundo-mais-vegetariano-flexitariano-e-vegano>. O mesmo equivale para a contrapartida, e uma rápida pesquisa no Google indicará diversas fontes sobre a proeminência do agronegócio, que compõe uma das maiores parcelas do PIB brasileiro mesmo em anos de recessão econômica ou de intempéries climáticas, como chuvas e secas: <https://exame.com/agro/em-2023-agronegocio-deve-ter-maior-crescimento-em-seis-anos/>. Sabe-se que uma das prioridades do governo Bolsonaro foi a facilitação de garimpos ilegais e ocupações agropecuaristas em terras indígenas; a matéria seguinte fornece alguns números sobre o desmatamento recorde dos últimos anos: [https://www.em.com.br/app/noticia/nacional/2023/01/07/interna\\_nacional,1441683/desmatamento-da-amazonia-bate-recorde-no-governo-bolsonaro.shtml](https://www.em.com.br/app/noticia/nacional/2023/01/07/interna_nacional,1441683/desmatamento-da-amazonia-bate-recorde-no-governo-bolsonaro.shtml).

Há esforços para regulamentar a gestão de fazendas, sobretudo no que diz respeito à responsabilização pela compra e matança de animais, como exemplificam órgãos tipo o *Rare Breeds Survival Trust*, do Reino Unido<sup>102</sup>. Mas a introdução e, idealmente, a obrigatoriedade *vis-a-vis* à tomada de precauções e diligências com o bem-estar ambiental e animal em regimes de alimentação e trabalho carnívoros exige uma redução escalar drástica na sua produção. Ou seja, o enfraquecimento da indústria agropecuarista, que é um mercado de luxo, em prol do fortalecimento da agricultura e agropecuária familiares a fim de democratizar o acesso à carne demanda, de forma à primeira vista paradoxal, a diminuição do seu consumo. À primeira vista paradoxal porque já são poucas as pessoas que consomem carne diariamente, menos ainda se for de qualidade, e mais ínfimo é o número dos que lucram com a agroindústria: quatro empresas<sup>103</sup> são responsáveis por quantidades assustadoramente massivas de produção suína (BLANCHETTE, 2020). O abate industrial é sobre morrer “de trinta e quatro maneiras diferentes” (BLANCHETTE, 2020, p. 142), nenhuma delas digna, nem para os porcos, nem para os outros entes que formam este ecossistema frágil e fabricado, composto também por trabalhadores precários, máquinas incansáveis, protocolos de biossegurança e patógenos à espreita. Acho que a crise da biodiversidade — que, no Ocidente, caminha *pari passu* à crise do óleo e à da superprodução agrícola — sussurra algo diferente da moral judaico-cristã: uma moral pragmática, em que a permissividade é sempre modulada e condicionada, posta à prova da conjuntura, precisamente porque o poder (a forma e a autoridade de um poder) não é infinito nem imperturbável. Suas consequências, catastróficas e imprevisíveis, começam a ultrapassá-lo.

Os livros de Baptiste Morizot são sobre a perda desse poder. Eles compõem um estudo filosófico amplo sobre como viver junto, como (con)viver com os bichos — aí inclusos os lobos, ursos e panteras que nos impressionam, mas também as aranhas que nos assustam e as minhocas que nos repugnam. Tanto aranhas quanto minhocas são parceiras ocasionais dos humanos: no caso

---

<sup>102</sup> Disponível em: <https://www.rbst.org.uk/>. Outro exemplo de esforço judicioso operando de dentro da indústria é o trabalho da conhecidíssima Temple Grandin, que famosamente fez de sua condição neuroatípica uma via alternativa para conversar com bichos. Ela é conhecida por suas cuidadosas auditorias em fazendas, nas quais atenta para os níveis de estresse, sofrimento e bem-estar animal e desenvolve sistemas de abate especializados, medindo quais variáveis aliviam a dor e oferecem mais dignidade na vida e na morte dos bichos de criação. Seu site é: [grandin.com](http://grandin.com).

<sup>103</sup> Outro exemplo da lógica oligárquica no seio do agronegócio e da falácia do argumento de que o livre empreendedorismo é plural e democrático pode ser encontrando nesta matéria recente do jornal *Le Monde*, segundo a qual 3% das fazendas em território francês são responsáveis por 60% da criação de carne: [https://www.lemonde.fr/planete/article/2023/05/16/dans-l-elevage-60-des-animaux-sont-concentres-dans-3-des-fermes-francaises\\_6173494\\_3244.html](https://www.lemonde.fr/planete/article/2023/05/16/dans-l-elevage-60-des-animaux-sont-concentres-dans-3-des-fermes-francaises_6173494_3244.html).

das primeiras, na contenção de insetos pestilentos e transmissores de doenças, tipo mosquitos e moscas; no caso das segundas, na fertilização do solo e na compostagem. Morizot, desde a publicação, em 2016, de *Les diplomates*<sup>104</sup>, trabalho quase etólogo em que acompanha as aparições do lobo na França e desenvolve a hipótese de uma diplomacia lupina, procura aventar uma política transespecífica a partir de um alargamento da noção mesma de política e da matriz interpretativa a partir da qual o visível é *lido* e reconhecido. Se Bailly segue os animais como devires, estilos de ser que narram uma história própria e desmoralizam a ficção da excepcionalidade humana, Morizot segue-os como parceiros políticos, existências emaranhadas que se comunicam de formas particulares e com quem compartilhamos territórios. Ele, seguindo o rastro das pistas deixadas por estes outros-que-humanos, tenta aprender com os seres vivos, e eu, seguindo suas palavras, tento aprender com ele.

## 2. Como ser diplomata?

### 2.1 Reconhecendo um rosto

A questão do lobo é uma questão de geopolítica habitacional na França; nos últimos trinta anos, esse grande predador retornou inesperadamente ao solo francês, disseminando-se pela *campagne*, o nome genérico para as áreas rurais e montanhosas onde reina a agricultura familiar e a pequena pecuária. Os dois primeiros lobos, vindos da Itália e avistados em 1992 ao norte de Nice, haviam se transformado, até 2014, em mais de trezentos, vagando por todo o Sul e Sudoeste do país (MORIZOT, 2014). Esses canídeos sagazes que, desvirtuando-se do território italiano, foram explorar novos domínios nos Alpes franceses, onde se desenvolveram e proliferaram matilhas, também chamaram a atenção de Donna Haraway (2022) quando esta foi convidada, em 2005, a fazer trilhas na região. O trabalho fiel dos cães de guarda locais e a cartilha de bom comportamento apresentada aos viajantes não passaram despercebidos pela autora; histórias cocriadas de

---

<sup>104</sup> Infelizmente não obtive acesso a esse livro, indisponível em pdf e de valor exorbitante nos sites de venda. Porém, acredito que ele se baseie quase que inteiramente em um artigo homônimo publicado em 2014, ao qual obtive, sim, acesso.

domesticação e oportunismo, heranças genéticas e comportamentais e narrativas sobre liberdade e profissionalismo amarram lobos, pastores, cães e turistas nessa paisagem multiespecífica em que cada um tem um papel a cumprir. Por essas e outras, a coabitação entre humanos e grandes predadores representa, para Morizot (2014; 2020; 2021), um *conflito diplomático*. Não há nada de metafórico nesse termo: duas populações percebem-se em disputa (por um território, uma ingerência, uma vida), com interesses diametralmente opostos para os quais precisam buscar soluções criativas. “Criatividade” é uma palavra importante; ela é necessária para o desenvolvimento de práticas diplomáticas que não recaiam no sofismo clássico da priorização de um grupo de sujeitos em detrimento do outro. Lobos e pastores, que se encontram em uma milenar querela econômica e territorial, são um exemplo disso: favorecer o modo de vida dos pastores às custas do modo de vida lupino é uma resposta fácil oferecida pelo antropocentrismo, que coloca a angústia humana acima de todas as outras na escala da importância.

Mas respostas fáceis muitas vezes são, também, ineficazes, e a oposição entre interesse humanista e interesse ambiental, tal como é conjugada pela moral clássica, acaba sendo insatisfatória para pensar as vidas emaranhadas. No que tange à perseguição e ao extermínio do lobo como medida protetiva, não só esta é perigosa, pois resvala no risco de extinção (o lobo vermelho, *Canis rufus*, e o lobo-etíope, *Canis simensis*, estão na lista de espécies ameaçadas)<sup>105</sup>, mas ainda é desastrada: com a intensificação da modernização e da migração para as cidades, a maior parte dos saberes necessários para tal empreitada foi esquecida. Assim, embora o aniquilamento de bichos como o lobo, segundo o raciocínio sofista que privilegia a prosperidade das sociabilidades humanas, possa parecer compensatório — seja pela preservação de mais cabeças de ovelha, seja pela mera sensação de dominância total de um espaço —, a *relação* entre humanos, lobos e seus territórios *perde*, não apenas pela supressão de uma forma de vida, que deixa de produzir acontecimentos surpreendentes e indicar modos de terraformação, mas também pelo enfraquecimento de todo um ecossistema e pelas complicações por ele ocasionadas à estabilidade das cadeias tróficas. O eventual retorno do lobo em um ambiente despreparado, com herbívoros

---

<sup>105</sup> Ao que tudo indica, não se sabe muito bem como conter populacionalmente essa espécie sem colocá-la em perigo de extinção — e talvez por isso ela se refugie em locais afastados das civilizações humanas. Em função dessas más experiências (em decorrência da caça sistemática, o lobo-vermelho chegou a ser declarado extinto, sendo reintroduzido nos anos 1980), os lobos, assim como outros predadores ameaçados, são protegidos pela convenção de Berna, o que se soma a mais esforços de estender a legislação humana à tutela e à salvaguarda de formas de vida selvagens (MORIZOT, 2014). A diretiva sobre os *habitats* garante a ilegalidade do abate intencional do lobo, cuja síntese está disponível em: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/PT/TXT/HTML/?uri=LEGISSUM:I28050>.

proliferados e pouco controlados, acaba por exercer pressão predatória exacerbada, reinsserindo desafios de ajuste e adaptação. Digo “eventual” porque essa espécie — a única entre os mamíferos terrestres, além dos humanos, que se espalhou por todo o planeta — foi capaz de sobreviver a séculos de perseguição escondendo-se em áreas inacessíveis aos caçadores (FRECCERO, 2017), das quais de repente regressam; logo, mesmo uma região aparentemente liberta de lobos não está imune de sua reaparição em um futuro próximo. A lição é a de que os viventes não se distinguem de suas relações com as comunidades bióticas, e o desaparecimento de uma espécie pode provocar efeitos desastrosos em cadeia<sup>106</sup>. Não é só a globalização dos mercados que funciona como uma torre de dominós, interligados em nexos de subordinação e convergência. A situação de superpopulação, de fragilidade climática e de mega industrialização e urbanização em que nos encontramos no Antropoceno conclama o desfazimento de relações de anterioridade e posteridade em prol de relações de interdependência, das quais emergem alianças objetivas — ou seja, conclama o investimento em uma moral que, ao invés de privilegiar o bem-estar de um termo ou de outro, privilegie o bem-estar do *vínculo* entre ambos (MORIZOT, 2014).

Por exemplo: para proteger os rebanhos de ovelhas em uma França repovoada, é preciso criar postos de vigilância e de guarda florestal, construindo redes de apoio e fortalecendo a comunidade pegureira. Assim, a presença dos lobos e de outros animais selvagens, como os ursos, deixa de ser motivo de insegurança econômica e passa a representar um modelo de investimento através da revalorização dessa profissão, que incita a criação de empregos e interrompe o processo de depreciação rural e desertificação das montanhas (MORIZOT, 2014). Ademais, o professor de economia Jean-Jacques Gouguet (2014) argumenta que o custo econômico do lobo para o pastoralismo é inferior aos seus benefícios enquanto voz de alerta para o desregulamento das comunidades bióticas, ocasionado pela vontade de expansão irrestrita do sistema extrativista do Capital — desregulamento este nocivo à própria prática de criação de ovelhas e gado e à agricultura, como o atestam a proliferação de insetos pestíferos e o desequilíbrio dos ciclos

---

<sup>106</sup> Um exemplo que me vem à mente é a queda nas populações de abutres registrada na Índia nos anos 1990, cuja causa foi o envenenamento por diclofenaco, um anti-inflamatório utilizado para tratar vacas doentes que, quando mortas, acabavam contaminando os abutres que as ingeriam. O sumiço do único vertebrado com um sistema imunológico capaz de digerir um cadáver foi catastrófico: não só houve um surto de doenças do tipo raiva, como o número de cachorros de rua, frequentemente contaminados, também aumentou, facilitando a transmissão de patógenos para humanos. Algumas informações sobre este episódio podem ser encontradas nesta matéria do National Geographic, que trata de outro caso de envenenamento de abutres e da crise ecológica decorrente: <https://www.nationalgeographicbrasil.com/animais/2019/11/esta-e-uma-crise-generalizada-o-combate-ao-envenenamento-de-abutres-no-kenia>.

climatológicos. O movimento, portanto, é de *negociação*, e não de caridade; o lobo é um parceiro eco e etológico, e negociar com ele

[...] significa reconhecer a existência de limites. A fé em um progresso ilimitado graças a um crescimento econômico infinito não é mais admissível neste momento em que rumamos aos limiares da irreversibilidade. O lobo é um parceiro com quem celebrar um contrato, e não um inimigo a pretexto de algumas ovelhas degoladas. Além disso, o respeito à vida autenticamente selvagem que ele representa é certamente uma garantia de sobrevivência da espécie humana. (GOUGUET, 2014, p. 414).<sup>107</sup>

Embora eu questione o uso da palavra “autenticamente” — o que seria “falsamente” ou “ilegitimamente” selvagem? —, entendo que Gouguet faz menção a um tipo de aviso, de contraponto, de intervenção ou mesmo de contenção à insistência desenvolvimentista irrealizável pelos bichos que domesticamos, pelos bichos que, deliberadamente ou não, agora estão inseridos em nossas estruturas sociais, econômicas e políticas, performando nelas papéis raramente contestatórios. Pessoalmente, acredito que cachorros e gatos errantes, além de ratos, pombos, mosquitos etc., têm sua maneira particular de pôr em xeque as gestões ecossistêmicas do biopoder ocidental; porém, entendo que a leitura e a reação a estes enquanto “pragas” difere da humildade perante a persistência dos grandes predadores, quer dizer, desta percepção de que seres humanos não colonizaram a tudo e a todos. A imagem do lobo como parceiro de negócios, carregada de antropomorfismo, responde às acusações de que iniciativas, instituições e ONGs de proteção e cuidado aos animais performariam atos misericordiosos e altruístas, livres de interesses senão a autocongratulação, e “contra” a própria espécie. A inserção de um animal selvagem em um arranjo linguístico e econômico é a tentativa de Gouguet (2014) de reintroduzir esses bichos no âmbito da cultura — mais especificamente, da cultura do lucro capitalista —, desnaturalizando as figurações que os infantilizam e nomeiam seres essencialmente bons justamente porque “naturais”, todavia não corrompidos pelas perversões da sociabilidade, bem como as que os demonizam e nomeiam seres essencialmente maus justamente porque “naturais”, todavia não civilizados pelos preceitos da sociabilidade.

---

<sup>107</sup> No original: “[...] signifie reconnaître l’existence de limites. La foi en un progrès illimité grâce à une croissance économique infinie n’est plus recevable à l’heure où nous nous acheminons vers des seuils d’irréversibilité. Le loup est un partenaire avec qui passer un contrat et non un ennemi au prétexte de quelques brebis égorgées. De plus, le respect de la vie authentiquement sauvage qu’il représente est très certainement un gage de survie de l’espèce humaine”.



As micro e macro escalas superpostas e imbricadas do Antropoceno reaproximam florestas das cidades, queimadas arrasadoras no Pantanal de chuvas intensas na Bahia, gasodutos russos do petróleo brasileiro, morcegos e cães-guaxinins de mim e de você, o mercado de Wuhan do resto do mundo. Um novo comum político se apresenta e ordena quando a terra começa a se comunicar de formas difíceis de ignorar, e a questão é se antigos pilares, como “democracia”, “direito”, “reconhecimento” ficam de pé. É nesse sentido que a gestão ecológica no Antropoceno exige um refinamento maior do que o oferecido por estratégias zootécnicas de regulação das populações pelo extermínio, ou por iniciativas de proteção que santificam e enclausuram o selvagem em reservas (MORIZOT, 2014). Os lobos, cuja vontade de dispersão e colonização de novos territórios inclusive os garante uma perenidade evolutiva pela impossibilidade de endogamia, recusam-se a permanecer em um mesmo espaço. Essa recusa me parece, simultaneamente, a recusa de permanecer em isolamento, em ocupar um lugar de total pureza, de figurar como um dos elementos da Natureza enquanto entidade intocada: os lobos restituem uma proximidade, uma implicação com as populações humanas a cada novo ataque, a cada nova aparição, lembrando-nos de que vivem entre nós. A sua participação indesejada na vida econômica da criação de ovinos é, ainda, um lembrete de que a relação lobo-ovelha permanece, do ponto de vista dos ecossistemas individuados onde se desenvolveu o jogo coevolutivo entre predadores e presas, bastante incipiente, irregular e mal-resolvida.

A prática do *surplus killing*, que nomeia o comportamento lupino de assassinar mais ovelhas do que o necessário para sanar a fome, deixando cadáveres feridos e inertes — os quais, além de exibir um show de desperdício de carne, traumatizam as sobreviventes —, quando lida com lentes antropomórficas, produz diagnósticos e acusações imbuídos de julgamentos morais: para os pastores desolados, o lobo torna-se agente do caos maligno, um personagem sádico e cruel que mataria por puro prazer. Conforme nos explica Morizot (2014), se lidos sob uma perspectiva etológica, esses atos aparentemente gratuitos ganham uma interpretação mais flexível: o lobo, cujo estímulo de caça é a perseguição, estava acostumado a perseguir suas presas por longas distâncias, matando pouco ou raramente; o único contexto de abandono de cadáver por parte desses predadores de que se tinha notícia era nas baixas temperaturas, quando a carne era preservada por mais tempo e eles podiam retornar ao local para se alimentar novamente. Hoje em dia, porém, “a situação do lobo é totalmente diferente”:

[...] ele evoluiu de forma a caçar uma presa inteligente, complexa, com estruturas de fuga e de defesa adaptadas à sua predação; e, agora, ele se vê face a um animal que foi selecionado pelos humanos, em uma escala muito mais rápida, precisamente pelo inverso dessas aptidões de defesa e de fuga: o carneiro, por sua docilidade, sociabilidade, inofensibilidade, é uma aberração ecológica para o lobo. (MORIZOT, 2014, p. 319).<sup>108</sup>

Esse exemplo demonstra como, quando se trata de conflitos interespecíes, a imagem do rizoma, das raízes horizontais e interligadas do gengibre<sup>109</sup> é mais interessante do que a da árvore, pois destaca as conexões parciais e comuns, assim como as diferenças, entre memórias e estímulos. Estamos lidando menos com caracteres individuados do que com relações entre heterogêneos. E é precisamente a *relação* entre lobos e ovelhas, e não o comportamento do lobo *per se*, que demanda a atenção de pastores, etólogos, filósofos, governantes e turistas. A falta de uma resolução incontestavelmente universal abre margem para a hesitação, a investigação e a especulação, o que pode trazer benesses inesperadas.

Uma noite, acampando no planalto de Canjuers, Baptiste Morizot encontra-se com um lobo. Ele e um companheiro de viagem haviam decidido dar auxílio a um pastor da região, cujo rebanho de ovelhas estava sofrendo ataques constantes. Esse auxílio vinha sob a forma de um “ato de presença”, ou “*acte de présence*” (MORIZOT, 2021, p. 31): dar testemunho do conflito entre animal selvagem e animal doméstico e, com sorte, afastar o primeiro durante o processo. Às três e meia da manhã, encolhido em sua barraca, ele escuta os avisos dos cães, esses companheiros de trabalho que, imbuídos de uma “lealdade paradoxal” (MORIZOT, 2021, p. 33), são criados para proteger sua antiga presa de seu ancestral, com quem compartilham 99,9% do DNA; como recompensa pelo cumprimento do dever, recebem a carne do mesmo ser que, em outro contexto, salvam da morte. Cinza-escuro, o lobo detém-se a uns quarenta passos de onde Morizot se encontra, parado em pé. Ambos têm o tempo de se examinarem, face a face, antes que o filósofo saque a lanterna do cinto e ilumine o rosto do bicho, que é repellido pela luz forte. Ele desaparece em um matagal isolado, para onde Morizot o segue, sabendo muito bem que está sendo imprudente. Mas o lobo não está lá. Simultaneamente aliviado e decepcionado, Morizot retorna para perto do

---

<sup>108</sup> No original: “[...] *il a évolué de manière à chasser un gibier intelligent, complexe, avec des structures de fuite et de défense adaptées à sa prédation ; et il est désormais face à un animal qui a été sélectionné par les humains, à une échelle beaucoup plus rapide, précisément à l'inverse de ces aptitudes de défense et de fuite : le mouton, par sa docilité, grégarité, innocuité, est une aberration écologique pour le loup*”.

<sup>109</sup> Morizot (2014, p. 312) inclusive sugere que, quando se trata da teoria evolucionista de Darwin e sua aglomeração dos vivos em cadeias de conexões transhistóricas, uma imagem mais adequada do que a da árvore genealógica seria a do coral, onde “não há estrutura hierárquica, e apenas os ramos no alto da superfície ainda estão vivos”.

rebanho e deixa tomar-se pela emoção: emoção por ter presenciado a dedicação dos cães, por ter sido útil na proteção das ovelhas, por ter *conhecido* um lobo — em francês, “*avoir rencontré*” significa tanto “ter encontrado” quanto “ter conhecido”, a depender do contexto. O fraseado assume o sentido ambíguo de um encontro que representou, em paralelo, um (re)conhecer-se. E é com uma linguagem peculiar e surpreendente que ele descreve o acontecimento:

Eu repenso a cena. Quatro horas da manhã, encontro com o lobo a quarenta passos, *de homem a homem*. É absurdo, mas é a primeira e a mais límpida fórmula que me vem ao espírito para verbalizá-lo. Impressão que se torna um enigma a resolver. Não se trata absolutamente do face a face viril que essa fórmula ultrapassada dá a entender: é por isso que não compreendo porque ela me veio tão espontaneamente ao espírito. (MORIZOT, 2021, p. 34)<sup>110</sup>.

Então por que esse sentimento de tê-lo visto *homem a homem*? É um sentimento estranho de um face a face entre *humanos* que explica, eu acho, que essa fórmula tenha se imposto ao meu espírito, e não a ideia do confronto idiota entre machos”. (MORIZOT, 2021, p. 36)<sup>111</sup>.

Esse mistério do “homem a homem” e seus possíveis significados atravessará todo o texto. Em primeiro, “homem a homem” quer distanciar-se do “macho a macho”, dado que a conexão sentida por Morizot tem menos a ver com um estatuto biológico do que com a ancestralidade comum aos mamíferos sociais, exploradores viajantes que aprendem novas técnicas de caça e de colonização de espaços a todo momento, assim mantendo o princípio biológico da dispersão que os permite organizarem-se em famílias. Os lobos também dão tudo a seus filhos, também possuem táticas de guerra<sup>112</sup>. Em segundo, a fórmula “homem a homem” quer oferecer reconhecimento, honrar o momento de intra-ação com o lobo, em que as posições de sujeito e objeto se invertem e se misturam. Morizot, em seu relato, *estende* a categoria de homem ou sujeito ao lobo em função desta troca de olhares que os vincula brevemente: o lobo *o olha no olho*, não no tronco ou nas

---

<sup>110</sup> No original: *Je repense la scène./ 4 heures du matin, rencontre avec le loup à quarante pas, d'homme à homme./ C'est absurde, mais c'est la première et plus limpide formule qui me vient à l'esprit pour le verbaliser. Impression qui devient une énigme à résoudre. Il ne s'agit pas du tout du face-à-face viril que laisse entendre cette formule écoutée : c'est pourquoi je ne comprends pas qu'elle me vienne si spontanément à l'esprit*".

<sup>111</sup> No original: “*Pourquoi ce sentiment de l'avoir vu d'homme à homme, alors? C'est le sentiment étrange d'un face-à-face entre humains qui explique je crois que cette formule s'impose à mon esprit, et pas l'idée de confrontation idiote entre mâles*”.

<sup>112</sup> Um pastor nômade entrevistado pelo etno-etólogo Nicolas Lescureux (apud MORIZOT, 2021, p. 37) comenta que ensina seus filhos a prestarem atenção nas afinidades com os lobos: “Por exemplo, os pais dos homens dão tudo o que têm aos seus filhos [...]. Com os lobos é a mesma coisa”. (No original: “*Par exemple, les parents des hommes donnent tout ce qu'ils ont à leurs enfants [...]. Les loups c'est pareil*”). E mesmo o caráter predatório do lobo, o que lhes é reprovado, seria análogo ao humano: Átila, o Huno e Gengis Khan teriam aprendido suas estratégias de batalha (agilidade no campo e na retirada, a fim de encabeçar ataques surpresas) com os lobos.

pernas — e essa mirada não é por acaso, embora qualquer tentativa de delimitar o escopo dos seus sentidos resvale na especulação. Ela é, porém, definitivamente intencional porque *há alguém a reconhecer*, um adversário, inimigo ou enigma. O lobo reconhece a subjetividade de Morizot e, ao fazê-lo, revela-lhe a sua própria; o lobo lembra ao filósofo que *ele tem um rosto*:

Mas ele me olha; não, ele olha meu rosto; não, ele me olha nos olhos. “Subitamente tu te lembrás de que tem um rosto”. Essa lembrança tem uma função particular neste sentimento de tê-lo *encontrado*. *Eye-contact* com o lobo: enigma filosófico. (MORIZOT, 2021, p. 34).<sup>113</sup>

É “a face do outro que exige de nós uma resposta ética” (BUTLER, 2015a, p. 118); é pelo surgimento ou apagamento, “*give face and efface*”, que nos são comunicados os termos e os traços de identificação do humano. A cena do reconhecimento demanda essa leitura, leitura do rosto e resposta ética ao rosto, a qual será mediada por quadros de referência normativos, seja para “humanizar” ou “desumanizar”. Isto é: a condição de ser reconhecido (e, portanto, de ser percebido como sujeito) depende da integração a determinados enquadramentos discursivos orientados pelo biopoder<sup>114</sup>, e a própria ideia de “humanidade” decorre de uma coerência ontológica e temporal, da capacidade de identificar a si e aos outros em uma ontologia específica e estável. Um encontro que *afeta*, no sentido spinozista da palavra, perturba justamente essa pretensa estabilidade: “Todo encontro tem por ‘objeto’ um ser em devir, não que ele esteja em vias de se modificar, mas o que

---

<sup>113</sup> No original: “*Mais il me regarde ; non, il regarde mon visage ; non, il me regarde dans les yeux. “Brusquement tu te souviens que tu as un visage”. Ce souvenir joue un rôle particulier dans ce sentiment de l’avoir rencontré. Eye-contact avec le loup: énigme philosophique*”. A citação que Morizot coloca entre aspas é de um poema de René Char, publicado em *Feuillets d’Hypnos*.

<sup>114</sup> O conceito de “biopoder” é utilizado aqui em seu sentido popularizado pelos Estudos Culturais, que devém dos escritos de Michel Foucault e diz respeito a uma transformação do poder, inaugurada na modernidade e consolidada na segunda metade do século XX, que passa a incorporar em seus mecanismos de punição, vigilância, controle e disciplina elementos próprios da biologia de um corpo, isto é, desejos, pulsões, medos e, sobretudo, o nascimento e a morte. Esse sentido popularizado do termo já vem imbuído das críticas de reducionismo europeu oferecidas por Dipesh Chakrabarty e Achille Mbembe, tendo este último proposto a produtiva noção de “necropolítica”, que enfatiza a presença de uma gerência soberana da morte: o Estado permite que certas populações morram ao não protegê-las, mas também se encarrega ativamente de assassinar outras (i.e, presidiários em Guantánamo e outras *facilities* do tipo, civis e grupos terroristas em zonas de conflito e de interesse imperialista do mundo árabe e muçulmano, *persons of color* dos EUA, moradores de favela do Brasil). No que tange aos animais, são de fato técnicas do biopoder que os afastam das cidades, na tentativa de deixá-las mais “limpas” e “habitáveis” e menos “perigosas” (mesmo argumento empregado, ainda hoje, para expulsar moradores de rua ou empurrar bairros inteiros para regiões extremamente precárias), e que governam os reminiscentes, decidindo quais são “pragas” e quais não são, quais merecem viver e morrer de forma dolorosa (vacas, porcos e frangos), quais estão protegidos legalmente da tortura (cães e gatos domésticos) e de quais maneiras todos estes devem ser reproduzidos, extintos ou modificados geneticamente.

se capta nele não compreende caracteres identitários estáveis”<sup>115</sup> (ZOURABICHVILI, p. 4). Todos (ou quase todos) aqui vão repetir este mesmo refrão: importa a maneira como os bichos nos olham, porque eles também fazem coisas conosco. Eduardo Kohn (2013), para quem os bichos e as florestas de fato *pensam*, em processos representacionais não simbólicos, mas icônicos e indiciais, afirma que os animais também nos representam, quer dizer, também se relacionam com representações nossas: um jaguar responde diferentemente a um humano que ele vê como carne, com o rosto virado para baixo, e um humano que ele vê como *self*, com o rosto virado para cima — o que reforça a dimensão estética dessa operação, do *ver e ser visto de volta*, o qual inclusive engaja ações distintas. Um animal que nos olha nos força o seu ponto de vista (às vezes literalmente, e de imagem de um pedaço de carne à deriva passa-se para carne *de facto* na boca de um jaguar). Ou ao menos demanda-nos admitir que *se trata*, precisamente, *de um ponto de vista*. Ele talvez não reivindique reconhecimento, no sentido definido por Hegel de uma intersubjetividade *a priori* que condiciona a própria subjetividade, mas pode muito bem provocar uma *interpelação*. Uma interpelação é um processo e uma cena: é o processo pelo qual uma imagem ou experiência social mobiliza um indivíduo, solicitando um posicionamento, ou melhor, um comprometimento emocional em relação a determinado lugar político (DE LAURETIS, 1987), e é a cena na qual se estabelece a relação com o outro e, conseqüentemente, o *relato de si*, o que significa dizer que é a estrutura retórica que condiciona a emergência do Eu (BUTLER, 2015b).

Se acompanharmos Butler no entendimento da interpelação como a atividade reflexiva que inaugura a responsabilidade ética e tomarmos esse Tu — que, de acordo com ela, é premissa da vida afetiva de um Eu — de maneira ampla, poderemos compreender o tipo de interpelação que emerge no relato de Morizot (e em tantos encontros com não-humanos) como um *desejo de reconhecer o outro*. Nele, o que é reconhecido não é exatamente o “ponto de vista” do outro, ao modo de um desvelamento ou de uma tradução, mas sim a própria *opacidade compartilhada*, um desconhecimento que é constitutivo da posição de um Eu (BUTLER, 2015b). O Eu é aquilo que não cabe em uma narrativa, que é incapaz de dar um relato perfeito de si, justamente porque há um Tu que reside nele, uma interiorização intangível que é o que há de opaco no ato mesmo de falar: “Eu sou minha relação contigo, ambigüamente interpelada e interpelante, entregue a um tu sem o qual não posso existir e do qual dependo para sobreviver” (BUTLER, 2015b, p. 106). Há um outro,

---

<sup>115</sup> No original: “*Toute rencontre a pour « objet » un être en devenir, non qu’il soit en train de changer, mais ce qu’on capte en lui ne relève pas de caractères identitaires stables.*”

ou a marca de um outro, que habita em nós ou a quem nos entregamos que nos impede, por sua inescrutabilidade, de ser indivíduos plenamente estáveis e autoconscientes. Talvez seja dessa importância vital do outro para nossa própria subjetivação, mesmo naquilo que aparentemente não nos interessa, ou machuca ou desafia ou ultrapassa (*dépasse*); talvez seja do resquício fantasmagórico dessa interpelação primária, para sempre enigma, que nos lembremos ao nos confrontarmos com o silêncio linguístico de um bicho. Como vimos, esse silêncio é ele mesmo uma *resposta*, palavra que, aqui, assume o sentido de um questionamento: questionamento da autoridade, da autonomia do interrogador, cujo domínio resvala face a essa recusa em colaborar dentro do mesmo sistema de signos. Ainda que a cena de reconhecimento seja governada pelas normas disponibilizadas por regimes de verdade, estas não são incontestáveis. É no limite de nossos esquemas inteligíveis que nos confrontamos com o problema ético, na situação na qual se impõe a continuidade de um diálogo (in)comum, isto é, em que os termos de referência não se equivalem nem se situam no mesmo sistema comunicacional mas em que, mesmo assim, há uma interpelação que solicita acolhimento. A responsabilidade ética surge, portanto, precisamente no limiar entre o conhecido e o desconhecido, o semelhante e o dessemelhante, o próximo e o distante. Entre, também, o desejo por reconhecimento, por persistir no ser, e o desejo pela vida, por não ser totalmente capturado, enquanto ser, pelas normas do reconhecimento. “Só há uma interioridade para reconhecer outra, entre as rochas, as florestas, as nuvens”<sup>116</sup> (MORIZOT, 2021, p. 35): alargar os termos do reconhecimento significa, nesse contexto, abdicar da reflexividade e da intenção, privilegiando a experiência íntima, as intensidades afetivas provocadas pelo mistério do encontro.

“Se a identidade que dizemos ser não nos captura e marca imediatamente um excesso [...], qualquer esforço de ‘fazer um relato de si mesmo’ terá de fracassar para que chegue perto de ser verdade” (BUTLER, 2015b, p. 61). O fracasso da reflexividade plena é importante: ele enfraquece um dos mitos mais duros do humanismo, que é a soberania da racionalidade e do autoconhecimento. A releitura da cena de reconhecimento operada por Butler (2015b) me soa anti-especista *avant la lettre*, posto que se concentra sobre a nossa opacidade parcial para conosco como ponto emergente de uma noção de responsabilidade ética, ao invés de estipular, por exemplo, que é a faculdade da autoconsciência que incita à formulação de perguntas existenciais e, assim, ao aprimoramento ético, conforme acredita Heidegger. É claro que não posso ir longe demais, porque

---

<sup>116</sup> No original: “*Il n’y a qu’une intériorité pour en reconnaître une autre, parmi les rochers, les forêts, les nuages*”.

este referencial teórico continua sendo eminentemente humanista, seguindo a matriz hegeliana (e foucaultiana) do pensamento, a qual mantém uma postura crítica centrada na negatividade, em um entendimento da diferença como *produção*, mesmo se imprescindível, de sistemas ou modelos de pretensões universalistas (a Lei patriarcal, o Simbólico etc.). Ainda assim, os sistemas de pensamento humanistas têm suas contas a acertar com a categoria de Humano, e parece-me que o esforço de unir, filosófica e eticamente, a experiência humana a partir da interiorização irrelatável de uma alteridade múltipla, um conjunto de outros, Tus estruturantes que se configuram não como uma apóstrofe externa, mas uma opacidade interna que é a própria subsistência do mistério da vida, pode ter por consequência política a elaboração de uma cartografia filosófica da coabitação centrada não no indivíduo enquanto subjetividade soberana, mas na aliança enquanto necessidade objetiva. A convivência com animais outros-que-humanos oferece a ocasião desta experiência dos limites do saber — de que há uma cegueira comum e insanável tanto de si quanto do outro —, a qual, por sua vez, conduz a modalidades menos nocivas e narcísicas de pertencimento e convívio social: a abertura ao outro como força ativa e transformadora do eu ensaia modos de subjetivação para além do individualismo. É um primeiro passo para nos direcionarmos a cosmologias para as quais não há sujeito, apenas *instâncias que dizem “eu”* — como o perspectivismo ameríndio de acordo com Viveiros de Castro (2016; 2018), cuja descrição antropológica reflete sobre a centralidade dos pontos de vista e de enunciação na produção de significados e na organização de lugares sociais em diversas tribos da Amazônia brasileira, a exemplo dos Araweté, dos Tupinambá e dos Yalawapíti. Ou seja: cenas de reconhecimento nas quais não é a persistência, a sustentação de uma identidade fixa e coerente, que rege as posições e disposições dos indivíduos, mas a *inconstância*, a alteração profunda diante e em função do outro.

Desejar reconhecer é, ao mesmo tempo, desejar este mesmo desejo. O que Butler (2015b, p. 61) aproveita da análise hegeliana sobre o reconhecimento é a concepção de que este é sempre, justamente, um desejo e, enquanto tal, deve persistir na irresolução, na incompletude, sempre em vias de refazer-se: “[...] a postura ética consiste em fazer a pergunta Quem és e continuar fazendo-a sem esperar uma resposta completa ou final. [...] Desse modo, se existe na pergunta desejo de reconhecimento, esse desejo estará obrigado a se manter vivo como desejo e não se resolver”. Manter um desejo vivo, nesse sentido, significa mantê-lo *desejante*, potência-de. Morizot (2021) não recusa as lacunas de seu relato; ao contrário, implica-se nelas e se deixa desfazer em frente a este outro que é o lobo. Assim, ele permite que o outro assuma seu lugar de alteridade em

movimento, irresolvível e viva, a qual excede as balizas da sua narrativa, embora a afete profundamente. Dar um relato é investir-se em uma indignação — indignação por um dano, por uma injustiça, pela inverificação do princípio de igualdade —, na perturbação dos termos do reconhecimento e a partir deste desejo de reconhecer o outro. “Se deixar o outro viver faz parte da definição ética do reconhecimento, tal definição será baseada mais na apreensão dos limites epistêmicos do que no conhecimento” (BUTLER, 2015b, p. 61). *Deixar o outro viver* implica, ao meu ver, deixá-lo *em aberto*, não totalmente apreendido pelas normas que conduzem à subjetivação e identificam o Eu com uma totalidade estável. Implica, quando se trata de bichos, deixá-los não “pensar”, não “dizer” e não “saber”, sem por isso retirar-lhes suas capacidades comunicacionais e inventivas. Como diz Bergson (apud MASSUMI, 2017, p. 20), “seria um péssimo exercício de história natural esperar que os processos mentais e os hábitos comunicativos dos mamíferos estivessem em conformidade com o ideal do lógico”.

Enganar o humano exige um tipo de inteligência cognitiva, uma tática escondida, invisível aos seus olhos, e é por essa vocação à artimanha que Morizot (2021) identifica uma certa humanidade no lobo, a humanidade de quem emprega técnicas e desenvolve estratégias ardilosas para sobreviver.<sup>117</sup> O lobo sabe desaparecer do lugar onde o cérebro, fazendo uso da dedução lógica e da abstração espacial, presume que ele estará — como num passe de mágica. Como, mas não exatamente. Morizot (2021) confessa que sua ontoepistemologia está distante do xamanismo, de cosmologias onde a magia e o sobrenatural são presenças ativas, sob a forma de metamorfoses e encarnações. Porém, ele busca efetivar, em seu trabalho de filósofo-etólogo, uma práxis de especulação criativa que se encontra entre o animismo e o naturalismo, de acordo com o modelo antropológico proposto por Descola (2005). Preencher as lacunas deixadas pelos animais ao rastreá-los se acorda a uma teoria alternativa sobre a distribuição de seres no mundo que não passa pela magia do sobrenatural, senão pela magia própria da vida — que é a Terra, a potência de variação imanente, plano virtual inseparável e, ao mesmo tempo, pressuposto de qualquer atualização, de qualquer conceitualização ou povoamento. É o que há de “não filosófico no coração da filosofia” (DELEUZE e GUATTARI, 2020, p. 51). Filosofias animadas — e animistas no

---

<sup>117</sup> Vale ressaltar que o uso de ferramentas era considerado um atributo eminentemente humano, a base de uma definição de humanidade, por assim dizer, posto que o desenvolvimento do polegar opositor e a consequente utilização de objetos como utensílios, performando funções, significou um “salto evolutivo” importante. Esse enunciado foi posteriormente revisado em virtude das descobertas dos estudos primatólogos, que constataram a aptidão e disposição dos primatas para esse mesmo uso.



sentido de Stengers (2017) — indagam-se sobre o que há de intangível em mundificações diferentes e o que há de aproximável que possa se conjurar em um entre-mundos. É por isso que, para Morizot (2021), não se trata de buscar a intenção por detrás do silêncio, emprestando competências ao lobo sob uma chave interpretativa antropomórfica, mas de reconhecer as proximidades-distantes que os conectam em intra-ação e fazem do próprio lobo um sujeito *reconhecível*. Que a experiência íntima produz curtos-circuitos ontológicos, os quais inserem lacunas no relato de si — ou, nos termos de Massumi (2017, p. 97), “lacunas entre as estabilizações (capturas)”. Que nem tudo é capturado pela explicação lógica, que há um substrato afetivo a ser retirado (e retido) de estratos não-antropomórficos e que eles interferem no desejo e na disposição para os outros. O que mantém o enigma é o instante no qual a intensidade afetiva se sobressai, provocando, através do encontro, um “reencantamento do mundo” (MORIZOT, 2021, p. 46). Reencantar o mundo não é outra coisa senão dotá-lo de propriedades características, ou seja, de significações e belezas próprias, que não são ofertadas pela elaboração simbólica humana, existindo, ao contrário, à revelia destas — mas as afetando profundamente.

Um *estrato*, essa palavra estranha empregada por Deleuze e Guattari (1980), é uma relação em um corte horizontal, um regime de estabilização formado por agenciamentos em experimentação, engajados na produção de máquinas abstratas, em (des)reterritorialização. A noção de estrato é importante porque ela nos permite fugir do signo saussuriano; fora do signo saussuriano, os bichos podem conversar. A *estratificação* é como Deleuze e Guattari (1980, p. 95-140) definem o processo de formalização das coisas na Mecanosfera, quando propõem sua crítica aos postulados da linguística estruturalista, no *platô* “20 de novembro de 1923 — Postulados da linguística”. Eles insistem no fato de que existem dispositivos de formação não-linguísticos que, ainda assim, operam de maneira similar à linguagem (produção e envio de códigos, que são então reterritorializados por outros agentes, criando um excedente). Os seres humanos estão acostumados com estratos semióticos, nos quais as dimensões do conteúdo e a da expressão se bifurcam em significado e significante. Mas há estratos moleculares, físico-químicos etc., nos quais a expressão de algo (i.e., uma rocha) está colada à maneira mesma de expressá-la (sedimentação de camadas de mineralóides). É o “*se faire en se faisant*”, “fazer fazendo-se”, de que fala Jean-Christophe Bailly. Isso não impede que essa rocha *se torne outras coisas* na medida em que *faz outras coisas*, inclusive que seja dita, nomeada “rocha”, ou que fique imensa e sedie dunas e vermes e árvores e um ecossistema, ou que seja posta de enfeite em uma estante de *souvenirs*, ou que seja pega por

alguém em perigo e lançada contra o causador deste perigo. “Um bastão, por sua vez, é um galho desterritorializado” (DELEUZE e GUATTARI, 2020, p. 82): é em um gesto de estilo, em um novo fazer e dizer, que se vem a tornar-se outro.

“Homem a homem”, portanto, entre o filósofo e o lobo porque há fenômeno comunicativo neste encontro, na circulação de elementos heterogêneos que se organizam, através da transferência de códigos e da produção afetiva de seu excedente, em um agenciamento coletivo. Agenciamento é um movimento organizado pontual entre corpos, coisas, palavras. (A linguagem mais *ordena* o mundo do que o revela.) “O animal não fala como um homem, mas extrai da linguagem as tonalidades sem significação” (DELEUZE e GUATTARI, 2014, p. 48): ele comunica por intensidades, por aglutinação, pelas contiguidades do rizoma, e não por um significado expresso no significante. Para Deleuze e Guattari (1980), a linguística estruturalista olvida-se de que há um agenciamento sustentando a ordem de uma palavra, isto é, a relação ordenada estabelecida entre palavra e mundo, e que este é um pressuposto político. A palavra “homem” agenciou conjuntos de corpos distintos ao longo da história, informando significados distintos ao *enformar*, dar forma, a conexões distintas entre coisas. O ritornelo faz o significado de “homem” e de “humanidade” deslizar, pelo contato com a diferença intensiva que o invade, pela recomposição com as forças do caos; é nesse sentido que a fórmula de Morizot (2021) não é a simples conclusão de uma verificação de semelhanças, senão uma *intuição* ou *impressão*, entre o desejo de reconhecimento e o devir. Devir-homem do animal e devir-animal do homem, a fórmula dirige-se ao que há de humano no bicho e ao que há de bicho no humano; ela se escreve e inscreve diante de e para o lobo, envolvendo-se nesse “nem-um-nem-outro de sua zona de indiscernibilidade em devir” (MASSUMI, 2017, p. 120). A zona de indiscernibilidade não apaga as diferenças, mas as sobrepõe ou funde no acontecimento, provocando a passagem do pensamento unitário, que se estrutura em árvore, ao pensamento do bando, que se conecta às coisas por rizoma. São novamente as posições — sujeito, objeto; agente, paciente; sujeito do enunciado, sujeito da enunciação — que se confundem e intercalam. O antropomorfismo de Morizot (2021) não me parece a serviço de uma desanimalização do lobo, de sua incorporação total a esquemas e valores humanistas como condição à simpatia, senão ao deslocamento desses mesmos esquemas e valores, o seu *alargamento* a partir do encontro surpreendente que desestabiliza o eixo da posse, o que seria “exclusivamente” de um e “exclusivamente” de outro, e embaralha as posições enunciativas.

Enquanto a fórmula agramatical proferida por Bartleby abole as referências, o “homem a homem” entre humano e lobo desloca as suas, promovendo a distorção daquilo que designa, posto que mistura instinto, “macho”, e intuito, “homem”. O cientificismo ocidental insistiu por séculos, ou ao menos desde os postulados darwinistas, em uma relação paradoxal entre determinações naturais e posições culturais, em que as primeiras não precedem, em termos de existência, de aparição, a interpretação que lhes é feita pelas segundas; estas, no entanto, são por sua vez governadas pelas primeiras em termos inescapáveis. Nessa seara, o homem seria a efetivação cultural do macho, o encaminhamento de seu código biológico em rotas mais seguras e controladas; o homem seria o alfa consciente, o *pleno alfa*, pondo em prática uma série de dispositivos adquiridos evolutivamente que, no seu “estado de natureza”, a saber, *no animal*, funcionam como imperativos, maestros despóticos a reger com rigidez a partitura. Vamos entender melhor, a partir da bibliografia disponibilizada por Vinciane Despret (2021), a ascensão e queda do mito do macho alfa; mas eu gostaria, por enquanto, de frisar a performatividade dúbia desta imagem do “homem” como a interpretação cultural do dado biológico “macho”, ao mesmo tempo *subordinado* à partitura genética de comportamentos herdados e *subordinante*, isto é, subordinando-a aos seus interesses sócio-políticos. Quantas vezes a Natureza não serviu (e ainda serve) de justificativa inviolável para legitimar retoricamente a supremacia branca, o regime patriarcal, as empreitadas coloniais e o imperialismo econômico? A fórmula de Morizot (2021) brinca com o fato de que, nesta cena, quem age com impulsividade é o filósofo, perseguindo instintivamente o bicho, e quem age com engenhosidade é o lobo, escapando cuidadosamente do humano.

Lembro-me do artigo de Alexandre Nodari (2015), para quem o elemento especulativo da antropologia se alia ao da literatura ao oportunizar investigações sobre comportamentos típicos e as digressões singulares desses mesmos comportamentos para além da prerrogativa da espécie. Se, no regime estético moderno ocidental, o “humano” é entendido como o sujeito, a posição de quem fala, então participar subjetivamente de existências outras, ensaiar um “como-se”, configura um gesto de deslocamento da noção mesma de “humano”, *estendendo* a “humanidade” a todos os seres existentes e inexistentes, desde então sujeitos, pontos de vista organizadores da experiência. Talvez isso, à primeira vista, assemelhe-se em demasia às caracterizações antropomórficas das fábulas, mas não é bem o caso: não se trata de fazer um bicho falar como um humano, e sim de perceber que o sentido de humano escorrega a partir do momento em que um humano fala por, para e com um bicho, ou seja, em que o modo de ser de um bicho orienta a experiência estética. Que essa

atribuição ou transposição de características aciona novas armadilhas críticas, mantendo em alguma escala as gradações do que é considerado vida, não há dúvidas; o ponto, aqui, é a desintegração da conceitualização hegemônica de Humano, e não de toda e qualquer conceitualização de humano. O “homem a homem” de Morizot (2021) ainda é, ao meu ver, centrado na vivência singular da masculinidade, e não de uma humanidade geral, mas a questão que se dá é, justamente, a afinidade estrutural de duas performances do gênero masculino para além da suposta decorrência natural entre pênis-macho-homem: de corpos inseridos em uma sociabilidade transindividual como parte de seu processo de subjetivação, organizado a partir do arranjo da família nuclear, e que agora, imbuídos de responsabilidades específicas (as quais se relacionam com este mesmo arranjo), encontram-se em um impasse face a um estrangeiro, equânime porém não igual, um não-amigo que, entretanto, não é lido imediatamente como inimigo.

Segundo Brian Massumi (2017), não se deve temer a palavra “instinto”: ela denota um elemento de criatividade e de expressividade estética no que ele chama repetidas vezes de “o *continuum* da vida”. Assim, a necessidade de sobrevivência — a imperatividade de recursos tais como “escapar ao humano”, “esconder-se em um arbusto”, “fugir”, “desaparecer” etc. — não invalida a parcela lúdica ou criativa do ato. Mesmo a linguagem, propriedade da qual o ser humano supõe deter o monopólio, tem suas condições evolutivas fornecidas por um ato instintivo, que é a brincadeira enquanto arena pedagógica e metacomunicativa. Esta sutileza performática que intensifica o gesto lúdico a ponto de diferenciá-lo — seja por contexto, força ou expressividade — do seu afim bélico prepara o terreno para a metalinguagem humana:

Tudo depende da diferença mínima entre o gesto lúdico e o gesto análogo que ele invoca, e que, por sua vez, o habita. Tudo reside na lacuna entre morder e mordiscar, mover e saltitar, executar uma ação e dramatizá-la. O que escancara a diferença mínima, possibilitando a mútua inclusão que caracteriza a lógica da brincadeira, é mais uma vez o *estilo*. A diferença entre uma mordida de luta e uma mordida de brincadeira não está apenas na intensidade do ato no sentido quantitativo: com quanta força os dentes cravam. A diferença é *qualitativa*. (MASSUMI, 2017, p. 23, grifo meu).

Voltamos ao estilo como configuração estética que sugere um modo de vida, um jeito de agir semioticamente que é formador do existente. Massumi (2017) argumenta, ainda, que um impulso instintivo está na origem do devir-animal, tal como elaborado na e a partir da obra de Kafka (DELEUZE e GUATTARI, 2014). Segundo ele, sem a pulsão para fora da forma, isto é, do *já-formado*, provocada por uma situação de desconforto e inadequação profundos, não haveria

demanda por criatividade. Isso me remete ao processo mesmo de formação do sujeito, tal como analisado por Butler (2015b): o “conforto” da estabilidade exige, em contrapartida, o assujeitamento a enquadramentos normativos, os quais podem ser, para certos corpos, ainda mais violentos do que o ímpeto de os questionar, de engajar-se em atos performativos disruptivos e arriscar a perda de reconhecimento. O instinto, então, pode ser situado no espectro artístico se atentarmos, novamente, ao substrato afetivo, entendido na nomenclatura de Massumi (2017, p. 25) como o “excesso qualitativo”, impregnado de afeto, de um ato, experienciado como um “valor em si”. Essa operação contém seu paradoxismo, sim, dado que o rendimento estético se dá a ver a partir de uma abstração, mas “paradoxo” é outra palavra que, segundo Massumi, não se deve temer. (Talvez seja por instinto, instinto de sobrevivência, que eu esteja escrevendo este trabalho — e que você o esteja lendo, assim como leu tantos outros. Nós dois olhamos para a crise da biodiversidade com nossos binóculos e suspiramos, pensando que deveríamos trocá-los, e depois nos perguntamos se de fato existe algo como binóculos multifocais e se não era melhor que simplesmente saíssemos do lugar, agora e o tempo todo, mas há sempre raízes demais sob os nossos pés.) Confundir a funcionalidade da fuga do lobo, o fato de que sua evasão é motivada por seus dispositivos ativadores internos responsivos às apreensões que o engajaram, com a programação de um autômato, que obedece mecanicamente às instruções inseridas na placa mãe, é a sentença de uma ciência triste, desencantada.

Aprendi com Judith Butler que uma política se faz na ampliação dos termos de reconhecimento, mas esta dissertação é sobre algo além (ou ao lado) disso. É sobre pessoas que estão no meio do caminho entre questionar as divisas da nossa ontologia — as operações dialéticas que definem o que entendemos por um rosto — e Dénètem Touam Bona (2020, p. 12), que vai dizer simplesmente: “Toda paisagem é rosto”. Só um anacronismo muito ousado e um certo desapego pelo purismo teórico me permitiriam afirmar que bichos “relatam a si mesmos” ou “demandam reconhecimento”, mas, como diz Isabelle Stengers (2018, p. 444), todo nome, “ainda que se trate de um verdadeiro neologismo”, estará “sempre vulnerável” ao ato de sua retomada, a capturas dissidentes e a ressignificações audaciosas, que podem fazer coisas interessantes com esse nome resgatado. Escrever a crise da biodiversidade exige o tipo de audácia inventiva da ficção especulativa, para equilibrar a resistência identitária e o perigo da homogeneização, para navegar a herança naturalista com binóculos animistas, para imaginar melhores maneiras de contar as histórias que colocam humanos e outros-que-humanos frente a frente — ou face a face, olho no

olho e, às vezes, mano a mano. A especulação lida com a curiosidade incessante, necessária se se quer investigar com franqueza os modos de vida dos outros, seguindo o princípio da responsabilidade mútua — esta convicção de que as espécies companheiras intervêm ativamente em sua convivência conflituosa, embora não se possa aventar uma reciprocidade simétrica — e rastreando as propriedades e pertinências dos nomes. Nossos comensais, estes seres não domesticados, que, no entanto, vivem em associação estreita com as sociabilidades humanas (sejam ratos, pombas, guaxinins, mosquitos ou morcegos), já nos demandam, por sua contiguidade tantas vezes incômoda, estratégias de coabitação mais espertas do que o extermínio, as quais podem, inclusive, passar pelo trabalho<sup>118</sup>. Em Gaia, não estamos assim tão distantes dos lobos e outros selvagens para abrir mão das regras da boa vizinhança com eles, ou daquilo que Donna Haraway (2022, p. 66) chama de “boas maneiras”: o exercício de polidez característico de quem leva o outro, e o modo de vida desse outro, bastante a sério. É com essa postura animada e não romântica que se poderá divisar instruções específicas aos encontros, práticas guiadas por conhecimentos limitados e situados, mas interessados e comprometidos, que farão “dos animais trabalhadores competentes aqueles a quem as pessoas precisam aprender a *reconhecer*. *Aqueles com rosto não eram todos humanos*” (HARAWAY, 2022, p. 66, grifo meu).

Se o reconhecimento é um procedimento fundamental da subjetivação e da participação política que, porém, por seus termos normativos, por sua captura rígida, arrisca por si só pôr fim ao desejo de persistir no ser que é a sua própria pré-condição (BUTLER, 2015b), então uma normatividade *produtiva* haveria que se referir à *sobrevida desse desejo*, à constante revisão crítica em prol da sua manutenção e à responsabilidade por ele — responsabilidade ética butleriana, responsabilidade harawayana. Essa reconfiguração do reconhecimento exige uma reconfiguração da política e a emergência de uma outra partilha do sensível, embora essa exigência não possa pretender nenhuma estabilidade ou finitude, senão a abertura ou convivência com o *dissenso* (RANCIÈRE, 2014), com interrupções políticas, oriundas dos mais diversos atores e pontos de vista (inclusive daqueles que não “falam” propriamente, cuja manifestação de dano não se dá conforme gostaria Rancière, isto é, pela inserção no *logos* e no discurso público), prontas para questionar a presunção de igualdade e de universalidade do direito à palavra.

---

<sup>118</sup> Exemplos de artes colaborativas interespecíficas são abundantes na literatura científica dos Estudos Animais; vários deles, como os pombos coletores de informação sobre a qualidade do ar do projeto PigeonBlog, podem ser encontrados em: HARAWAY, Donna. Playing String Figures with Companion Species. In: *Staying with the trouble*. Making kin in the Chthulucene. Durham e Londres: Duke University Press, 2016a.

Acho que estou querendo dizer que, da mesma forma como Elizabeth Povinelli (2023, p. 37) argumenta que o conceito de Antropoceno, independentemente dos dramas que conjuga e dos que deixa ocultos, ocasiona um impacto dilacerante na “organização do pensamento crítico”, o qual é “um dos efeitos e uma das causas do desmoronamento da distinção autoevidente entre Vida e Não-Vida, fundamental à biopolítica” — quero dizer, da mesma forma como as turbulências e angústias sócio-políticas, econômicas e ambientais trazidas pela ameaça da sexta extinção em massa, da crise climática e do fim dos modos de vida extrativistas e desenvolvimentistas do capitalismo tardio como consequências de um tipo de sociabilidade humana convocam a ontologia e a metafísica a produzir novas conceitualizações e perspectivas quanto a velhas abstrações (Humano, Animal, Natureza, Cultura etc.) em prol de alianças políticas mais eficazes e menos nocivas, porém sem jamais fornecer, não satisfatoriamente, “a regra geral da inclusão universal” (POVINELLI, 2023, p. 36); da mesmíssima forma, a constatação da premência ou mesmo da iminência de uma nova partilha do sensível, um regime estético *para* o Antropoceno *mas não* antropocêntrico, no qual as representações clássicas e modernas de Humano, Animal, Natureza, Cultura são desfeitas ou desditas (dizem menos do que diziam antes), não culmina em uma distribuição estável dos direitos, das competências e da autoridade (não culmina em nenhuma inclusão universal), senão em algum tipo de *normatização produtiva do dissenso*, no sentido de se organizar estratégica e esteticamente os discursos com a consciência e a pressuposição da inevitabilidade do “mal-entendido”, ou “equivoco”, ou “conflito” enquanto *condição ontológica do encontro*. E é propício que eu disponha de uma terceira pessoa neutra (“se organizar”) para compor essa frase, porque de fato a assimetria das presenças e ingerências corpóreas na terra garante que os agentes em melhor posição de selecionar, medir e efetivar essas alianças políticas multiespécies continuem sendo os seres humanos. A questão é que essa manutenção deixa de ser uma escolha e passa a ser uma demanda, em grande medida porque as cosmologias e técnicas que fizeram dos seres humanos (ou de alguns sistemas políticos e econômicos humanos) uma força geológica de expansão e destruição ambiental *não são* as mesmas cosmologias e técnicas capazes de retardar o avanço acelerado do aquecimento da temperatura terrestre, de reter e reverter a poluição dos oceanos e o desmatamento das áreas florestais, ou ao menos de conceber modos de vida sustentáveis em meio à precariedade e à redução de recursos. E mesmo dentro do disputado coletivo dos “seres humanos” há e haverá sempre aqueles capazes de e dispostos a tomar o partido dos outros-que-humanos — que, nesse caso, não é outro partido inteiramente, porque parte da

“virada ontológica” e da “virada metafísica” envolve questionar os dualismos fundamentais que estruturam a entrada na significância, a necessidade de se reportar a um Outro no singular e em maiúscula como o oposto constitutivo do Eu. A experiência do Antropoceno é de desconhecimento e obscurantismo, de perda de refúgios e de condições prósperas de vida; assim que o gesto de alargar o significado de reconhecimento, concedendo-o e demandando-o dentro e fora do escopo da Lei, e o esforço narrativo que o acompanha já não podem ser enquadrados como benevolentes nem autônomos, porque se trata de algo impreterível que se é *chamado* a fazer. Conforme já argumentei na introdução, o Antropoceno é uma ficção bastante real, é um arranjo narrativo que privilegia alguns personagens e dramas em detrimento de outros; mais do que o nome elegido para ocupar a arena pública e costurar os discursos dos estudos culturais, o signo genérico ou palavra-chave sob a qual se amontoam análises, problemáticas, criações conceituais e prioridades investigativas diversas, importam as maneiras de narrá-lo: se contínua ou descontinuamente, se em concordância ou em dissonância.

As narrativas à disposição da Lei e dos Estados, que delineiam políticas de reconhecimento pouco ou nada equipadas para assumir o equívoco em torno do significado de uma entidade (“natureza”, “território”), demonstram a pertinência do método da equivocação controlada (VIVEIROS DE CASTRO, 2018): como garantir a salvaguarda das vidas animais “selvagens” sem recorrer imediatamente aos santuários, a uma noção antropocêntrica de controle dos espaços? Como proteger legalmente uma demarcação de terra em uma comunidade indígena para a qual aquele ambiente não é cognoscível como propriedade? Para Marisol De la Cadena (2018), é levando em consideração a “natureza incomum” e a possibilidade do excesso de sentido — o fato de que os materiais que constituem uma entidade são específicos de uma localidade e podem ser maiores do que aquilo que se entende tradicionalmente ou se percebe em primeira mão — que se poderá construir alianças políticas para além da promessa da democracia, comprometidas em insistir em um “bem comum” que não se remeta aos esquemas canônicos da modernidade, baseados em um mundo único, feito da cisão entre uma natureza universal e humanos diversificados. Um dos exemplos bem-sucedidos trazidos por ela é o dos ativistas ambientais dos Andes do Peru, que se aliaram a membros da comunidade local, conhecidos como “guardiões das lagoas”, contra a venda de terras da região, ricas em corpos d’água, a uma empresa de mineração. O argumento dos ambientalistas era o de que o processo de drenagem seria fatal para aquele ecossistema, prejudicando, afastando e até destruindo espécies variadas; já a premissa dos guardiões



(especificamente de Máxima<sup>119</sup>, que detinha um dos territórios-chave para a legitimação da venda) era a de que as lagoas *são* eles próprios. Quer dizer, os membros dessa comunidade se fazem *com* as águas daquelas lagoas específicas, e portanto elas são por eles ilegíveis enquanto “H2O”, “posse”, “recurso”. Assim, duas conceitualizações incomuns de natureza (uma definível em termos biológicos, a outra existente em uma ecologia localizada) tornam-se ambas mais do que eram para coexistir em um acordo que não suprime as diferenças, mas as justapõe. Essas alianças entre pontos de vista divergentes de mundificações divergentes — ou seja, em que um mesmo signo ou sinal nomeia entidades que não são as mesmas, por corpos que também não são os mesmos e em condições de nomeação desiguais — são sustentadas pelo que De la Cadena (2018, p. 113) chama de “incomunidades”: interesses em comum que não são “apenas” os mesmos, e não “apenas” porque nada é *apenas* uma coisa *ou* outra. (O que se vê como cauim pode ser dito cerveja de mandioca, ou o contrário, dependendo de quem olha; ainda, se for uma onça que olha, o que ela vê e bebe como cauim é sangue, e o que eu vejo e não bebo, mas poderia, como sangue para a onça é outra coisa [VIVEIROS DE CASTRO, 2018].) O dispositivo unificador e estabilizador é constitutivo da lógica do Antropo-cego, a contribuição de De la Cadena (2018) ao cartograma terminológico: ele obriga cosmologias heterogêneas para as quais a separação ontológica entre humanos e não-humanos, ou Natureza e Cultura, não é o modelo organizador da experiência sensível a operar em conformidade com essa bifurcação, sob o argumento de que se trata do mundo *tal como ele é* (DE LA CADENA, 2018). Como vimos com Morizot (2014; 2021), a postura diplomática não é a de combate ao conflito *per se*, mas de fuga da pretensa inevitabilidade da guerra entre mundificações, da pretensa inevitabilidade de uma distribuição ontológica de mundo hegemônica, que possa ser identificada e narrada como verdadeira.

A ênfase no local aparece em De la Cadena (2018) tanto quanto em Povinelli (2023), que também está preocupada com políticas de reconhecimento cujos universais são terrivelmente

---

<sup>119</sup> De acordo com De la Cadena (2018), a guardiã das lagoas ainda oferece uma espécie de “fórmula agramatical”, ao estilo da análise deleuziana de Bartleby, ao se recusar a vender suas terras: seu pronunciamento é agramatical porque recusa a ordem linguística que transforma sujeitos em corpos individuais e unidades da natureza em objetos; que transforma “lagoa” em um pedaço de água passível de ser explorado para recursos hídricos, por exemplo, e “mulher” em um indivíduo que não necessita de lagoa nem de terra, mas de capital e de propriedade. “Sua resposta é impulsionada por uma lógica que excede a do lucro e do ganho, e a do meio ambiente e de sua defesa” (DE LA CADENA, 2018, p. 109). Da mesma forma como Bartleby enlouquece seu superior, Máxima enlouquece os donos da mineradora, os acionistas e talvez até sua advogada.

reducionistas<sup>120</sup>. O pensamento escalar direciona seus esforços ao local porque, no específico, no situado, no menor, é menos violento enunciar uma voz e uma norma, distinguir formas de opressão e seus beneficiários, desenvolver linguagens, práticas e métodos para solucionar um conflito — embora, como dizem Deleuze e Guattari (2020, p. 64), é fatal que a transcendência seja reintroduzida no pensamento, posto que este “não pode impedir-se de interpretar a imanência como imanente a algo”. Ou, como a mesma Povinelli (2023, p. 36) sugere, assim que pensamos ter uma localização, nosso foco se expande para além de nós, e ampliamos o local até permanecer em um “mais ou menos aqui”. Eu devo estar entre um “mais ou menos aqui” e uma reintrodução inadvertida da transcendência, ou talvez essas coisas não sejam necessariamente opostas. De qualquer forma, eu estou falando de como um modo de tornar visível, de dizer a visibilidade e de fazer-com, no encontro com bichos, que reativa certas potências da prática ficcional (hesitação, alargamento, desposseção, obliquação), dá “uma chance política ao equívoco” (DE LA CADENA, 2018, p. 112).

Embora o encontro de Morizot (2021) com o lobo — e também com um urso, e com vestígios de uma pantera, e com lombrigas<sup>121</sup> — seja narrado sublinhando e tendo em vista as particularidades localizadas da cena, podendo assim “expor complexidades que desestabilizam gramáticas lineares e levam conceitos a seus limites” (DE LA CADENA, 2018, p. 111), ele é perpassado por uma reivindicação estética e política que já é mais do que, ou “não apenas”, sobre essas particularidades localizadas; que é, metalinguisticamente, sobre a maneira mesma de se narrar. Ao mesmo tempo, precisamente porque o texto de Morizot (2021) é ensaístico, ou seja, por pacto e costume conjuga uma (meta)linguagem escorregadia, aciona uma série de camadas do discurso e se insere em um encadeamento histórico de intertextualidades, ele escapa e transborda o escopo das suas próprias reivindicações. Uma vez narrado, ele desprende-se do seu contexto de origem e transita junto com a palavra que o diz — não enquanto fenômeno acessível à experiência,

---

<sup>120</sup> Ela argumenta, em *Geontologias* (2023), que o Estado australiano, ao exigir do coletivo Karrabing um atestado de originalidade, uma comprovação de que suas práticas e cosmologias são anteriores à emergência do próprio Estado, comete uma violência epistemológica e biontológica, presumindo que existem formas verificáveis de ancestralidade e que elas necessariamente antecedem os agenciamentos do presente e a memória da colonização e dos reassentamentos, circunscrevendo materialmente esse povo no passado. Uma lógica não muito distinta sustenta o PL 490/07, a ser votado na Câmara em breve, que pretende limitar a demarcação de terras indígenas brasileiras àquelas já ocupadas na promulgação da Constituição Federal de 1988. Tal ocupação só é comprovada mediante evidências objetivas de que as terras eram habitadas de modo permanente; que eram utilizadas para atividades produtivas e que são necessárias para a preservação de recursos ambientais e para a reprodução física e cultural das comunidades.

<sup>121</sup> Refiro-me aos outros capítulos do seu livro *Sur la piste animale*.

mas enquanto *diferença*, um discurso a ser reativado e reinterpretado pelos corpos com que entra em contato no seio do processo hermenêutico. Estou baseando este argumento na análise de Brito Júnior e Caimi (2021) sobre o canônico episódio da *Odisseia* em que, recebido na corte do rei Alcínoo, Odisseu explica aos presentes o seu estratagema para poder ouvir o belíssimo e temível canto das sereias e sobreviver para contá-lo; da mesma forma como este canto só se torna experienciável em vida pelo triunfo da técnica e então, a partir de sua inserção em um sistema de signos comunicável, *devém outra coisa*, o olhar do lobo não está mais disponível, após sua passagem a relato, enquanto “forma real”, senão enquanto “forma estética”, sujeita à latência de sentidos que lhe é própria, ao desentendimento e à circulação. Afinal, nisso consiste o fenômeno de literariedade (RANCIÈRE, 2017), o qual, insisto, não se resume à literatura enquanto instituição. Ainda de acordo com Brito Junior e Caimi (2021), o anacronismo hermenêutico não é tanto uma falha ou uma ousadia inadequada contra a qual se deveria lutar, mas a própria premissa da interpretação textual. Os sentidos por mim e em mim ativados ao ler o encontro “homem a homem” de Morizot (2021), ao experimentar o olhar turvo do lobo enquanto um afecto, são já *outra coisa* que aqueles vividos por ele próprio, resvalam do seu contexto de origem e produzem agenciamentos imprevistos. E mesmo as intuições e premissas filosóficas por ele explicitamente defendidas e conjugadas serão incorporadas ao meu repertório teórico, às minhas motivações, intenções, destrezas e lacunas particulares, e assim mobilizados, ou animados, a fazer novas conexões — no caso, no cerne de uma discussão alargada sobre o desejo de oferecer e demandar reconhecimento e suas possibilidades quando entre mundificações divergentes, entre naturezas incomuns, passíveis de se comunicar e se aliar politicamente através da tradução e do equívoco, e não da conformação. E agora essa discussão escorrega até você.

## 2.2 Reimaginando a política

Desde Aristóteles a vida política é barrada aos animais. A esta altura, já ficou claro que um dos pilares que sustentam a diferença ontológica entre humanos é a predisposição ao *logos*, que é comumente associada ao discurso, à linguagem, à racionalidade<sup>122</sup>. A noção de uma vida política

---

<sup>122</sup> Deleuze e Guattari (2020, p. 54) sublinham uma distinção entre *logos* e razão: “Se se chama de Logos um tal plano-crivo, grande é a distância entre o Logos e a simples ‘razão’ [...]. A razão é apenas um conceito, e um conceito bem pobre para definir o plano e os movimentos infinitos que o percorrem”. O primeiro seria a imagem do pensamento

estabelece-se *pari passu* à emergência da *pólis*, regime de governo e organização social posto em prática em Esparta e Atenas e que, graças à megalomania do Império Romano e à revalorização, durante o Iluminismo, do pensamento clássico — sobretudo dos tratados filosóficos de Sócrates, Platão e Aristóteles —, alastrou-se pelo Ocidente, tornando-se um estandarte da democracia e dos Estados modernos. Baseado nos preceitos do Direito, conforme definidos pela classe de cidadãos autorizada a participar da Assembleia, e na separação dos espaços público e privado, pode-se dizer que a *pólis* produziu uma das primeiras caracterizações da natureza bifurcada (e não apenas no que diz respeito à metáfora platônica da Caverna). Isso porque esse novo arbítrio da justiça exigiu a superação da lógica tribal do parentesco, ou melhor, a sobreposição da norma social à estrutura de parentesco, anteriormente regulada pelo poder do sangue. Essa passagem do “estado de Natureza” ao “estado de Direito” pela emergência de uma nova estrutura sóciodiscursiva fica evidente em várias leituras de *Antígona*: para Hegel, por exemplo, a heroína de Sófocles, em sua oposição à autoridade legítima do rei Creonte, representaria a instância pré-política do direito divino. E também para Lacan Antígona obedeceria às regras do âmbito ideal do parentesco, o Simbólico, que dá as condições de inteligibilidade da esfera social, mas não se resume a esta; o que Antígona falharia em performar, instaurando a crise mimética da tragédia grega, seria precisamente a passagem da Natureza para a Cultura, cujo limiar é o próprio Simbólico (BUTLER, 2009). Não vou me estender no tema e na crítica brilhantemente elaborada por Butler (2009) a essas interpretações, que esquecem o significado político do ato performativo de Antígona ao apropriar-se de uma linguagem que não lhe pertence (uma retórica soberana exclusivamente masculina) e o elemento absolutamente transgressor às leis universais do parentesco que a marca desde o nascimento, posto que ela é filha de um incesto e nutre um amor um pouco além do fraternal por seu irmão Polinices. O ponto é que o tema da separação entre Natureza e Cultura — e da domesticação da primeira como condição de aparição da segunda — é elaborado extensivamente na história ocidental a partir de uma oposição binária entre domínios ontológicos: a vitória da técnica sobre o mundo bárbaro, que conjuga o *topos* da jornada do herói desde Odisseu; a captura e o controle da terra e, simultaneamente, em associação metafórica, do corpo feminino pelas tecnologias imperialistas a serviço do patriarcado europeu; a noção de gênero como interpretação cultural do fato biológico após sua inserção no *socius* e assim por diante.

---

pressuposta pelos gregos, isto é, a pressuposição não-filosófica, movimento infinito, desértico, que só se conhece já especificado, ao passo que o segundo é um dos conceitos que o povoam, que o especificam na criação filosófica.

A distinção entre *bios*, a vida qualificada, que conjura o comum partilhado pelos atores públicos, e *zoe*, a vida natural, que é comum a todos os seres e, portanto, diz respeito apenas ao espaço privado do *oikos*, funda a atividade política no acontecimento histórico da *pólis*. O político, assim, arrasta consigo um componente estético pela presunção de que sujeitos dignos de poder são aqueles que já o possuem (homens livres nativos); a liberdade é condição sensível para a representabilidade discursiva da ética, que não existe em condições de brutalidade, escravidão, ignorância (RANCIÈRE, 2021), enfim, no que se poderia chamar de limitações sócio-biológicas. Como em qualquer outra divisão regimental, a distribuição dos tempos, dos espaços e das competências equivale a uma distribuição dos corpos e dos sentidos; assim, algumas populações são mantidas fora ou à margem do político, do que se entende institucional, ontológica e epistemologicamente como vida política — entre elas os escravos, as mulheres, as crianças e, é claro, os bichos. Existências abjetas ou inferiores, essas populações orbitam nas bordas da significância, esperando recebê-la, e suas mortes (à semelhança de Antígona, aliás) são consideradas necessárias para manter hierarquias incontestes e salvaguardar determinados modos de vida. Ou seja, a política emerge precisamente a partir da exclusão. Para Juliana Fausto (2020, p. 12), que faz um apanhado da filosofia política clássica, moderna e contemporânea com o objetivo de analisar criticamente essa exclusão, é preciso “deslocar o sentido do que se chama política”, divisando “caminhos que devolvam à política ao mundo e seus seres”. Cartografar instâncias de atuação, histórias de encontros significativos, alianças entre viventes que operam nos limites das instituições e do poder bioestatal e denominá-las efetivamente *práticas políticas* representa um direcionamento a esse esforço. É e será, de fato, um esforço filosófico e narrativo a desfazer o excepcionalismo humano, visto que um dos privilégios concedidos pelo humanismo é, justamente, o de definir os espaços ontológicos com base em referências e critérios humanistas. Os animais, afinal, são este grande Outro diante do qual a humanidade se ergue em sua excepcionalidade e, portanto, não é de se surpreender que permaneçam desprovidos de política<sup>123</sup>.

---

<sup>123</sup> Para Povinelli (2023), essa grande divisão se assemelha mais a uma fórmula operante do geotopoder, a qual se dá não entre Humanidade e Animalidade, mas entre a Vida (concebida como a oposição entre a Vida em sua progressão natural, do nascimento ao crescimento e à reprodução, e a Morte) e a Não Vida. Ou seja, o que está do outro lado do estatuto do ser vivo não é exata ou simplesmente a Morte e a Extinção, mas o tempo anterior da Não Vida, o estado original do estéril ou inerte. Para ela, seria a asserção ontológica dessa distinção que uniria as três formas de poder (a saber o soberano, o disciplinar e o biopoder) e a estabilidade dessa mesma distinção que começaria a ruir com o modo de governança liberal tardio e as ordenações táticas e estéticas que emergem como seus “sintomas e diagnósticos” (POVINELLI, 2023, p. 38). Embora ainda não esteja em meu escopo de análise, creio que o alcance do geotopoder, o qual orienta estratégias liberais de ocupação e exploração do que é considerado Vida e Não Vida, explica os requisitos

Assim, quando Massumi (2017, p. 11) propõe dividir uma política “inteiramente animal”, que não se guie pelo critério da moralidade, da utilidade ou da norma e abdique do imperativo categórico em prol do imperativo situacional, é a todo um outro *plano de imanência* que ele se volta. “Plano de imanência”, aqui entendido como a imagem que o pensamento se dá “do que significa pensar, fazer uso do pensamento, se orientar pelo pensamento” (DELEUZE e GUATTARI, 2020, p. 47), diz respeito a esta instância pressuposta de qualquer filosofia, Uno-  
Todo que distribui, em movimentos infinitos, os conceitos; que seleciona o que cabe “de direito” ao pensamento. Acho que, quando Deleuze e Guattari falam em “direito”, trata-se de uma intuição primeva, que antecede o próprio pensar; algo que reinstitui uma transcendência, dado que invoca um princípio transcendente do pensamento que é então especificado, mas que pertence a ou se move na imanência, isto é, em um horizonte infinito, que o pensamento, também infinitamente, persegue. Assim, parece-me que a vida humana era entendida como destinada por “direito” à ação política, direito que simultaneamente precede a e procede da criação dos conceitos que o explicam; quer dizer, há algo de não filosófico (no sentido de que mora fora da filosofia) na pressuposição filosófica da diferença ontológica entre humanos e animais e na subsequente disposição dos corpos na cena política.

Giorgio Agamben dá seguimento ao rol clássico e nega, ele também, a possibilidade de uma vida política dos animais, segundo nos informa Juliana Fausto (2020, p. 50) a partir de uma troca de *e-mails* com o filósofo italiano: sendo a vida nua algo “produzido pelo poder”, poderia-se pensar “em uma ação do poder sobre os animais”, mas uma ação que *incide sobre*, a qual não se conjugaria jamais em termos participativos. Visto que o mesmo Agamben toma o personagem do *loup garou*, o lobisomem — este monstro que confunde o âmbito da Lei e o da Natureza ao embaralhar animalidade e humanidade —, para explicitar o seu conceito de “vida nua”, estado de exceção ou instância que coloca o corpo fora da proteção e do direito jurídicos, transformando-o em algo ao mesmo tempo matável e insacrificável, creio que ele subscreve à grande divisão política que funda a *politeia* platônica: a biopolítica é uma questão eminentemente *humana*, e seus graus de animalidade, ou a presença de um fator animalizante, importam na medida em que intervêm nas percepções dos corpos *humanos*. Apesar de criticar a produção do “humano” a partir da oposição

---

da comoção e da partilha do sensível: no ápice da Vida, alguns tipos de humanos, em seguida outros tipos de humanos, animais de família, mamíferos, insetos, até se aproximar do outro ponto, com fungos, plânctons, corais e, enfim, o ápice da Não Vida, que seriam as pedras, as rochas e os minerais.

homem/animal operada pelas máquinas antropológicas, moderna tanto quanto antiga,<sup>124</sup> Agamben (2013, p. 62) assume que o que diferencia homens de animais é de fato “a linguagem”, embora isso não seja “um dado natural”, senão uma “produção histórica que, enquanto tal, não pode ser associada nem ao homem nem ao animal”. Porém, curiosamente, um *perigo* jaz na supressão desse fundamento, pois, sem ele, “a diferença entre homem e animal se anula” (AGAMBEN, 2013, p. 62)<sup>125</sup>. Ao mesmo tempo, de acordo com ele, essa hipótese não passa disso mesmo, uma *hipótese*, formulada na e pela linguagem humana; conseqüentemente, ela não produziria muito além dos híbridos de sempre: animalização do homem ou humanização do animal.

A separação categorial e a hierarquização ontológica criam, de fato, esta armadilha que Brian Massumi (2017, p. 19) denomina “a lei do terceiro excluído”: a rígida segregação entre posições ontológicas-discursivas e suas arenas de atuação. É uma armadilha porque é uma maneira de capturar a diferença em uma estrutura dialética, isto é, de fazê-la referir sempre ao mesmo sistema ou modelo, do qual seria a produção esconjurada, negativa. É claro que, percebendo-se a diferença como exterioridade produzida pelo centro organizador (da qual este inclusive depende para se definir enquanto tal), a sua superação soa estruturalmente perigosa, ou perigosa à estrutura enquanto totalidade cognoscível, pela possibilidade de desconstruir sua inexorabilidade. Mas se dermos um “passo para o lado”<sup>126</sup> e acompanharmos Deleuze e Guattari (1980; 2020), poderemos entender a diferença como o próprio todo imanente, variação contínua, e as relações binarizadas não como estabilidades necessárias, mas momentâneas, *efeitos* desse todo, modos de captação e articulação dessa diferença. Os dualismos costumam se apresentar como a totalidade englobante das explicações sobre a experiência — só há uma coisa em oposição a outra, isto é, a Humanidade e a Animalidade, o Civilizado e o Selvagem, a Cultura e a Natureza etc. —, quando a dialética binária é um método de organização e estruturação da variabilidade imanente à Terra. “O fora de

---

<sup>124</sup> A distinção estabelecida por Agamben (2013, p. 64) entre a máquina moderna, que animaliza o homem ao isolar uma parcela de não-humanidade em seu corpo humano, criando figuras como o hebreu, o “não-homem dentro do homem”, e a máquina antiga, a qual humaniza o animal ao incluí-lo socialmente como um fora, sob a figura do *Homo ferus* ou do escravo, isto é, de um animal que existe sob uma forma humana.

<sup>125</sup> Fico tentada a dissertar sobre o tipo de raciocínio que imputa, de antemão, malefícios estruturais trágicos às organizações sociais como consequência da superação de diferenças fundamentais, já que Sócrates aparenta recear a democracia pelo mesmo motivo, quer dizer, por sua “liberdade transbordante”. René Girard, que desenvolveu uma teoria da transformação sócio-histórica baseada na resolução, através da estética do sacrifício (literal ou dramatizado), da violência mimética instituída em momentos de crise de autoridade ou abolição hierárquica, provavelmente me ajudaria a fazê-lo; mas, como dizem os americanos, *I digress*.

<sup>126</sup> Devo essa expressão a André Araújo, que, na longa troca de e-mails em que conversamos sobre a crítica deleuziana à dialética que ajudou a formular a discussão trazida nestes parágrafos, definiu Deleuze como “o filósofo do ‘passo para o lado’”.

cada termo de um dualismo nunca é o seu termo oposto, é o fora do próprio dualismo”<sup>127</sup> (MORIZOT, 2020, p. 17). Daí que Fausto (2020, p. 47) insista na oposição analítica entre Agamben (2013) e Deleuze e Guattari (1980; 2014): o que, para o primeiro, configura uma aberração política, a zona de indistinção que retira a possibilidade de pertencimento social, para os segundos torna-se “o meio de uma política”, política operada na desterritorialização absoluta, zona de indiscernibilidade em que o lobo-homem — nem lobisomem nem lobo ou homem, mas povo por vir ou nunca antes visto — desenha uma cartografia intensiva que rejeita os paradigmas tradicionais do estado de Natureza, cujo vício pela pureza, pela preservação da separação dos espaços categoriais, revela um medo da contaminação incompatível com a coconstrução embrionária que entrelaça os seres vivos.

*Quem tem medo do lobo mau?* Como diz Carla Freccero (2017, p. M91), “[o] lobo está por toda parte no imaginário ocidental”<sup>128</sup>. De fato, o personagem conceitual do lobisomem, monstro híbrido que integra a história evolutiva comparada e interdependente entre humanos e outros predadores, assombra as narrativas da antiguidade e da modernidade, sejam analogias políticas, mitos, fábulas, cantigas de ninar ou contos eróticos. O personagem conceitual é, segundo Deleuze e Guattari (2020, p. 79), “o devir ou o sujeito de uma filosofia”: é quem enuncia, em terceira pessoa, as aptidões do pensamento, operando os movimentos que integram o plano de imanência de um autor. Seria justo e benéfico discorrer sobre o estatuto do lobisomem — se é *figura estética*, potência de afectos e perceptos, ou *personagem conceitual*, com base na discussão elaborada pelos filósofos em *O que é a filosofia?* (2020, p. 75-103). Porém, vou me abster do debate por falta de tempo e propriedade, optando por enfatizar os traços dos personagens conceituais enquanto formas pró-filosóficas de insistir em um plano de imanência, a partir das quais a filosofia se faz (re)viver, e um atalho teórico para fazer o lobo antrópico, ou lobisomem, dizer mais do que representa. Mais do que um símbolo ou personificação metafórica (mesmo quando é chamado a fazer metáfora), ele manifesta as (de)reterritorializações do pensamento, existindo entre a animalidade e a humanidade; ou melhor, *intervindo*, em seu modo de existência, nesta imagem do pensamento segundo a qual o domínio ontológico do humano se estabelece na e pela bifurcação mal resolvida entre humanidade e animalidade, produzindo um Outro animal sempre em risco de humanizar-se e

---

<sup>127</sup> No original: “*Le dehors de chaque terme d’un dualisme, ce n’est jamais son terme opposé, c’est le dehors du dualisme lui-même*”.

<sup>128</sup> No original: “*Wolf is everywhere in the Western imagination*”.



um Eu humano sempre em risco de animalizar-se. Isto é, embora ao bicho lobo não seja concedida qualquer proximidade da vida política, nem sua participação nela enquanto existência plena, servindo apenas à formulação de alegorias que indicam certas disposições ou ânimos animais *no humano*, a sua própria posição elementar nesse jogo dialético compõe (e indica) uma compreensão intuitiva, um plano não-filosófico que pressupõe a consciência subjetiva como condição pré-ontológica do ser — o que confere “naturalidade” à divisão fundamental. Esse plano, cujos conceitos variam, estende-se da *República* de Platão à política estatal de Hobbes e ao *lupus in fabula*, o lobo falante que dá voz aos ensinamentos morais de La Fontaine e companhia, chegando, como vimos, às reflexões de Agamben (2013) sobre a noção de “vida nua”. Baptiste Morizot (2014) e Carla Freccero (2017) estão interessados em outras figurações do lobo, que talvez pudéssemos chamar de personagem conceitual (e Morizot efetivamente o faz) por sua conexão e intervenção em outra imagem do pensamento, para a qual a diferença entre humanos e não-humanos é de grau ou intensidade, e não de natureza: respectivamente, enquanto alteridades participativas em relações diplomáticas assimétricas e figuras feridas, híbridas e *queers* que nos ajudam a divisar artes de viver em um mundo danificado.

A frase canônica de Hobbes, *homo homini lupus*, procura indicar que, sem um Estado forte, as cidades voltam a uma condição bruta e brutal, animalésca, ao estado de Natureza em que o homem se esquece de quem (ou do que) é e se torna lobo, inimigo dos seus iguais. Semelhante é a acepção socrática descrita por Platão: na *República*, encontramos não só o pavor dos poetas, que enfraqueceriam os guerreiros da *pólis* ao estimular suas capacidades sensíveis e emotivas, mas o pavor dos tiranos, que assumem a efígie do lobo antropofágico, um membro do povo — ou do rebanho, se mantivermos a linguagem metafórica — que se torna lobo ao provar o sangue das ovelhas, isto é, dos seus iguais. A metamorfose ocorre em um contexto de violência generalizada, em que o tal homem-lobo propõe o desmonte da ordem social vigente, tornando-se efetivamente déspota. De acordo com Sócrates, o aristocrata seria o soberano legítimo, em razão de sua superioridade intelectual, de ser “o melhor entre os melhores”, ao passo que o tirano era um usurpador. É precisamente porque há um grau de soberania na tirania, no ato de recusa ao estatuto de ovelha — que, neste universo retórico, equivale ao homem comum — e de rapto, à força, de outra instância do poder, que o tirano é tão perigoso. Há, igualmente, traços de nobreza na

selvageria do lobo, na indomabilidade que o distingue do patetismo servil dos cães<sup>129</sup>, os quais o tornam conveniente à analogia. O lobo, tal como aparece nos debates políticos clássicos e modernos, é uma potência do homem, um possível devir, e é nesse sentido que ele ocupa o lugar do inimigo: o Inimigo é um igual, porém não semelhante, e portanto hostil; um Outro que é “como” ou potencialmente o Eu, porém fala outra língua ou vem de outro lugar, e portanto não pode ser Amigo. Freccero (2017) argumenta que a analogia tem função descritiva e explicativa porque é na arena econômica onde se travam a maior parte das batalhas entre homens e lobos:

O arquivo de lobos e humanos na intimidade das naturezasculturas é um registro de competitividade econômica, predadores do topo da pirâmide alimentar vendo-se lado a lado, um no espaço da cidade-estado (a pólis), o outro em suas fronteiras (lobos, nos registros literários, estão sempre nas florestas, o espaço do romance; lobos ocupam o gênero do romance, ou então são estranhos, “familiares” mas não muito, *unheimlich*, e assim ocupam o gênero do horror). (FRECCERO, 2017, p. M94)<sup>130</sup>.

De maneira insólita, nesta construção metafórica dialética um tipo de agência, e mesmo de natureza política, é atribuída a esses animais que, por definição, seriam “naturalmente sem política”. Há, ainda, um argumento a ser feito quanto à sua conexão com outro personagem conceitual: o Estranho ou Estrangeiro, que vem de fora ou habita o fora e não se dá à domesticação. Na língua francesa, essa comunhão expressiva e etimológica é ainda mais evidente — as palavras *étrange*, estranho, e *étranger*, estrangeiro, estão separadas apenas por um fonema. Da condição de inferioridade à qual eram submetidos os estrangeiros nas cidades-Estado gregas, onde existiam enquanto sujeitos almejantes, cidadãos de segunda classe (ou sequer isso, posto que não gozavam dos mesmos direitos ofertados aos nativos), à congregação, sob o nome de “bárbaros”, de todos os povos do deserto, de todos aqueles que viviam fora das balizas do Império Romano, caminhos associativos foram estreitando os laços entre animalidade e barbaridade, entre lobos e outros bichos selvagens e homens cujas sociedades eram também selvagens — ditas primitivas, cruéis,

---

<sup>129</sup> Donna Haraway (2021) argumenta que a história de humanos e cachorros é de domesticação mútua: duas espécies oportunistas se encontram e, nesse encontro, descobrem os benefícios de ser uma para a outra, de moldarem-se, social e geneticamente, uma em companhia da outra. O resultado desse processo naturalcultural é, para os lobos que se tornam cães, mandíbulas, patas e cérebros menores e, em contrapartida, a habilidade de decifrar os códigos transmitidos, visual, tátil e vocalmente, pelos humanos. Freccero (2017) indica que é esse estado de uma humanidade integral, selvagem e épico, temporalmente concomitante ao do lobo enquanto predador antagônico, que provocaria uma nostalgia mítica nos homens.

<sup>130</sup> No original: “*The archive of wolves and humans in intimate naturecultures is a record of economic competition, top-of-the-food-chain predators finding themselves side by side, the one in the space of the city-state (the polis), the other on its borders (wolves in literary records are always in the forest, the space of romance; wolves occupy the genre of romance, or they are uncanny, “homelike” yet not, unheimlich, and thus also occupy the genre of horror)*”.

desorganizadas, toscas, atrozes. Entre “besta”, “bárbaro” e “monstro”, portanto, há um encadeamento especulativo que procura adjetivar o Estranho, seja ofertando humanidade a um corpo não-humano ou retirando a humanidade de um corpo que não se reconhece.

Daqui podemos puxar o fio que nos leva a histórias de formação do tipo “Mogli, o menino-lobo”, cuja criação fica nas mãos de uma matilha, e mesmo às versões sexualmente carregadas<sup>131</sup> da história da Chapeuzinho Vermelho, nas quais o Lobo Mau representa o fetiche do homem bruto: as qualidades selvagens do lobo servem de material semiótico para narrativas de construção da masculinidade, cujos caracteres (força, heroísmo, ferocidade, coragem, responsabilidade) são assimilados de personagens lupinos. Assim, a verticalidade estriada da cidade e a imensidão lisa do deserto conjugam as relações lobo-*contra*-humano, lobo-*para*-humano e seus vice-versa, instituindo territórios aparentemente irresolutos e inegociáveis, mas que não cansam de se invadir (ou de ameaçar fazê-lo), de se entrelaçar por uma proximidade incômoda, geográfica tanto quanto evolutiva (ou talvez a primeira em função da segunda). A persistência do devir-lobo e de variações do monstro híbrido no imaginário popular do Ocidente revela, para Freccero (2017), que a estabilidade de domínios ontológicos circunscritos — o Lobo enquanto tal, o Humano enquanto tal — é discursivamente frágil, sendo, portanto, acompanhada pela sombra do seu desfazimento, a qual é anunciada como um perigo. Representações revelam modos de perceber e de dizer, significados que moldam e se grudam à carne; sua matéria engaja diferentes responsa-abilidades, respostas-a e compromissos-com. A defesa de Freccero (2017) é pela análise cultural de representações persistentes para a melhor criação de representações mais complexas, que tecem mais do que comparações e analogias, mais do que histórias da animalização de alguns humanos e da humanização de alguns animais (o binarismo ao qual alude Agamben): que tecem, também, histórias de interdependência e coimplicação. “Cabe àqueles que reconhecem a conexão — e não a analogia — dessa relação [entre humanos e lobos] forjar alternativas para a história da competição por direitos e valorações hierarquicamente diferenciadas do que é a ‘vida’” (FRECCERO, 2017, pp. M102-M013)<sup>132</sup>.

---

<sup>131</sup> Uma delas está no fenômeno internacional de livros e filmes *Crepúsculo*, que conta os dilemas de uma adolescente presa em um triângulo amoroso em que uma das pontas é um vampiro europeu (branco, culto, de pele lícida e brilhosa, que toca piano, sabe várias línguas e é capaz de ler mentes) e a outra é um lobisomem indígena (pardo, bruto, de cheiro forte e incômodo, ao menos para os vampiros; que tem pavio curto e padece de um instinto animal terrível, o *imprinting*, o qual o une involuntariamente a outro ser humano, seja criança, adulto ou idoso, em um nível visceral).

<sup>132</sup> No original: “It is up for those who recognize the connection — not the analogy — of this relationship to forge alternatives to the story of competing rights and hierarchically differential valuations of “life””.

“Estranho familiar” ou *unheimlich*, o lobisomem *queer* é o seu monstro do Antropoceno, o prenúncio de uma crise de categorias: crise do Humano, crise da Natureza. Ser ambíguo que envolve subversão, marginalização e desvio (e por vezes violência e assassinato), ele atrai medo e desejo, benesse e maldição; ele também anuncia a diferença nas portas da semelhança, algo que vem a ser, que está em vias de tornar-se e, portanto, possui o poder da abertura, da linha de fuga. *Queer* vem daí, da diferenciação extrema e da variação constante, aproximação e divergência que desafiam os marcos do reconhecimento e a estabilidade das identidades. De acordo com a etimologia da sua origem latina, “*monstrare*”, um monstro *mostra* uma outra realidade, um outro corpo; neste caso, o lobisomem é um híbrido que quebra o tempo do Holoceno, da abundância de recursos, do controle humano sobre a terra e da competição entre espécies, e inaugura o Antropoceno, um futuro-presente já ferido em que as promessas de prosperidade do passado, a expectativa de uma continuidade sensata e a cronologia espaço-temporal da segurança são frustradas. Leitora de Derrida, Freccero (2017) vê no monstro não um perigo, mas um prenúncio, a figura de preparação de um porvir: para viver em um planeta ferido, é preciso aprender outras formas de *relação*, e o monstro, enquanto imagem, é em si próprio a aparição ou evidência de uma relação, uma relação miscigenada e heterogênea. A demonização do elemento de monstruosidade, ou de uma imagem específica do que constitui a monstruosidade, encontra-se de princípio na arena do juízo moral, do preconceito e do pavor ante a experiência do desconforme, ante a coincidência de duas naturezas incomuns. *Queer*, portanto, porque a definição é sempre insatisfatória, porque a circunscrição é sempre reanalisada criticamente: espécie de Corpo sem Órgãos, de uma potencialidade do corpo fora do previsto, o corpo monstruoso, em sua presença volátil que oscila da exposição ao esconderijo, do ser apercebido ao deixar rastros, está sempre mudando, abrindo lacunas e convidando à curiosidade, a um deslocamento epistemológico que nos faz rever os critérios puristas da naturalidade. Menos do que se preocupar com aquilo que o lobisomem *queer* rouba ou retira da ordem naturalcultural do humanismo, trata-se de investigar o que ele propõe, ao que ele *propele* enquanto potência de agir.

*Quem tem medo do antropomorfismo?* Donna Haraway e Vinciane Despret estão entre as filósofas que relativizam o peso desse conceito, frequentemente utilizado, em tom acusatório, para desqualificar projetos e perspectivas que analisam a forma como manifestações culturais consideradas exclusivamente humanas se expressam nas vidas de bichos reais. No entanto, essa é uma ratoeira difícil de escapar; ela agarra, sob outro viés, também as práticas científicas que

procuram abafar a sentimentalização e os afetos humanos, conforme veremos no próximo capítulo. Trata-se de entender a serviço do quê se colocam as linguagens de aproximação e distanciamento na convivência, no trato e nos estudos multiespecíficos — que encontros entre mundos elas produzem. Por exemplo, o *loup garou*, para Baptiste Morizot (2014), é o oposto de uma aberração política, sendo a figura diplomática necessária ao Antropoceno. Se o tempo das catástrofes é permeado por conflitos de competição por recursos, de ocupações do espaço, de tratamento da terra entre populações, humanas e outras-que-humanas, que já não podem ser medidos com base em uma régua transcendental soberana, e nem resolvidos a partir de uma solução única e vertical, o modo de interação mais pertinente revela-se a diplomacia. O diplomata<sup>133</sup>, ser “dobrado em dois” segundo a etimologia grega da palavra, possui acesso a mais de um tipo de codificação, servindo assim de intérprete e negociador, atravessando as fronteiras entre duas identidades heterogêneas (MORIZOT, 2014). Assim, o homem-lobo ou lobo-homem — nome literário que podemos dar ao estudioso dos modos de vida lupinos interessado em trabalhar nas membranas da floresta-mundo, nos locais em que o lobo aparece e desaparece — seria o personagem capaz de interagir efetivamente com estes outros predadores, mediando um contato entre partes através do envio e da interpretação de sinais e, a partir daí, divisando maneiras de resolver, sem extermínio ou exílio, desafios de coabitação.

A questão é estabelecer, pela missão diplomática, um contato para conversar com o estrangeiro; quer dizer, ao menos estabelecer uma comunicação, fazer transmitir uma mensagem, indicar-lhe um limite. Essa comunicação exige nem mais nem menos do que uma língua dobrada em duas: literalmente lic/antropo: utilizando significantes (estímulos para assustar, sinais territoriais...) compartilhados para visar significados compartilhados por homens e lobos (noções de território ou de estímulo que discrimine um tomar distância). (MORIZOT, 2014, p. 301).<sup>134</sup>

Este paradigma diplomático se revela interessante e produtivo porque as formas de relação entretidas com a esfera selvagem desde o Neolítico — isto é, desde o desenvolvimento da

---

<sup>133</sup> A figura ou personagem do diplomata lobisomem é inspirado, segundo Morizot (2014, p. 308-309), no “diplomata pan-humano de Latour”. O diplomata aparece também em Stengers (2018); o seu papel seria suspender a anestesia do progresso e forçar os *experts* à hesitação e à responsabilidade, suportando as consequências dos seus atos sem se proteger com a técnica ou valendo-se da atualização de um universal, o “bem comum”, a “paz” etc.

<sup>134</sup> No original: “*Le problème est d’établir, par mission diplomatique, un contact pour converser avec l’étranger, c’est-à-dire au moins établir une communication, faire passer un message, lui signifier des limites. Cette communication exige ni plus ni moins qu’une langue pliée en deux : littéralement lyc/anthrope : utilisant des signifiants (stimuli d’effarouchement, signes territoriaux...) partagés pour viser des signifiés partagés par les hommes et les loups (notions de territoire ou de stimulus discriminant de tenue à distance)*”.

agricultura e a subsequente sedentarização das sociedades humanas — demonstram sinais de falência: é preciso reaprender a conviver com outros predadores. Não é exatamente ao *estado de conflito* que a proposição de Morizot se coloca, posto que a configuração geopolítica decorrente da expansão humana, em que sociedades de controle (controle da terra, das fronteiras, dos corpos, das palavras, dos microclimas e dos ecossistemas) se espalharam por todo o planeta, é uma condição concreta. O importante é retirar a carga bélica que faz de qualquer bicho um adversário porque ocupa o mesmo espaço, ou de um bicho adversário um inimigo porque consome a mesma caça. “*Face ao estrangeiro, uma sociedade recorre ou ao soldado, ou ao diplomata. Mas o estrangeiro, aqui, não é nosso inimigo*”<sup>135</sup> (MORIZOT, 2014, p. 303): não se trata de ganhar uma guerra, senão de forjar alianças na busca por métodos de coabitação mais sãos. O que a sua diplomacia multiespecífica aventa é que *incômodos* não sejam causa de erradicação, e que se possa escapar à “lei do terceiro excluído” e à sinuca de bico entre sacralização e extermínio — os quais, na verdade, são dois lados de um mesmo esquema dualista. A geofilosofia que terraformou o Ocidente, originada nas cidades-Estado greco-romanas, traçou linhas no solo e sobre elas erigiu muros, dividindo o mundo em “dentro” e “fora”; os modos de povoamento, portanto, adquirem as características jurídicas e morais desses dois domínios territoriais, situando o “mal” no selvagem-bárbaro e o “bem” no doméstico-civil. Ainda, a ideologia agropastoril decorrente, em sua vontade de proliferação, minimiza, em termos de gestão socioecológica, a presença de outros predadores, os quais, conforme já vimos, são entendidos como competidores na busca por recursos. Não vou entrar na discussão sobre as interpretações exageradas que os neodarwinistas, bastante interessados na solidificação do capitalismo e da lei da concorrência de mercado, ofereceram ao longo do século XX sobre a teoria da seleção natural e o papel da competitividade na triagem de material hereditário, de características genéticas e epigenéticas e mesmo de comportamentos. Mas adianto que o oportunismo biológico costuma favorecer o comensalismo e a adaptação inteligentes e que a evolução é um processo coconstitutivo. Ou seja, há alianças interespecies que existem por si mesmas — como a que estabelecemos com as bactérias que habitam a nossa flora intestinal e se ocupam das funções nutricionais, metabólicas e imunomoduladoras do nosso trato gastrointestinal.

Enquanto escrevo estas páginas, uma pequena colônia de percevejos cresce no lado interno da porta da minha sacada, onde os ovos devem ficar protegidos de ventos e chuvas (embora se

---

<sup>135</sup> No original: “Face à l’étranger, une société recourt soit au soldat soit au diplomate. *Mais l’étranger ici n’est pas notre ennemi*”.

tornem, no momento em que suas crias começarem a se mover, expostos a felinos curiosos). Tenho quase certeza de que são percevejos-verde, o famoso “fede-fede” ou “Maria-fedida”, cujo mecanismo de defesa é dos mais inconvenientes: eles soltam um odor horrendo quando se sentem ameaçados, o que, a julgar pela minha experiência, já é passível de acontecer se você os olhar meio torto. Esses insetos podem ser qualificados de sinantropos, suficientemente adaptados à urbanização e, assim, capazes de habitar ecossistemas antropizados, aproveitando-se do fácil acesso à seiva das árvores de pequenos jardins ou sacadas. Inofensivos aos seres humanos por não transmitirem doenças, os percevejos-verde, por causa de seu fedor desagradável, são tão detestados quanto outros bichos (alguns sim infecciosos) que vivem em proximidade com as atividades humanas e beneficiando-se das suas condições ecológicas, como ratos, pombas e mosquitos. “Nojo” e “pânico” são palavras que nos guiam nas interações com eles, os quais são frequentemente alvo de campanhas de erradicação, embora, conforme o atestam os ratos de Nova York<sup>136</sup>, sem sucesso; a imputação total do risco de contaminação e de exposição intensificada a patógenos aos sinantropos falha em ver as conexões entre biologia e socialidade, entre biossegurança e imperialismo militarizado (SEGATA, 2020).

As respostas xenofóbicas ao problema da biossegurança, a preocupação com a preservação da imunidade dentro de uma *communitas*, espelha o processo de sedimentação da propriedade privada e de perseguição e afastamento dos lobos e outros animais selvagens, sob o argumento da proteção da vida. É, no entanto, uma proteção *em negativo* da vida, além de temporária, posto que arrasa outras vidas em revidar a uma suposta ameaça e não resolve o conflito real, que é o dilema da coabitação. O lobisomem evoca esse medo da contaminação, da doença e da maldição: o corpo marcado, mordido pelo lobo é um corpo infectado, que é extirpado da sua humanidade integral ao se metamorfosear. O cinocéfalo — que, no inglês de Carla Freccero, indistingue-se fonicamente do sinantropo (*cynanthrope* vs. *synanthrope*) — é o devir do diplomata híbrido, personagem conceitual *mis en avant* por Morizot (2014, p. 302): possuir uma cabeça de lobo assume o sentido de “pensar como um lobo (e, de maneira mais ampla, pensar como um selvagem)”<sup>137</sup>, experimentar uma fenomenologia lupina, aproximar-se, em modos de atenção, resposta e desejo, dos

---

<sup>136</sup> Nova York tem uma nova “czar dos ratos”, a primeira diretora a estar exclusivamente encarregada da mitigação das populações de roedores em uma cidade onde há quatro ratos para cada pessoa. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2023/04/12/nyregion/rat-czar-kathleen-corradi.html>. Aqui, um quadrinho publicado na revista *The New Yorker* à ocasião da nomeação de Kathleen Corradi e que brinca com as maneiras eminentemente humanas (e capitalistas) de se livrar de comunidades inteiras: <https://www.instagram.com/p/CrMfb-eJc1p/>.

<sup>137</sup> No original: “[...] *penser comme un loup (et, plus largement, penser comme un sauvage)* [...]”.

funcionamentos cognitivos do lobo. Além disso, a simbologia em torno desta criatura mítica — da qual Freccero (2017) faz a genealogia para analisar os desdobramentos semióticos da fusão material entre homem e cão — costuma servir para salientar o aspecto bestial, demoníaco e antinatural de tal transmutação. A proposta de Morizot (2014) é fazer oscilar a função moral desse corpo, concedendo-lhe uma função *política*, de redistribuição dos espaços e das competências, ao invés de reduzi-lo à exemplificação assustadora das consequências de um erro crasso. O *lupus in fabula* na origem da expressão latina é, afinal de contas, o lobo no fim da história, o monstro que nos revela a moral do conto. Curiosamente, porém, os animais monstruosos das fábulas — monstruosos porque são corpos não-humanos que possuem moralidade, retórica, vestimentas e outras características antropomórficas — costumam não tanto representar o mal simplesmente, senão narrar o *embate* entre o bem e o mal, o certo e o errado. O lobo, por seu modo de vida predatório e social tão similar ao nosso, é a figura-mor desse corpo animalesco com raciocínio humanoide, próximo-distante que personifica ou dá voz, através do seu estranhamento formal, de sua *deformação*, aos desvios de juízo e atitude.

O lobisomem diplomata de Morizot (2014) é, também, um acerto de contas com esta qualificação simbólica que transforma bichos em animais e animais em ideias, ícones, metáforas, emblemas conectados à percepção humana dos sentidos de suas ações: pássaros, seres celestes, voam, apontam para o alto, e portanto personificam a liberdade, a luz; cobras, seres telúricos, rastejam, andam pelo chão, e portanto personificam a traição, a volatilidade. O bestiário dos grandes predadores apresenta tamanhos, competências e poderes que os seres humanos não possuem, e portanto são com frequência identificados com existências malévolas. (Lembro-me até hoje do dia em que assisti com meu pai ao filme *A marcha dos pinguins*, belíssimo documentário no qual as focas, por convenção cinematográfica, servem de antagonistas às corajosas aves protagonistas; meu pai imediatamente declarou a sua recém-descoberta antipatia por focas, que ele julgava, até então, “fofas”. Bastou um indício de violência para que ele abdicasse da sua “simpatia” por elas, “simpatia” que, suponho, estava ancorada em uma concepção um tanto romanesca desses animais.) O arquétipo do caos que perpassa a descrição de lobos, ursos, tubarões e jacarés como seres temíveis e intratáveis, movidos puramente pela fome de sangue ou vontade de matar e com os quais não se poderia negociar, relaciona-se com o *medo* ocasionado pela inversão de potencialidades de ação — o dia pela noite, a cidade pela floresta, a superfície pela profundidade etc. —, pela perda de controle e, simultaneamente, de espaço, pela impossibilidade de se sentir



sempre “em casa”. Entretanto, negociações etológicas em uma zona compartilhada do etograma<sup>138</sup> e fundamentadas na transmissão e leitura de mensagens, no estabelecimento de limites geográficos e no aprendizado de ações que revelam boas condutas, são *tout à fait* possíveis — e o demonstram os guardas florestais que trabalham com *Grizzlies* nos Estados Unidos, ou os quirguizes que convivem com panteras e lobos nas montanhas do seu país (MORIZOT, 2021). Quer dizer, a comunicação alicerçada em um “código híbrido, assintótico ao código próprio da espécie animal”<sup>139</sup> (MORIZOT, 2014, p. 316) não é um sonho utópico, senão um aprendizado bastante real da modulação de estímulos acessíveis à percepção animal por se ligarem aos seus desinibidores. Essa comparação entre universos é o *meio*, e não o *fim*; conforme nos lembra Viveiros de Castro (2018, p. 250), “a comparação está a serviço da tradução e não o contrário”.

A inteligência diplomática faz do medo uma ferramenta de reconhecimento do outro, reconhecimento de que, em intra-ação, há um outro ponto de vista em atividade, o qual nos *objetifica*, isto é, para o qual somos objeto ou carne; essa postura de descentralização e arrefecimento do ego antropocêntrico é mais eficaz para escapar de situações de confronto do que a postura bélica, e com certeza mais colaborativa para as artes de coabitação. A formação diplomática “em lobo”, ou “lupologia” (MORIZOT, 2014, p. 329), que encara o predador como uma outra maneira de ser, mas sobre a qual é possível especular, interpretar hermeneuticamente através de signos biomórficos, é proveitosa até mesmo à minimização de risco para os seres humanos. Ela constitui também um ato de oportunismo evolutivo, com sua dose de generosidade e cuidado, visto que os lobos têm um papel importante a cumprir no equilíbrio ecossistêmico ao regular o material genético da caça (herbívoros e pequenos onívoros), o qual é selecionado a partir da predação. É uma outra política do instinto. Os encontros interespecies, por vezes conflituosos, restituem-nos nosso estatuto ontológico de viventes imbricados nos fluxos cíclicos de tráfego de biomassa e energia solar, cada um de nós um ponto de vista em meio a uma pluralidade de pontos de vista heterogêneos (MORIZOT, 2021).

Assim que os monstros do Antropoceno — aqui sinantropos, licanthropos e cinocéfalos — reconfiguram os sentidos de política, de naturalidade e de monstruosidade. Ao repensar estética e

---

<sup>138</sup> O etograma é o conjunto de formas estáveis de comportamento que podem ser averiguadas em uma espécie. Refiro-me especificamente à proposição etológica, citada por Morizot (2014, p. 314), de um “etograma comparado dos comportamentos de caça dos grandes predadores”, isto é, de um quadro comparativo que analisa analiticamente práticas e condutas de leões, lobos, humanos etc.

<sup>139</sup> No original: “[...] *une communication suivant un code hybride, asymptotique au code propre de l’espèce animale.*”

politicamente o *loup garou*, Morizot (2014) mantém o corpo como conceito aberto, passível de ser agenciado por outras relações, as quais alargam ou confundem os contornos do indivíduo. Se o corpo político é (des)reterritorialização contínua, algo que está formado e se construindo ao mesmo tempo em que acontece, o corpo monstruoso, sempre *com* ou *em* relação, aponta para a era da política animal de Massumi (2017): intersticial, transindividual, incessante e não-normativa. Talvez só aponte, porque o personagem conceitual do diplomata lobisomem fala a linguagem mista dos “sinais”, das “coisas” e das “agências”, que Massumi (2017, p. 82) prefere abolir em nome de “acontecimentos expressivos”. Se uma política prescinde ou não de sujeitos e de uma ética normativa — se os objetos da *Object-oriented-ontology* assumem discursivamente ou não o *status* de sujeito, se o pensamento filosófico e político está imune ou não de se remeter a uma transcendência e se agenciamentos difusos constituem ou não um comum reivindicável e se precisam ou não fazê-lo — eu deixo para o doutorado. Por enquanto, vou caminhando pela corda bamba do antropomorfismo. É porque estamos temporal e espacialmente situados em assentamentos sedentários e colonizadores que Morizot (2014) mais uma vez estende uma categoria antropomórfica a uma espécie companheira, desfazendo o excepcionalismo humano que fez da natureza uma externalidade violenta e impetuosa para guardar para si, dentro dos confins das cidades, as artes da comunicação, da razoabilidade e da ética. Os códigos e maneiras de significação cruzados em um etograma comum são, sim, importantes: um lobo não compreende a noção de território como propriedade e não responde respeitosamente a uma cerca física, mas compreende a de território como ocupação e uso de um espaço marcado<sup>140</sup>, e logo está mais apto a responder, por exemplo, ao trauma vergonhoso da captura e soltura, o *spike and release* (MORIZOT, 2014). No paradigma biopolítico da negociação diplomática, conhecer é personificar: os lobos são parceiros no deliciado ofício da construção de espaços compartilhados e instâncias limítrofes, de códigos de conduta, presença e ausência, de conjugar uma intimidade sem proximidade ou o contrário, quer dizer, proximidades não-íntimas, cruzamentos ocasionais e indesejados, porém rotineiros (*uneventfuls*). Essa correspondência entre o tratamento social dos

---

<sup>140</sup> Uma anedota muito interessante contada por Vinciane Despret (2021) é a do biólogo Farley Mowat: encarregado de conduzir um trabalho de campo, no final dos anos 1940, sobre a predação lupina, ele, porém, encontra-se dolorosamente ignorado pelos lobos, que passavam por sua tenda sem demonstrar o menor interesse. O biólogo, então, para chamar sua atenção, decide beber litros de chá e deixar marcas no território da mesmíssima forma como os lobos costumam fazer. Até que enfim um deles se apercebeu do interventor e fitou-o, curioso. Mowat deu-lhe as costas como um sinal de mágoa e ultraje, indicando-lhe que faltava à alcateia anfitriã *boas maneiras*. A partir daí, segundo conta, lobos e humanos passaram a refazer regularmente o trajeto para deixar as suas marcas de urina, uns depois dos outros.

humanos e o dos animais e das plantas — ou seja, o emprego de normas de condutas às relações interpessoais com os bichos — é o animismo possível que o filósofo francês encontra no seio de um Estado-nação naturalista. A diplomacia torna-se a manifestação estudada de um instinto de sobrevivência.

Para viver no tempo monstruoso do Antropoceno — monstruoso pois ele mostra, dá a ver a série de relações emaranhadas, híbridas, paradoxais, assimétricas, intencionais, involuntárias e por vezes mal resolvidas nas quais estamos imbricados com humanos e outros-que-humanos de todo tipo —, é preciso ser diplomata. E, para ser diplomata, é preciso reconhecer rostos onde não há traços humanos e reimaginar a arena política como povoada de pontos de vista interessados: bichos comuns e bichos estranhos, presas e predadores, comensais e holobiontes, lixo tóxico e ilhas de lixo, microplástico e superfungos. Não se trata de incluir esses outros entes no enquadramento humanista prévio do sensível, mas de deslocar os quadros do reconhecimento e alargar a sensibilidade; de criar conceitos, quer dizer, figuras ou personagens conceituais capazes de expressar as contradições de um mundo ferido e de indicar outros mundos possíveis — como o lobisomem *queer* de Freccero (2017) e o lobisomem diplomata de Morizot (2014). Essas figuras ou personagens conceituais fronteiros reforçam a insistência do paradigma biopolítico — ou seja, das técnicas de vigilância, contenção e homogeneização que administram as preocupações capitalistas com a biossegurança — em sobrepor-se ao paradigma simpoiético da contaminação, da errância e do oportunismo colaborativo. E apontam para a porosidade do próprio reconhecimento, cuja “alteridade interna e política” (POVINELLI, 2023, p. 46) é precisamente um hibridismo cambiante, entre a exigência de estabilidade e a instabilidade do direito. Talvez essas figuras híbridas possam pleitear pelo contrário: estabilidade de direitos para a inconstância da alma selvagem.

### 3. *Como se sensibilizar ao vivo?*

“Ninguém sabe exatamente como coabitar com os demais”. Essa frase de Bruno Latour, que está na contracapa da edição brasileira de *Quando as espécies se encontram*, de Donna Haraway (2022), enfatiza que o problema da coabitação não será resolvido por uma diretriz

universal. Desatar os nós do excepcionalismo humano envolve aclimatar-se aos limites do saber, limites epistemológicos e autorreflexivos, conforme vimos com Butler (2015b). Coabitar com os demais exigirá preencher, com responsabilidade e cuidado, as lacunas deixadas pela História, pela Ciência e pelas histórias e ciências dos outros. Afecto, diplomacia e especulação são as palavras da vez — uma para cada um dos autores investigados neste trabalho. A prática do rastreio — no original, *pistage*, que Morizot (2021, p. 114-119) classifica de “*art discret*”, “arte discreta”, e “*art de rendre visible*”, “arte de tornar visível” — é uma maneira de não apenas ampliar o escopo de conhecimentos necessários para encontrar e formar diplomatas, mas pensar o mundo vivo e as relações entre os viventes. É toda uma prática geopolítica ou geofilosófica, em verdade, pois estuda e se interessa, ética, estética e politicamente, pelos hábitos e *habitats* de outros entes; atualiza uma outra metafísica pelo exercício pragmático. Fazer o inventário desse bestiário é redescobrir modos de povoar um território, exercendo a curiosidade tão cara a Haraway (2021; 2022) e praticando um saber etológico livre da objetificação mortífera do naturalismo. Porque os seres humanos transformam radicalmente as paisagens que atravessam, aceitou-se uma cegueira epistemológica quanto aos territórios animais que se sobrepõem ao cimento, ao tijolo, ao metal, ao asfalto, enfim, às infraestruturas. Os costumes são a arte animal de ordenar um território, processo incessante do qual deixam pistas; não é porque não se sabe vê-las que elas não existem. Com atenção se percebe a balbúrdia infinita dos ambientes; contra a solidão cósmica dos modernos, a terra não para de falar, mesmo se sob signos mudos. Com atenção se percebe os indícios, outrora invisíveis, que revelam poéticas da habitação e sociabilidades animais. *O visível é feito de invisíveis*. Não há deserto, se por deserto entendermos pobreza de mundo: “os habitats estão imbricados, tudo é povoado, o deserto não existe, só há lares compartilhados”<sup>141</sup> (MORIZOT, 2021, p. 89).

Em *Sur la piste animale*, Morizot (2021) narra a paciência, o frio, o tédio, o cansaço, a alegria, a emoção e a surpresa de seguir a pista de lobos, ursos, panteras e minhocas, nas montanhas da França, nas reservas dos Estados Unidos, nas cordilheiras do Quirguistão e em seu próprio apartamento. As peripécias às vezes culminam no encontro com os bichos, e às vezes apenas se aproximam deles, contribuindo, entretanto, ao inventário eto-ecológico. Para ele, a primeira das perguntas deve ser: *quem mora aqui?* Relembro as “boas maneiras” de Haraway (2022), que conversam muito bem com a etiqueta diplomática de Morizot (2014; 2021). A função da

---

<sup>141</sup> No original: “[...] *les habitats sont imbriqués, tout est peuplé, le désert n'existe pas, il n'y a que de foyers partagés.*”

diplomacia, intra ou interespecífica, continua sendo impedir a escalada de um conflito, entreter condições de negociação e coabitação mutualistas; todo bom diplomata, portanto, conhece mais de uma língua e modula sua linguagem (idiomática ou corporal) de acordo com os protocolos situacionais. Isso não significa, necessariamente, um pacifismo: não estabelecer contato visual com um urso é indicado, mas o *spray* de pimenta também pode ser um bom instrumento diplomático, se a próxima alternativa for um fuzil (MORIZOT, 2021). Penso neste devir-diplomata como reencontro com um mundo habitável e mais hospitaleiro no qual não nos sentimos sempre em casa, ou no qual o sentir-se em casa perde o sentido da propriedade e assume o da partilha, e lembro da minha exaustão naquela cabana em Boiçucanga, rodeada de aranhas e olhando sempre para o chão. O rastreio enquanto arte do pensamento, “ciência-ação” em que cada hipótese leva o olhar e o passo mais adiante (MORIZOT, 2021, p. 121), poderia aos poucos enriquecer os esquemas de pensamento e os comportamentos sociais, ao oportunizar em nós a ativação dos poderes de outro corpo, ver pelos olhos dos outros.

Há algo da metamorfose xamânica neste ato de reativar em si a curiosidade de um cão, a perspicácia de um corvo, a dedicação de uma formiga; em experimentar instâncias de outro modo de vida a partir dos indícios deixados pelos bichos. Davi Kopenawa conta que usava plumas de arara para ir falar com os brancos, porque elas lhe ofereciam o poder da eloquência; a beleza dessa ave, que em outras conjunturas pode ser perigosa, atraindo os seres humanos para que abandonem suas tribos e vivam como ela na floresta, exibe também uma arte animal da expressividade (KOPENAWA e ALBERT, 2016). Nos escritos de Descola (2005, p. 223), isso se enquadraria no gesto animista de dotar os bichos de um princípio espiritual próprio, o que estabelece a possibilidade de entreter com eles “relações de pessoa para pessoa — de amizade, de hostilidade, de sedução, de aliança ou de permutas [...]”<sup>142</sup>. O problema é que a noção de “pessoa”, ao meu ver, mobiliza de antemão uma série de imagens e preceitos que talvez não satisfaça a todas as cosmologias ameríndias, e corre-se o risco de generalizá-las, reuni-las indiferenciadamente sob um mesmo paradigma. Faço essa afirmação baseada na dissertação de mestrado de Barreto (2013), pesquisador Tukano que revisa as traduções antropológicas para as entidades “*wai-mahsã*”: a ideia de “peixe-gente” acabou por difundir, mesmo nas comunidades indígenas do Alto Rio Negro, a concepção inadequada de que esses animais deteriam, de fato, o estatuto de gente. Segundo ele

---

<sup>142</sup> No original: “[...] *des rapports de personne à personne — d’amitié, d’hostilité, de séduction, d’alliance ou d’échange de services* [...]”.

indica em sua pesquisa, os componentes míticos da narrativa cosmogônica tukana não apontam para uma solução derradeira do dilema “ser ou não ser” *pessoa*, senão sobre performar, ser veículo ou “condição material, de passagem da condição de ‘potência humana’” (BARRETO, 2013, p. 32). É por esse motivo que a concepção de “ponto de vista” me parece mais generosa à difícil empreitada descritiva, analítica, criativa e tradutora das ciências antropológicas e filosóficas, não só porque, por ser menos carregada, permite mais articulações produtivas e variadas enquanto método, mas igualmente porque se dá mais facilmente à incorporação e adaptação às cosmologias ocidentais nas quais muitos destes antropólogos e filósofos estão inseridos — se é que as duas coisas não se equivalem. A questão seria, portanto, engajar uma *disposição perspectivista*, no sentido de aguçar uma perspectiva enriquecida de uma compreensão eco-evolutiva das potências animais que antepassados naturalistas (Darwin, Lorenz) já situaram dentro dos corpos humanos.

Outro ensinamento que o trabalho de Barreto (2013) tem a oferecer é a coabitação de mundificações: a classificação tukana dos peixes, que se dá segundo o ambiente ao qual eles pertencem e as entidades protetoras que os guardam (os *wai-mahsã*), não tem primazia ou superioridade hierárquica em relação à classificação biológica, cuja nomenclatura exprime características taxonômicas e suas especificidades. Os peixes, portanto, são disputados e cooptados por essas duas formas de saber, as quais produzem mundificações (modos de organizar e perceber o mundo) distintos. A negociação cósmica com os “senhores” dos ambientes existe em concomitância com a negociação direta entre os pescadores e os membros da comunidade. Como ontologia prática, o rastreio persegue estas modalidades de identificação (ou seja, de fazer e de pensar ontologicamente as formas ontológicas do ser) que entendem os “objetos naturais” como uma coleção de sujeitos, *pessoalizados* ou não, com os quais os seres humanos tecem relações cotidianas (DESCOLA, 2005). Isso abre caminho para a imaginação e a contação de histórias como dispositivos aliados do raciocínio e do conhecimento científico nos encontros com outros-que-humanos e na explicação ou no relato (*accounting for*) desses encontros. Não dispomos (eu, Morizot, e acho que nem você) de entendimentos cosmológicos próprios a um xamã, que é convidado a falar com os espíritos da floresta, nem do acesso ao tempo-espaço longínquo e premonitório dos sonhos Yanomami ou Runa. Mas podemos *alargar* a medida e o compromisso dos nossos saberes e o alcance e o valor dos nossos sonhos. A reativação de práticas mágicas e animista por práticas modernas, segundo propõe Isabelle Stengers (2017), serve precisamente para demonstrar que aquelas não se limitam a regimes ontológicos exclusivos e que, em contrapartida,

esse procedimento não condiz com uma apropriação descuidada de algo estranho e pretérito, senão com uma contaminação por outras possibilidades criativas.

O rastreio é também a ocasião de um confronto com o presente (e não o passado) animal do ser humano, pois é enquanto bicho que se rastreia, e as atividades amplificadas por essa prática se conectam ao etograma comum dos predadores: perseguição, perscrutação, curiosidade, engenho. Morizot (2021) enfatiza que os seres humanos rastrearam por muito tempo, ao menos durante os milhares de anos em que foram caçadores-coletores: “[r]astrear é um problema intelectual que provavelmente contribuiu para a criação do ser humano” (MORIZOT, 2021, p. 119)<sup>143</sup>. Criaturas visuais com um alcance olfativo um tanto fraco, os humanos precisavam colocar a investigação, a dedução, a imaginação e a especulação em prática para se alimentar, se locomover e se estabelecer. Na origem primitiva da aptidão ao raciocínio, há um caçador-coletor faminto. Essa memória evolutiva vívida entra em jogo quando Morizot (2021) consegue identificar uma mesma matilha de lobos, com a qual havia cruzado alguns anos antes, pelo seu excremento: era uma matilha peculiar, que, segundo informavam suas fezes, tinha o curioso hábito de comer peixe. Reconhecimento do outro por sua particularidade, por sua cultura compartilhada, que retira a matilha do anonimato da espécie ao mesmo tempo que a insere no inventário amplo do seu patrimônio genético — naturezasculturas, estilos cinogênicos, construção de um território. Ou, ainda, quando, após dez dias de expedição na região de Naryn, no Quirguistão, ele encontra, ao lado de uma pedra escura marcada por um arranhão, uma fina penugem que indica a passagem fugaz da pantera. É essa pequena descoberta que lhe permite, juntamente com os *rangers* e guias que o acompanham, divisar as rotas habituais da pantera e instalar uma armadilha fotográfica no local adequado, o qual, meses depois, presenteia-os com uma foto nítida do bicho. A paciência que é exigida de Morizot (2021, p. 101) quando ele está à procura de um vislumbre da pantera reencarna a paciência da própria pantera: “é com a paciência da pantera, a dela, que eu busco a pantera”<sup>144</sup>. O domínio da atenção e a curiosidade consistente de quem está à procura de algo são ancestralidades partilhadas entre humanos e grandes felinos, das quais constantemente nos esquecemos, mas volta e meia colocamos em prática. É através de sugestões estéticas, portanto — de seu *estilo de ser* — que a pantera conjuga movimentos e expressões significativas, que engajam Morizot e seus companheiros em devires. Ao mesmo tempo, essas manifestações podem

---

<sup>143</sup> No original: “*Pister est un problème intellectuel qui a probablement contribué à faire l’humain*”.

<sup>144</sup> No original: “*c’est avec la patience de la panthère, la sienne, que je cherche la panthère*”.

demonstrar pontos comuns, convergências evolutivas que ativam capacidades próximas, abrindo caminho a um outro tipo de comunicação.

A posição de quem rastreia não é, evidentemente, de transcendência ou de exclusividade interpretativa; a prática é, pois, recíproca embora assimétrica, porque quem lê é lido de volta, quem percebe pistas tem as suas percebidas também. Não estamos longe de uma política vital imanente, em que a comunicação entre os membros de uma comunidade biótica é estabelecida através da transmissão de códigos e da leitura de excedentes. Alargamento da semiótica: esta passa a ser entendida de forma encarnada, inerente à vida e não exclusivamente humana. “Um ecossistema, no sentido informacional do termo, pode ser pensado como um circuito de trocas de sinais e de informações compartilhadas. Viver é ser generoso em sinais” (MORIZOT, 2021, p. 127)<sup>145</sup>. A generosidade, aliás, é outro elemento essencial da diplomacia biopolítica. Embora não se possa saber ao certo como coabitar com outros, há *saberes da compreensão*, conhecimentos que aprimoram o entendimento sobre os pontos de vista dos bichos. Tratando-se de animais selvagens, essa postura respeitosa é ainda mais determinante para o desfecho de colisões potencialmente agressivas. Nem destruir o inimigo, nem saudar o amigo: o encontro com grandes predadores, quando pautado pelo modelo antropológico naturalista que prevê concepções binárias e moralistas das relações com os seres vivos, produz ou uma profunda sensação de derrota (pela constatação de que a natureza não foi, em verdade, nem domada nem vencida), ou uma profunda sensação de traição (pela constatação de que os seres arcadianos que se intentava proteger à distância não possuem uma lealdade imaginária). Basta ler *Escute as feras*, de Nastassja Martin (2021), para perceber como os ensinamentos do modo de identificação animista podem auxiliar uma pessoa que sobreviveu de um confronto violento com um bicho a lidar com as armadilhas narcísicas da superioridade humanista, seja autopiedade, disforia, solidão ou vontade de vingança.

À semelhança dos monstros sobre os quais conversamos na seção anterior, a aparição do urso (salvo nos desenhos da Disney, Hanna-Barbera e afins) é intrinsecamente assustadora; seu corpo é “malvado”, ou propenso ao mal e à violência, antes mesmo que se elenque as causas e a progressão de suas atividades. “Se o urso não for desfigurado em espelho da bravura ou em besta a derrubar para civilizar a Terra, mas reconhecido como um coabitante em uma comunidade biótica compartilhada, exigindo etiqueta e diplomacia, qual lição podemos tirar do medo?”, pergunta-se

---

<sup>145</sup> No original: “*Un écosystème au sens informationnel du terme est pensable comme un circuit de renvois de signes et d’informations partagées. Vivre, c’est être généreux en signes*”.



Morizot (2021, p. 65)<sup>146</sup>. Uma das lições é a inversão de perspectivas, que a ecofeminista e filósofa Val Plumwood (2012) explora em seu texto “*Meeting the predator*”, uma segunda versão de seu ensaio canônico de 1995, “*Being prey*”, o qual Morizot (2021) menciona em seu livro. Navegando sozinha por um rio no parque do Kakadu, na sua Austrália natal, ela foi atacada por um crocodilo; três vezes ela tentou escapar, agarrando-se em um galho alto de uma árvore, e três vezes o grande réptil a puxou de volta para o redemoinho aquático no qual ambos se digladiavam. Foi então que, em meio ao caos e ao medo, o *savoir-faire* etólogo e diplomático de Plumwood lhe fez mudar de tática: havia algum estímulo, para o crocodilo, em suas investidas para o alto, assim que ela decidiu se acalmar e permanecer imóvel. O recurso funcionou, e a mandíbula do bicho afrouxou, permitindo que seu corpo ferido fosse levado pela corrente até um local seguro. Plumwood, cujo sobrenome não é nem dos pais nem do marido, mas da montanha onde ela viveu por muitos anos, experimentou na carne o fato de *ser carne* — não carne sacra, e sim carne terrena, mundana. O tabu do antropofagismo, do qual as análises antropológicas europeias dos povos ameríndios dão testemunho, relaciona-se intimamente com a cosmologia ocidental moderna, segundo a qual a humanidade se define precisamente pela superação — através da técnica, do intelecto, das estruturas sociais — da participação nas cadeias tróficas, criando para si um *fora* que se confunde com a própria Natureza. Esse fora assume a figura, no Capitaloceno, de uma matéria-prima supostamente infinita a ser explorada para preservar as condições mesmas da sua exploração. Desse modo, situações em que o ser humano é rebaixado ao estatuto de “carne” constituem uma espécie de queda divina, uma transgressão fundamental que deve ser punida para restaurar a ordem hierárquica. O argumento de que seres humanos ocupam o topo da pirâmide trófica é metódica e filosoficamente construído com base na crença na superioridade ontológica do humano, cuja carne não pode ser consumida. O *anthropos* “astralizado” (HARAWAY, 2016a) procura de fato desencarnar-se, recusar a sua carne, que tanto come quanto é comida. Por isso surpreende a conexão profunda, entre a compaixão e o desespero, que Martin (2021) sente pelo urso, a quem ela perdoa; ou a decisão veemente de Plumwood (2012) de não retaliar o ataque do crocodilo, a quem ela considera a parte razoável nessa contenda. Coragem ecofeminista: “Só a cegueira própria ao macho poderia interpretar esses encontros como uma prova de bravura, destituindo o animal da sua

---

<sup>146</sup> No original: “*Si l’ours n’est pas défiguré en miroir de la bravoure ou en bête à terrasser pour civiliser la Terre, mais qu’il est reconnu comme un cohabitant dans une communauté biotique partagée, exigeant étiquette et diplomatie, quelle leçon pouvons-nous tirer de la peur ?*”.

substância até que ele não seja mais do que um espelho onde a virilidade procura a si mesma com o olhar” (MORIZOT, 2021, p. 60)<sup>147</sup>.

A circulação da carne humana não é um tabu universal, e também não é, ou não precisa ser, anomalia de cosmossociologias distantes, com as quais as sociedades capitalistas do Ocidente só poderiam interagir fantasiosamente. No primeiro conto do livro *Ficções amazônicas*, de Aparecida e Francisco Vilaça (2022), cinco amigos organizam o funeral antropofágico de um entre eles, o qual padece de uma doença terminal: sua vida é posta a fim por um dos membros do grupo (que é médico e arrisca performar uma eutanásia ilegal em nome da amizade) e, em seguida, ele é assado e comido por todos, em um ritual memorialístico indigesto, no duplo sentido da palavra. A antropofagia, aqui, conjuga uma vontade mística de persistência inspirada na prática ameríndia: persistir como energia, vitalidade, alteridade, que serão ingeridas e assimiladas, neste caso, por aqueles que o personagem ama. Para além da prática canibal efetiva (não tão comum quanto o senso comum leva a crer), existe a presença de uma simbologia antropófaga entre várias tribos da Amazônia — e muito antes que Oswald de Andrade a nomeasse. De acordo com Viveiros de Castro (2020), ainda que o ato de comer os inimigos, pólo extremo da socialização, tenha sido mais facilmente abandonado pelos indígenas do que a guerra de vingança, esta última também pressupunha o outro como fonte de substância para o corpo social. Seus desdobramentos iconoclastas e memoriais (e até mesmo a modificação de certos hábitos pela presença europeia) atestam a permanência desse tipo de relação fundamental com a diferença. A retórica antropofágica tem, com efeito, o potencial de ultrapassar o relativismo cultural e as dicotomias rígidas (universal vs. particular, centro vs. periferia, humanidade vs. animalidade, cultura vs. natureza etc.), apostando em modos de relação rizomáticos (DELEUZE e GUATTARI, 1980), os quais perseguem produções de sentido inesperadas, desejos múltiplos e cambiantes. Para Suely Rolnik (1998, p. 2), esse procedimento extrai a “fórmula ética da relação com o outro” do canibalismo, pois deixa-se contaminar pelo Estrangeiro sem temer a desintegração dos referentes identitários que garantem a sensação, eminentemente egóica, de completude e estabilidade.

Se acompanharmos os escritos etnográficos e antropológicos de Eduardo Viveiros de Castro, veremos que elementos menos “interessantes” (ou menos interessantes ao ego) são

---

<sup>147</sup> No original: “*Seul l’aveuglement propre au mâle pouvait interpréter ces rencontres comme une épreuve de bravoure, et vider l’animal de sa substance, jusqu’à ce qu’il ne soit plus qu’un miroir où la virilité se cherche du regard*”.

igualmente absorvidos e ressignificados pela “sociologia canibal” dos Tupinambá ou pela “teologia escatológica” dos Araweté (VIVEIROS DE CASTRO, 2020, p. 245). O comércio espiritual entre o matador Araweté e seu inimigo, por exemplo, implica em grave perigo místico, e a prolongação da vítima como um apêndice de si, o qual produz um devir-outro em sua própria vida, tem menos relação com seus méritos belicosos do que com seu estatuto de *awin*<sup>148</sup>. Não é sem custo que o *socius* e, em especial, o guerreiro se renovam e modificam através dos cantos e nomes, fundamentais para a manutenção da tribo, trazidos pela vítima. Esse gesto, que faz, em sinédoque, o outro (re)viver em si, demonstra uma dinâmica identitária e um processo de formação de sujeito bastante distinto da política opositora da *pólis* grega: aqui, o inimigo é não um duplo dialético, mas um ponto de vista crucial, cuja incorporação é necessária para a sustentação da comunidade. A permanência não se dá exatamente por convergência, senão por *transformação*. Viveiros de Castro (2020, p. 232) alega que perpassa a Amazônia indígena uma “economia da alteridade” em que a captura do outro, sua integração à lógica social interna de uma tribo, estrutura novas potências de experiência e, assim, garante a sua reprodução. Da mesma forma que a equivocação é o modo de comunicação por excelência de diferentes pontos de vista, a tradução que se faz do perspectivismo indígena é uma cuidadosa operação de mapeamento do espaço entre uma perspectiva e outra, um mundo e outro (VIVEIROS DE CASTRO, 2018).

Essa postura de abertura ao outro é constituinte da inteligência diplomática proposta por Morizot (2021): há que se deixar *obliquar*, tornar-se objeto, para se *enforestar*, para se tornar mestiço, *sang-mêlé*, e então capaz de navegar o entre-mundos, habitar essa membrana e fazê-la comunicar. Traduzir é se comunicar por sentidos induzidos, isto é, por diferenças: na língua de um, na língua de outro e no processo, pois a heterogeneidade de sentidos e usos de um termo existe no interior da própria língua. Assim, é com acrobacias especulativas e imaginativas, pautadas em hipóteses e indícios lógicos, que se torna possível traduzir as linhas históricas das pistas animais, forjando, a partir daí, relações melhores com os seres com quem compartilhamos o planeta. Não se pode escapar dos equívocos, porém se pode, sim, controlá-los. A zona de indistinção deleuze-guattariana torna-se novamente a ocasião de uma potente desposseção, que convida a ocupar uma

---

<sup>148</sup> *Awin* é a palavra que designa o inimigo do povo Araweté. Sua condição não é, todavia, imutável: uma vez morto ou ferido, o *awin* se prende ao *moropi'nã*, o matador, que também “morre” (matar é morrer para poder renascer imortal). O espírito do primeiro paira sobre o corpo do segundo, ao qual, a partir de então, uma série de interditos serão impostos. Porque o inimigo, indissolivelmente ligado ao matador, está em posição de lhe fornecer novos cantos, ele passa de *awin* a *tiwã*, um afim potencial; depois, a *apihi-pihã*, um amigo ritual, duplo social e afetivo que o acompanhará no mundo celeste, distinguido-o dos demais mortais (VIVEIROS DE CASTRO, 2020).

outra escala, uma outra temporalidade, e experimentar um outro estilo, que impulsiona para além do *ordenado*, do esperado. Ao contrário do que argumenta Haraway (2022), acho que devires-animais povoam o cotidiano ordinário das espécies companheiras, desde que haja afetação, este desdobramento do sensível que reencanta a experiência, alargando e transformando a si e ao outro. Ao fazer o esforço de ver o mundo sob a perspectiva de um outro corpo, a relação com o próprio corpo (e desse corpo com o mundo) se torna, simultaneamente, mais viva e mais complexa. Viver a natureza como um *descentramento*, e não como um *fora*. Praticar a natureza como um verbo. Conforme já argumentei, pouco importa que o devir ocorra nos confins da subjetividade humana, desde que se estabeleça uma nova conexão com o outro enquanto subjetividade; desde que se criem novas associações, produza-se um novo corpo, um corpo híbrido e atravessado. O rastreio, de fato, enquanto prática que conjuga filosofia, ontologia, etologia, política, ética e estética, alarga a nossa plasticidade enquanto viventes, percorre o mundo compartilhado, intensifica a vida afetiva e sensorial:

Procurar, desejar, sentir, ver, compreender tudo: essa atitude projeta de bom grado cada um para fora de si, em um eu alargado que não possui mais tantos grandes problemas subjetivos, mas que abre espaço aos outros seres vivos. Faxina de primavera dentro de si, o mundo vivo enfim se muda para dentro, na concavidade do ecossistema interno de laços, de filiações. E os outros viventes se instalam sob a pele (não se agite, há espaço para todo mundo). (MORIZOT, 2021, p. 98).<sup>149</sup>

Afirmo, na introdução deste trabalho, que não sabia responder à pergunta “sensibilizar funciona” — e é verdade. Porém, inquietar-se a respeito dos regimes que orientam e dispõem a sensibilidade é outra coisa. Para quem estudou Jacques Rancière, o *sensível* tem um sentido bastante específico: ele se refere a um campo ordenado da inteligibilidade que orienta tanto o que se vê e o que se diz quanto quem está autorizado a ver e a dizer sobre o que é visto e dito (RANCIÈRE, 2015). A partilha do sensível não estabelece uma relação binária entre “dentro” e “fora”, mas uma relação conflituosa entre os sem-parte e os com-parte, quer dizer, na própria distribuição desigual das competências e poderes, dos tempos e dos espaços, que desenha as fronteiras entre gritos de palavras: “Em certo sentido, toda atividade política é um conflito para

---

<sup>149</sup> No original: “*Chercher, désirer, sentir, voir, comprendre tout: cette attitude projetée volontiers chacun en dehors de soi, dans un soi élargi qui n’a plus tellement d’encombrants problèmes subjectifs, mais qui fait de la place aux autres vivants. Grand ménage de printemps dans le soi, le monde vivant dehors enfin emménage dedans, au creux de l’écosystème intérieur de liens, d’affiliations. Et les autres vivants s’installent sous la peau (ne vous bousculez pas, chacun aura sa place)*”

distinguir o que é palavra e o que é grito” (RANCIÈRE, 2007, s.p.). Levo esta frase comigo, assim como a percepção de que um regime de visibilidades não é uma totalidade absoluta: é sempre contingente, um arranjo político em disputa. A atividade política proposta por Baptiste Morizot (2020; 2021) é a de transformar traços invisíveis em pistas visíveis, signos mudos em um palavrório significativo, gritos incoerentes em uma espécie de palavra comum. Afinal, o *rapport esthétique*, a relação estética, e a comunicação não são exclusividades dos arranjos simbólicos e discursivos humanos. Vimos com Timothy Clark (2019) que há um regime estético específico orientando a sensibilidade em relação às coisas da natureza, para o qual ela configura uma paisagem morta; a virada eto-ecológica diz respeito também à reconfiguração dessa partilha do sensível, da modificação das maneiras de ver e de dizer as entidades e agenciamentos outrora agrupados sob a égide desse conceito.

Se o Antropoceno é uma ficção, são precisamente histórias que podemos oferecer para narrá-la melhor, para tornar as paisagens legíveis e ampliar a sensibilidade ao vivo. Para Morizot (2020), a crise ecológica atual é uma crise da *relação* entre seres vivos e ambientes. O diagnóstico dessa “crise da sensibilidade”, que ele entende como um empobrecimento das formas de atenção e da disponibilidade para atentar ao vivo, conjuga, simultaneamente, a ocasião da emergência de um novo paradigma estético. Aqui refiro-me novamente ao paradoxo do Antropoceno, a um só tempo ponto de convergência de uma série de práticas políticas, econômicas e ideológicas reducionistas, que arrastaram a drenagem do mundo vivo e o desencantamento dos saberes até o *point of no return*, e a resposta instintiva a essa condenação, o desejo produtivo empenhado em desenvolver uma apreciação estética pelas diversas expressões dos seres vivos que não seja uma projeção das competências mentais humanas sobre uma matéria fria, mas um emaranhado de afetos imanente à pluralidade de formas e sentidos já existentes. Herança do naturalismo moderno e, no âmbito das artes, da pintura pitoresca, que representaram a natureza como um fundo vazio de significações, ao qual o espírito humano empresta sentido, a crise ecológica, como crise do sensível, manifesta-se, no capitalismo tardio, na erradicação quase total das interações cotidianas atenciosas com viventes outros-que-humanos, na diminuição severa da nossa disponibilidade em discriminar, perceber, engajar com estilos de existência e das nossas capacidades de fazê-lo<sup>150</sup>.

---

<sup>150</sup> A título de exemplo, Morizot (2020) menciona um estudo realizado pela *Discover the Forest* em 2014, que concluiu que crianças norte-americanas entre quatro e dez anos são capazes de reconhecer rapidamente um sem-número de marcas de roupa, mas são incapazes de reconhecer as folhas de dez plantas da sua própria região.

Tanto o regime poético quanto o regime estético das artes (RANCIÈRE, 2015) identificam a Natureza como uma realidade externa, a ser retratada representativamente através da mímese (Aristóteles), ou experimentada ficcionalmente graças ao sublime (Schiller); sua posição em ambos os regimes é de uma espécie de exterioridade sem-parte, que serve à catarse ou à elevação moral, mas não *diz* nada. Assim, a relação estética com a Natureza segue sendo de contemplação ou de projeção emocionais e simbólicas, o que indica uma relação política igualmente desassociada, em que nada da ordem do “natural” pode comunicar senão para ou através do mundo perceptivo humano. Dito de outro modo, a história cultural do Ocidente, por ter extirpado à multiplicidade infinita de *modus vivendi* que se agrupou sob o nome de “Natureza” qualquer “consistência ontológica” (MORIZOT, 2020, p. 13), acostumou-se a entreter com ela vínculos “naturais”, que seriam o oposto diametral dos vínculos sócio-políticos, reservados para a humanidade e suas infraestruturas, seus espaços estriados, suas máquinas de guerra fundidas ao Estado.

A violência da nossa crença na “Natureza” se manifesta no fato de que os cantos dos pássaros, dos grilos, dos gafanhotos, nos quais ficamos imersos durante o verão, assim que nos afastamos dos centros urbanos, são vividos na mitologia dos modernos como um *silêncio repousante*. Quando de fato eles constituem, para quem quiser tentar traduzi-los, retirá-los do status de ruído branco, miríades de mensagens geopolíticas, negociações territoriais, serenadas, intimidações, jogos, prazeres coletivos, desafios lançados, tratados sem palavras<sup>151</sup>. (MORIZOT, 2020, p. 14).

A prática do rastreio, de decifrar índices e traços de outros-que-humanos para reconstituir suas perspectivas, seus estilos de existências, conforme proposta e ensaiada por Baptiste Morizot, anima e suporta uma gama de significações eto-ecológicas ricas e variadas, reconfigurando nossa relação sensível com os territórios vivos. *Etossensibilidade*, portanto: porque se trata de uma sensibilidade ao *ethos*, ao interesse pelos comportamentos, costumes, expressões, estilos de ser e modos de habitar dos outros entes. E é propositadamente que estou unido o prefixo da etologia de Konrad Lorenz — a qual, enquanto disciplina científica autônoma, pretendeu livrar-se do antropomorfismo exacerbado do século XIX e praticar um programa regrado de distanciamento em nome da neutralidade profissional — com uma ideia tão contaminada de subjetividade, surpresa e

---

<sup>151</sup> No original: “*La violence de notre croyance en la ‘Nature’ se manifeste dans le fait que les chants d’oiseaux, de grillons, de criquets, dans lesquels on est immergés en été dès qu’on s’éloigne des centres-villes, sont vécus dans la mythologie des modernes comme un silence reposant. Alors qu’ils constituent, pour qui veut bien essayer de les traduire, de les sortir du statut de bruit blanc, des myriades de messages géopolitiques, de négociations territoriales, de sérénades, d’intimidations, de jeux, de plaisirs collectifs, de défis lancés, de tractations sans paroles*”.

afetação quanto a sensibilidade. A motivação inalcançável e irreprovável do *instinto*, conforme vimos com Massumi (2017), já não serve de válvula de escape para se eximir nem da falta de curiosidade quanto ao que interessa aos bichos nem da participação ativa do observador na delimitação dos porquês, das perguntas, dos caminhos, das narrativas para investigar esse interesse. Será preciso fazer as pazes com a parcialidade, inclusive para entreter parcialidades mais justas. O rastreio possui uma “potência fabuladora” (MORIZOT, 2021, p. 187)<sup>152</sup> por ser uma atividade que envolve conhecimento e especulação, uma dedução holmesiana misturada com uma intuição animada, em que se debate e decide coletivamente o direcionamento — qual pista seguir, como, por quê. Todos os movimentos são guiados pelo princípio da “imaginação informada”, que une as coisas que se vê às coisas que não se vê, “ao serviço das histórias que é preciso contar para fabricar o real e se orientar na terra juntos” (MORIZOT, 2021, p. 192)<sup>153</sup>.

É nesse sentido que a ficção enquanto método se torna aliada de cientistas, sejam biólogos, geólogos, etólogos, e antropólogos, sociólogos e filósofos: ela promove a obliquação do sujeito que narra, pois o exercício hipotético e transposto da narrativa por si só instaura um contexto em que se é simultaneamente sujeito e objeto — ou, como diz Nodari (2015, p. 78), “eu-próprio e mim-outro” —, o que demonstra a contingência dessa própria separação. A descoberta de que o eu é um dêitico, a perspectiva de *um* mundo e de um mundo para si, e não *do* mundo enquanto pano de fundo mudo do real, provoca a transformação desse eu-sujeito e desse um-mundo através do encontro com a sua versão eu-objeto no mundo-outro. A experiência sensível alarga-se na e pela apreensão de que, a partir daí, a própria relação com o legível, com o que está dado à sensibilidade, muda: não se trata de desvelar, enquanto única perspectiva passível de conferir significação, o “livro” da Natureza, senão de aguçar o olhar para reparar no mundo vivo como uma trama de corpos animados, cujo entrelaçamento constitui ecossistemas em pontos comuns e incomuns, códigos que comunicam e códigos que restam misteriosamente intra-específicos.

Espero ter deixado claro, ao longo deste longo capítulo, que não há bifurcação entre maneiras de governar a existência e de narrá-la, entre os modos de vida e os estilos que eles assumem ou através dos quais eles se dão a ver, entre a forma de constituir um território e o próprio território, e que os bichos, sejam predadores grandes como o lobo ou pequenos como a aranha,

---

<sup>152</sup> No original: “*puissance fabulatrice du pistage*”.

<sup>153</sup> No original: “*l’imagination informée, [...] au service des histoires qu’il faut raconter pour faire le vrai, et s’orienter sur terre ensemble*”.

demandam que *hesitemos* diante deles: hesitemos a representá-los de maneiras óbvias, a interpretá-los de acordo com esquematizações pré-fabricadas, a emburrecê-los ao presumir que não há sentido nem pensamento em suas maneiras de ser e a descartá-los ao supor que uma política e um comum só podem ser construídos entre aqueles que demandam ser reconhecidos como iguais, entre Amigos. Atrás de mim, enquanto escrevo, a colônia de percevejos-verde que habita a parede começa a se desprender lentamente dos seus ovos; na minha frente, um calendário da editora Ubu que ganhei de brinde me oferece de acompanhante a seguinte frase de Jonathan Crary: “estratégias realistas de resistência também exigem a invenção de novos modos de vida”.



## CAPÍTULO 3

### POR UMA CIÊNCIA ANIMADA, COM VINCIANE DESPRET

*Nada é verdadeiro, tudo é vivo.*<sup>154</sup>

Édouard Glissant.

*Traduzir não é explicar, menos ainda explicar o mundo dos outros; é colocar o que pensamos ou experienciamos à prova do que os outros pensam ou experienciam. É experimentar “como pensamos quando pensamos como um rato?”.*

Vinciane Despret, *O que diriam os animais?*

#### 1. Num diagrama de Venn

##### *1.1 Cientistas, amadores*

Não se preocupe, não haverá nenhum namorado nesta história. Haverá, no entanto, o meu pai, o que para os freudianos deve significar algo parecido. Quando eu era pequena, meu pai e eu passeávamos pela cidade de Porto Alegre, onde ambos nascemos e crescemos, retirando ervas daninhas das copas das árvores. Meu pai, que hoje, aos sessenta e dois anos, ainda é bastante vigoroso, subia nos galhos mais altos, retirando as ervas com as mãos nuas. Também roubava mudas de orquídeas e de bromélias, que depois plantava em caixas de suco de uva antes de passá-las aos vasos do terraço. O terraço da casa dos meus pais, de piso de lajota, não é grande nem pequeno; é o suficiente para que seus gatos se escondam entre as folhagens, cacem passarinhos desavisados e se sintam mais próximos dos grandes felinos do que seus vizinhos urbanos. Lembrome de, ainda criança, pedir de presente duas mini-goleiras para que pudéssemos jogar futebol, mas meu pai respondeu que ali era o lugar das plantas. Nem eu nem ele (e muito menos minha mãe) gostamos de futebol, então meu pedido sequer fazia sentido. Acho que eu estava tentando não

---

<sup>154</sup> No original: “*Rien n’est vrai, tout est vivant*”. Esse é o nome da última conferência pública de Glissant.

perder terreno, não ter alguns metros de propriedade e de uso roubados em prol de seres que eu não entendia e que não me serviam, nem mesmo como paisagem: o jardim improvisado do meu pai não é movido por um senso estético, senão pelo acúmulo de plantas que ele vai encontrando no caminho. Entre dois blocos enormes de vasos amontoados — um em cada canto oposto do terraço, bem no lugar em que eu gostaria de ter colocado minhas mini-goleiras —, há um espaço vazio onde cabem cadeiras e mesinhas, e assim parece que os clãs vegetais nos acompanham nas solenidades, como guardiões ou convidados bastante quietos. O resultado é um ambiente compartilhado, o quintal possível quando não se tem grama, do qual nós, as plantas, os gatos, as minhocas, as formigas, os zangões, as abelhas e os passarinhos nos aproveitamos em alguma medida.

A alegria do meu pai jaz em fazer germinar uma muda, em assistir aos processos biológicos que ligam broto a perfilhamento, caule a botagem ou floração. Ele, que nunca leu um livro de botânica, aprende por tentativa e erro, por observação atenta e empenhada, pela metodologia instável do empirismo. Talvez por isso ele próprio não tenha me ensinado nada a respeito das plantas, a não ser a reparar quando estão com sede e a usar sempre terra adubada. Ou talvez seja porque ele gosta de ser necessário, gosta de que eu lhe telefone para pedir socorro quando estou prestes a matar mais uma. Ele então a leva consigo para casa, e eu, mesmo depois de que já está curada, desisto de recuperá-la, indo visitá-la eventualmente, como um progenitor afastado visita seus filhos nos fins-de-semana. Temos, meu pai e eu, esta relação engraçada em que eu conheço vários nomes da natureza e ele conhece várias formas de tratá-la; eu me preocupo em classificar, narrar, entender as concepções da natureza no plural, conectada por um hífen às culturas, e ele, atravessado da cabeça aos pés pela utopia romântica que a mantém no singular, preocupa-se em protegê-la; eu leio livros sobre etnografias multiespecíficas, que vêm com suas discussões sobre patógenos, simbioses e holobiontes, e ele lê a sua própria terra, que vem com seus indicadores sobre luz, sombra, água, área, cor, saúde, doença, adaptação. Nós dois amamos os modos de ser dos seres vivos de jeitos diferentes, e é também diferentemente que esse amor se expressa, que toma formas de ação. E, sendo bem sincera, frequentemente prefiro as dele às minhas.

Meu pai é o que a comunidade científica chamaria de “amador”. Em alguma dobra do seu cérebro há um receptáculo de anedotas sobre plantas, ou melhor, sobre *as suas plantas*, as quais ele transforma, por metonímia, nas plantas como um todo. Seu conhecimento opera desta maneira, em uma passagem analógica da menor à maior escala, do particular ao geral. A palavra “amador” me remete ao ornitólogo de Fabienne Raphoz (2017) e ao lupófilo de Baptiste Morizot (2014),

embora ambos mobilizem tipos distintos de afeição: o primeiro se implica na experiência vivida, e seus binóculos são uma forma de se aproximar de um mundo cujas especificidades desconhece; já o segundo usa os seus binóculos para se manter à distância, e igualmente distante é a sua conexão com o animal, que ele encara como um rei destituído, uma vida selvagem a ser preservada mas não entretida. Amadores têm este poder do engajamento que só o afeto traz, e os erros aos quais estão sujeitos têm a ver com isso. Recentemente, um amigo biólogo me disse que a retirada de ervas daninhas representa uma intervenção importante no ecossistema da árvore e, por consequência, deve ser feita de modo muito estudado; além disso, não é indicado retirar bromélias dos troncos à toa, pois há uma chance de que não sobrevivam a um transplante. Ele, no entanto, não torceu o nariz para a antiga missão do meu pai, que lhe soou, de certa forma, legítima.

Vinciane Despret (2021) dedicou muitas páginas à explanação e à crítica da batalha entre amadores e cientistas, duas figuras que privilegiam e mobilizam modos de observação, paradigmas do conhecimento e práticas metodológicas distintas, e cuja oposição bélica é um dos tabuleiros onde a Ciência reivindica a superioridade da sua jurisdição. A exclusão dos cuidadores, adestradores e treinadores da participação válida nas discussões etológicas tem a ver com a defesa política de posições, procedimentos e competências; com a identificação de *um* modo de fazer ciência com *o* modo de fazer ciência. Conquistar o selo científico exige uma série de requisitos, tribulações e comprovações — a psicologia e a linguística que o digam! Muitos deles envolvem precisamente a asserção de um distanciamento instruído, a recusa de qualquer tipo de envolvimento subjetivo, de implicação pessoal no processo, preservando apenas a proximidade física necessária para garantir a realização de um experimento. Ora, é justamente nesta confusão de papéis e sentimentos que se estabelece a convivência entre amadores e seus bichos, em que o saber é construído de processos de tentativa e erro e do acúmulo das anedotas resultantes, as quais não se dão muito bem à sistematização. Cientistas querem resultados que falem por si só, e não que sejam feitos falar por sujeitos emocionados e suscetíveis de projetar suas próprias emoções em seres que não só não as entenderiam, como talvez não as possuiriam de todo. A acusação de antropomorfismo, da qual o cientificismo de laboratório frequentemente se vale para desqualificar a instrução de criadores, adestradores e treinadores, é uma faca de dois gumes: segundo Despret (2021, p. 82), ela “não se relaciona tanto, ou nem sempre, com a atribuição de competências humanas ao animal, mas acusa o procedimento pelo qual essa atribuição foi efetuada”. Isso porque aqueles que tanto denunciam o mal padecem do mesmíssimo mal, e encontramos exemplos de

projeções de valores e modelos humanos em observações científicas o tempo todo — a diferença é que estes últimos são naturalizados, confundidos com a manifestação objetiva de uma verdade natural, ou do Real em si.

Vamos começar com o mito do macho alfa, ao qual aludi no capítulo anterior. Pergunte a uma sala cheia de mulheres quantas vezes já se ouviu o argumento de que fêmeas, independentemente da espécie, têm uma preferência biológica pelos representantes do sexo masculino aptos a demonstrar qualidades de dominação e força física (traduzíveis em proteção) e veja todas as mãos se levantarem. A verificação garantida de um dominante nos agrupamentos sociais animais funcionou por muito tempo como uma confirmação científica da incontestabilidade da diferença sexual e do próprio patriarcado. A hierarquia, uma vez observada em alcateias de lobos e famílias de primatas — ou seja, entre aqueles que supostamente não têm *cultura* —, passou a ser interpretada como algo *natural*. Um modelo e um axioma então se erigem, tão incontornáveis que, segundo Despret (2021), estipulavam as primeiras perguntas de qualquer investigação: onde está o alfa? O beta? O ômega? Quando eles não apareciam, duas soluções apresentavam-se para garantir a veracidade da tese, fosse a de “dominância latente” — “a dominância deve estar tão bem estabelecida que não se pode mais percebê-la” (DESPRET, 2021, p. 104) —, fosse a da simples remoção desse conjunto de animais da espécie que anteriormente os designava. Foi isso que aconteceu com os babuínos de Ishasha, na Uganda, estudados por Thelma Rowell, que não se guiavam por um regimento hierárquico mas, pelo contrário, apresentavam um comportamento bastante desordenado; depois, foi dito que eles eram provenientes de condições ecológicas excepcionais, ou seja, que constituíam uma *exceção ao modelo* (DESPRET, 2021). Shirley Strum foi outra primatóloga que argumentou contra a onipresença do macho alfa: no bando de babuínos do Quênia que ela acompanhou, os machos mais agressivos, os vencedores das contendas, não eram, surpreendentemente, os mais privilegiados pelas fêmeas no cio; além disso, três tipos de privilégios de dominância divisíveis — a saber na conquista das fêmeas, no acesso à comida e na liderança dos deslocamentos — não eram reivindicados pelo mesmo tipo de sujeito, sendo distribuídos entre alguns grupos em função de seus *status* e competências distintos. O péssimo recebimento da pesquisa de Strum no meio científico era, para Despret (2021), um indício de que as relações hierárquicas estavam menos presentes nos primatas estudados do que naqueles que os estudaram! Estaríamos diante de um caso evidente de antropomorfismo científico, em que os comportamentos animais são lidos à luz dos valores da sociabilidade na qual o pesquisador está

inserido e incorporados a um esquema descritivo que, paradoxalmente, reintroduz a Cultura na Natureza, fazendo da hipótese científica uma interpretação adequada — ou melhor, um *desvelamento* — de um fato natural. E o contra-argumento seria o seguinte: não é que o cientista tenha o olho apurado para mapear e identificar jogos de poder e protocolos de dominância porque estas dinâmicas atravessam, quando não estruturam, sua própria compreensão de mundo, seu imaginário e os regimes discursivos dos quais participa; é que a Natureza é regida deterministicamente por leis ou regras impiedosas e ferozes, e que essas leis ou regras coincidam com injustiças, perseguições e abusos perpetrados culturalmente deve-se apenas à evidência de que há um *fundo de verdade*, ou uma *explicação natural*, para a subjugação de alguns seres, considerados “os mais fracos”.

A recusa inicial à evidência microbiológica trazida por Lynn Margulis (1999) para substanciar a hipótese da simbiogênese também se relaciona com seu contexto de recepção e a doutrina sócio-política em voga: era um período de aceleração capitalista e de animosidade entre Estados Unidos e União Soviética no qual, no campo da biologia, reinavam as releituras neodarwinistas que acentuavam o aspecto competitivo e individualista da seleção natural. A teoria do gene egoísta de Dawkins, assim como a teoria dos jogos, entendia a evolução como um romance épico (ou um *videogame*) em que cada passo do protagonista, no caso o *homo sapiens*, era calculado com o objetivo de encontrar o melhor caminho para sua própria expansão e sobrevivência, em detrimento dos outros. Não preciso retrair as semelhanças entre esse raciocínio e as convicções ideológicas do neoliberalismo; do mesmo modo, não é de surpreender que, quando Margulis (1999) sugeriu que a criatividade e a cooperação, e não tanto a rivalidade, eram forças motrizes dos processos evolutivos, ela tenha sido acusada de fazer apologia ao comunismo. Segundo sua Teoria Endossimbiótica, as organelas que habitam o interior das membranas das células eucarióticas, numa transformação que significou uma importante virada evolutiva, foram originadas por organismos procarióticos, os quais resolveram se reunir por benefício mútuo; assim, certos procariontes se tornaram mitocôndrias onde a energia ATP é produzida nas células animais, por exemplo, ao passo que outros se tornaram o cloroplasto que permite a fotossíntese das células vegetais. Foi o agrupamento oportunista e cooperativo de bactérias que permitiu a formação e a manutenção de tantas formas de vida que o neodarwinismo julga “naturalmente” superiores a elas próprias. Essa explanação não serve para desqualificar totalmente a influência do elemento competitivo ao evolucionismo, senão para demonstrar a relevância da *qualidade narrativa* de um

conceito e a presença inescapável de um certo grau de antropomorfismo, se por antropomorfismo entendermos a contaminação do processo investigativo pela disposição, curiosidade e bagagem teórica e subjetiva específicas de quem o performa.

É precisamente porque a narrativa competitiva do neodarwinismo está comprometida com a sustentação de uma visão bifurcada da natureza e de um modelo hegemônico de fazer ciência que os estudos de Margulis foram rechaçados inicialmente; e é precisamente porque a hipótese da simbiogênese é uma ênfase analítica sobre a criatividade das bactérias e de outros entes em cooperação, as teias frágeis e microscópicas que entrelaçam os corpos e garantem a sua sobrevivência, que ela não intenta substituir, senão *acrescentar* uma nova versão à história da evolução. A conectividade entre seres, imprescindível à (re)produção da vida, não foi “descoberta” pela teoria de Margulis (1999), mas outra forma de *conceituar* essa conectividade foi, sim, proposta, uma em que a ideia de parcerias intra ou interespecíficas não estava intimamente ligada a recursos de triunfo individual, senão de colaboração mútua. Além disso, às bactérias é concedido um predicado de protagonismo que desloca o sentido mesmo de “indivíduo” e de “organismo” e desmonta a escadinha hierárquica da seleção natural que o *homo sapiens* teria escalado até o topo. O Chthuluceno harawayano, que sublinha a agência transversal e constante dos seres telúricos e subterrâneos, é a narrativa intertemporal e multiescalar das bactérias, desta vida bacteriana que esteve se agrupando e desenvolvendo desde os primórdios do tempo geológico da Vida. Ou seja: que algo não-humano seja essencial ao humano não é exatamente uma novidade para as ciências, porém traduzir essa imprescindibilidade em utilidade, recurso, propriedade, algo que pode ser apropriado e explorado por “direito natural”, têm implicações práticas severas — como, por exemplo, o apagamento de todos os outros entes que fizeram e fazem parte da história evolutiva da espécie humana. Essa importância vital “narrada de dentro”, que não separa o dentro do fora, que reconecta (para retomarmos a imagem do coral) a base ou esqueleto à ponta ou boca, oferece um material semiótico mais apto a dar conta das cadeias de interdependências que nos ligam uns aos outros cada vez mais.

Nessa seara, uma série de antropomorfismos conecta a individualidade evolutiva sugerida pela biologia do século XIX à consolidação do sujeito livre, trabalhador e pensante como a figura ou personagem central do capitalismo moderno, cujos fundamento e direito de liberdade se dão sempre na esfera individual. Se Stuart Hall (2006) analisa o surgimento e a morte do indivíduo moderno, Bruno Latour (1994) afirma que “jamais fomos modernos” e Scott Gilbert *et alii* (2012),

que “jamais fomos indivíduos”. Para Latour (1994), a modernidade, para existir enquanto conceito, precisou bifurcar ontologicamente a natureza, produzindo práticas conjuntas mas fundamentalmente distintas de tradução (criação de híbridos de natureza e cultura) e purificação (separação do âmbito humano e do não-humano); para Gilbert *et alii* (2012), também a noção de “indivíduo” precisou ignorar seu contexto de formação existencial a fim de se afirmar enquanto tal, isto é, precisou silenciar a série de relações, trocas e comensalidades da qual é proveniente, quando não dependente.<sup>155</sup> À semelhança do rizoma deleuzo-guattariano, há uma anterioridade fundamental do múltiplo à unidade na sua biologia simbiótica, em que os limites anatômicos de um corpo estão sempre interagindo com outros corpos circunjacentes. O esforço teórico-argumentativo de pensar em termos de simbioses, alianças e comensalidades, de seres combinados diacrônica e sincronicamente e associados diretamente com seus ambientes, procura criar hífen.<sup>156</sup> unir as naturezas às culturas, o comportamental ao evolutivo. A figura do Holobionte vem conjurar outra noção de indivíduo, uma menos individuada, justamente, e mais porosa, que corresponda ao vivente por inteiro, composto ele também por viventes, por um bestiário particular nem sempre bem contido e identificável pelas fronteiras da epiderme.

Falando em fronteira, o Vírus é uma das três figuras que, para Elizabeth Povinelli (2023, p. 46), expressam a governança geontológica: “agente antagonista e ativo”, ele não é definido ou restringido pela divisão entre Vida e Não-Vida, habitando, ao contrário, zonas limítrofes e contagiando o sancionado, o reconhecível, com a ameaça da abjeção, da perda de reconhecimento. A periculosidade da desterritorialização profunda do Vírus — a contiguidade da sua radicalização divergente com os mecanismos inventivos do próprio Capital — é outra questão; por enquanto, queria reforçar o problema dos limites entre o dentro e o fora, entre Amigo e Inimigo, Comum e Estrangeiro, o qual amarra a narrativa do sistema imunológico como protetor de um *self* contra tudo aquilo que lhe é estranho e o paradigma da biossegurança, que se arquiteta a partir do

---

<sup>155</sup> Além do exemplo clássico da flora microbiana que possibilita o trato digestivo nos seres humanos e a contiguidade da gestação uterina, lembro-me de Fernando Silva e Silva comentar, em aula, a existência de um cupim, de nome científico *mastotermes darwiniensis*, incapaz de ingerir celulose; essa tarefa fica nas mãos (ou células) de um outro organismo que nele habita.

<sup>156</sup> Talvez se trate de mais do que isso, para ser sincera. Fico com a crítica de Kohn (2013, p. 41) na cabeça: segundo ele, o tipo de “analítica da mistura” oportunizado pelo hífen latouriano (“naturezas-culturas”, e um mesmo hífen aparece no “comportamental-evolutivo” de Gilbert) reintroduz essa lacuna entre mente e matéria, não no mesmo contexto de análise, mas em um posterior, pois não rompe efetivamente com ela. O hífen, mesmo enquanto “placeholder” (KOHN, 2007, p. 5), é arriscado, uma vez que não se pode confundi-lo com uma solução efetiva e definitiva, que dispensaria a necessidade de elaborar um enquadramento teórico de uma semiótica para além do humano, mais apta a dar conta do “espaço que o hífen tenta preencher”. Seria o caso de criar novos nomes?

gerenciamento do risco em áreas fronteiriças do perigo e das consequentes intervenções técnicas e políticas na regulamentação e manutenção dos corpos em nome da saúde e do cuidado à vida. A biologia simpoiética e sempre-em-processo de Gilbert *et alii* (2012), para a qual o sistema imunológico opera mais como um ponto de passagem, abrigando os seres que está ajustado a receber e reagindo aos que não está, opõe-se a essa catastrofização dissimulada do contágio. Da mesma forma, o anseio pela pureza higiênica esconde motivações eugenistas, racistas, classistas e, é claro, colonialistas, o que permite uma leitura crítica da biossegurança como máquina gestora da exposição ao risco, a qual é distribuída de forma desigual (SEGATA, 2020).

Em resumo, a presunção de que é possível se proteger do antropomorfismo com uma máscara de neutralidade objetiva, como se ele representasse uma brecha contaminada de Cultura, curável apenas através de uma espécie de higienização do Eu, despido de subjetividade e purificado das paixões e dos juízos sociais, produz enunciados rígidos e injustos: não mais nem menos verdadeiros *per se*, porém, paradoxalmente, mais propensos a uma violência epistemológica, pois, ao invisibilizar seu condicionamento, suas premissas, seus valores, apresentam-se como incontestáveis — e como responder ao incontestável senão com uma contestação? Para Despret (2021, p. 115), quando se trata da observação etológica, são as condições, os modos de fazer e de dizer o fazer, que organizam a experiência e os resultados: “Tudo muda se considerarmos que os animais podem fazer de outra forma se tiverem a oportunidade, e às vezes o fazem”. O cativeiro ou o laboratório manipulam os resultados de uma pesquisa tanto quanto uma perspectiva feminista de análise ou a colaboração anedótica de um cuidador, e é quase risível que se tente apresentar dispositivos e cenários fabricados para valorizar e mensurar experiências de aprendizado especificamente humanas como expressões de um ambiente “neutro”, uma maquete fidedigna do Real.<sup>157</sup> A preocupação científica, portanto, deveria direcionar-se a entender o que está sendo proposto e perguntado, quais são os aspectos privilegiados, em que medida podem ser julgados favoráveis, qual o seu *interesse* para todos os envolvidos. David Mech, que no fim dos anos 1960 colaborou para a popularização da teoria do lobo alfa, voltou atrás trinta anos depois, revisitando

---

<sup>157</sup> Várias das histórias trazidas por Despret (2021, p. 162) ao longo de *O que diriam os animais?* envolvem precisamente isto, situações de “academicocentrismo” em que o animal é motivado ou condicionado a responder da forma como os cientistas desejam. A título de exemplo, cientistas de laboratório criaram um ambiente hostil de fome e competição que levaram seus ratos ao extremo do estresse e do sofrimento, o que culminou em infanticídio. A conclusão do experimento, que poderia ter sido algo na linha de “verifica-se o infanticídio em condições limítrofes, que induzem a patologias”, foi o contrário: o infanticídio seria uma prática natural para os ratos, e as condições nas quais ele não aparece conseguiriam apenas “barrá-lo” ou “neutralizá-lo”. “Estranha inversão” (DESPRET, 2021, p. 185), não é mesmo?



toda a sua argumentação da época. Desta vez, ao invés de basear suas observações em animais de cativeiro, ele seguiu uma alcateia durante treze verões, e as conclusões às quais chegou foram excepcionalmente distintas: não havia alfas e betas, senão pais e filhos, adultos ensinando filhotes as artes da caça e do bom comportamento (DESPRET, 2021). Ou seja, a falta de espaço e de alimento provoca conflitos abruptos e localizados, e o fato de os animais inseridos em um grupo social determinado por essas conjunturas restritivas recorrerem a estruturas hierárquicas de organização não é exatamente um indício da essência instintiva da hierarquia. E o mesmo vale para as pesquisas de campo que reproduzem a conjuntura do laboratório, em que os bichos são atraídos pela oferta de alimento, e não pela prática de habituação<sup>158</sup>: “a hierarquia só aparece tão bem e só se mostra tão estável nas condições em que os pesquisadores a provocam e mantêm ativamente” (DESPRET, 2021, p. 106). Não à toa, portanto, quando Thelma Rowell — no seu segundo ato, ao menos de que eu tenha conhecimento, de interrogação metodológica divergente — coloca uma vigésima terceira tigela para as suas vinte e duas ovelhas-de-soay, elas começam a exibir comportamentos inesperados para a imagem construída da espécie, como autonomia e amizade. Este é um dispositivo que “dá uma chance” para as ovelhas e, assim, permite que elas se tornem “mais interessantes”<sup>159</sup>. É não só válido, mas indispensável perguntar-se, como o fazem Despret, Rowell, Strum, Haraway, *a quem interessa a fome*. Afinal, o *interesse* parece ser, ao menos de acordo com os nietzscheanos, uma categoria mais produtiva para analisar um modo de pensamento do que a busca pela Verdade.

A fome e a competição talvez interessem àqueles que têm receio das complicações éticas, políticas, linguísticas e epistemológicas que o encontro multiespecífico traz consigo, as quais, efetivamente, resistem à assimilação a modelos hegemônicos. Para Despret (2021, p. 107), isso se relaciona à simplicidade teórica da hierarquia como objeto, que “confirma a existência de invariantes específicas, assegura a possibilidade de predições confiáveis e passíveis de serem objeto de correlações e estatísticas”. Para mim, ambas as coisas se relacionam à complexidade da diferença e ao problema deleuzo-guattariano dos métodos de captura: de fato, a sistematização da

---

<sup>158</sup> A habituação diz respeito à inserção lenta e controlada do pesquisador no universo do bicho, a qual, segundo Rowell (apud DESPRET, 2006, p. 363-364), retira o peso da predação: “*When we are with them, we form some sort of protection (and having seen that, they are willing to exploit it, and that is called habituation)*”. “Quando estamos com eles [os animais], formamos um tipo de proteção (e, tendo se apercebido disso, eles ficam dispostos a explorá-lo, e isso se chama habituação)”.

<sup>159</sup> Parafrazeando a citação original: “*Making more interesting, finding devices that give a chance*”. (DESPRET, 2006, p. 369).

variação enquanto exceção da regra modular pretende superar ou suprimir a diferença (complexa), aprisionando-a no campo da excepcionalidade ou do desvio (simples). E, no entanto, não só isso acaba por produzir circuitos de interdeterminação dualista, em que a exterioridade é ao mesmo tempo a produção negativa e a condição pressuposta do interior padronizado, como também sufoca a criatividade produtiva da variação. A diferença não existe idealizada, “fora” do modelo; ela se expressa como variação contínua, inclusive do próprio modelo (DELEUZE E GUATTARI, 1980). Nesse sentido, não há Real externo ao acesso, senão tratamentos do real, esquemas verticais, horizontais ou intermediários, arbóreos ou rizomáticos, imagens do pensamento cujas diferenças políticas são, justamente, *o que faz diferença*. Dito de outro modo, é politicamente que se consideram ou mesmo se avaliam os limites de uns e de outros. A variedade pode ser relida como um leque de respostas, ao invés de um tsunami de problemas:

Seria o caso, então, de tomar nota dessa variedade de costumes e legitimar outras formas [...]? E fazer dessa variedade o indício de uma variabilidade natural? (DESPRET, 2021, p. 122)

Se aceito o convite de Isabelle Stengers para prestar atenção às transformações que “fazer ciência” impõe, a “variedade” [...] se traduz no regime das possibilidades de “variações”, sendo a “variação” definida como aquilo que, porque varia, pode tornar-se “objeto de variação” — ou seja, nesse contexto, uma variável para manipular. (DESPRET, 2021, p. 123).

A etologia da vigésima terceira tigela é uma etologia da generosidade, das *boas maneiras*, da “virtude da polidez mundana” (HARAWAY, 2022, p. 54), enfim, de um compromisso político com a exploração de novas formas de fazer ciência, de tornar as condições visíveis e diversificáveis. É esse princípio de *reponsa-abilidade* que Vinciane Despret defende quando atenta para o esvaziamento da acusação de antropomorfismo: mais nocivos do que as analogias em si são os métodos de escrevê-las — se estão sugeridas ou impostas, se são *versões* ou *visões*, tentativas de tradução respeitando o equívoco ou presunções de uma verdade inequívoca. As versões<sup>160</sup> de

---

<sup>160</sup> Em francês, uma “*version*” representa o que em português brasileiro chamamos de “tradução”, a transposição de um texto de uma língua estrangeira para a língua materna, e o “*thème*”, o equivalente à nossa “versão”. Despret utiliza-se dessas figuras da tradução para evidenciar que as comparações evocadas no exercício de observação dos comportamentos animais (p.e., o luto dos chimpanzés pode ser caracterizado como luto?) devem buscar não a responsabilidade da verdade, da palavra perfeita — que é o que costuma ocorrer quando se transfere um texto para uma língua estrangeira —, mas a responsabilidade da escolha, a proliferação dos sentidos no próprio comum conhecido — que é o que costuma ocorrer quando reescrevemos um texto estrangeiro na nossa língua materna. A noção de “*vision*”, “visão”, é mais elaborada em *Les émotions qui nous fabriquent*, originalmente publicado em 1999, a cujas discussões só tive acesso ao assistir o seminário de Marielle Macé mencionado no primeiro capítulo. Pelo que pude

Despret (2021), elaborações de caráter criativo que são sugeridas e desenvolvidas em parceria com outras e que, a partir daí, podem ser ampliadas ou negociadas, respondem à tendência temática dos vieses ou *parti pris* que se pretendem hegemônicos, aos quais só se pode subscrever ou renunciar. Visões são tipos de versão que barram e invisibilizam outras visões; as versões, por sua vez, podem muito bem integrar umas às outras. A dificuldade de conjugar complementar e produtivamente o “tema” se dá em função do seu predicado, fundamentado em conceitualizações e hipóteses que se pretendem mais científicos porque menos culturais. A humanidade configura, aqui, um signo paradoxal: se, por um lado, apenas a mente humana teria a habilidade de exercer a fenomenologia do mundo, libertando-se do instinto e das pulsões para confiar no concretismo daquilo que observa e sintetiza racionalmente, por outro aquilo que é essencialmente humano — a cultura, a reflexividade, por vezes até uma profusão sentimental — representa uma fraqueza, uma espécie de neblina que se interpõe à vista, fazendo com que comportamentos animais sejam interpretados metonimicamente como similares aos humanos. A contradição operante desse egocentrismo humanista está brilhantemente resumida na seguinte citação do blog do filósofo Graham Harman:

Mas há uma forma ainda mais insidiosa de ontologia humanocêntrica, que pode ser encontrada em diversas versões do cientificismo. Por um lado, o cientificismo insiste que a consciência humana não é nada demais e deveria ser naturalizada, como qualquer outra coisa. Por outro lado, ele também quer preservar o conhecimento como um tipo especial de relação com o mundo, bastante diferente das relações que gotas de chuva e lagartos têm com o mundo. Dito de outra forma... Para quem tanto se gaba do fato de que pessoas são pedaços de matéria como qualquer outra coisa, eles também querem alegar que o próprio estatuto desse enunciado é de alguma forma especial. Para eles, gotas de chuva não sabem nada e lagartos sabem muito pouco, e alguns humanos são mais sábios do que outros. Isso só é possível porque ao pensamento é conferida esta habilidade singular de negar e transcender a experiência imediata, algo que a matéria inanimada nunca está autorizada a fazer em teorias assim, evidentemente. Em resumo, a despeito de todas as alegações lúgubres de que o ser humano não existe, eleva-se a estrutura do pensamento humano ao ápice ontológico<sup>161</sup>. (HARMAN, 2011, p. 1).

---

averiguar na internet, o livro foi reeditado em 2022. Em *O que diriam os animais?*, o conceito em interlocução comparativa com o de “versão” é mais especificamente o de “tema”.

<sup>161</sup> No original: “*But there’s a more insidious form of human-centric ontology, as found in many versions of scientism. On the one hand, scientism insists that human consciousness is nothing special, and should be naturalized just like everything else. On the other hand, it also wants to preserve knowledge as a special kind of relation to the world quite different from the relations that raindrops and lizards have to the world. Another way of putting it... For all their gloating over the fact that people are pieces of matter just like everything else, they also want to claim that the very status of that utterance is somehow special. For them, raindrops know nothing and lizards know very little, and some humans are more knowledgeable than others. This is only possible because thought is given a unique ability to negate and transcend immediate experience, which inanimate matter is never allowed to do in such theories, of course. In short, for all its noir claims that the human doesn’t exist, it elevates the structure of human thought to the ontological pinnacle.*”

Seria preciso, pois, ser “mais ou menos” humano quando se é cientista, ou humano o bastante para se valer das ferramentas do seu especialismo sem, no entanto, deixar-se atravessar pelas armadilhas da cultura, este “resíduo de humanidade” que, no contexto científico, estaria criminalmente fora de lugar. No capítulo anterior, classifiquei esse tipo de ciência como “triste”, mas ela também é perigosa: não apenas traça conexões rápidas demais e portanto pouco articuladas, eliminando a possibilidade da contribuição e da surpresa, mas empobrece seres e mundos, construindo e sustentando um conhecimento desapaixonado sobre os bichos em que estes não fazem nada senão passar adiante seus genes, confirmar presunções sobre comportamentos programados e responder a perguntas para as quais os questionadores já sabem a resposta. E o problema, conforme frisa Stengers (2018, p. 452), não é a busca científica incessante por aquilo que funciona, que “produz um saber que importa”, e sim o estabelecimento de uma metodologia “impecável, mas que não é suscetível de criar qualquer diferença, qualquer consequência”.

*O que diriam os animais?*, este livro tomado “pelo meio” de Vinciane Despret (2021, p. 192), que pode ser lido em qualquer ordem e cujos capítulos estão todos entrelaçados por conexões parciais, é o seu cultivo rizomático de *versões*, as suas raízes de gengibre que vão fazendo proliferar os sentidos das narrativas sobre bichos que podemos entreter, tornando visíveis as prioridades e as propensões inclinadas na formulação de uma pergunta.

Assim, dizer que um animal é dominante pode demandar uma verificação temática que obriga a verificar que o animal é, de fato, o “verdadeiro” dominante em todas as situações, ou a garantir que esse termo equivalha ao que a literatura lhe atribui como significado. Em termos de versões, a questão torna-se: a que nos engaja o fato de chamá-lo assim? Chamá-lo “dominante” privilegia um certo tipo de história, suscita um certo modo de atenção a determinados comportamentos mais do que a outros, torna perceptível a relação com outras versões possíveis. (DESPRET, 2021, p. 291).

A percepção de que somos atravessados por e atravessamos o mundo leva à *hesitação*, este dispositivo tão comum à ficção que nos faz complexificar a matéria tratada, vacilando ante a tendência de classificações delimitadas, ou determinações classificatórias: ante o que é sujeito e o que é objeto, o que é exclusivamente humano e o que é exclusivamente animal — a antropomorfização do animal de um lado e a animalização do homem do outro. A hesitação, “semelhante àquela que podemos cultivar diante de um espetáculo de magia”, é capaz de nos tornar sensíveis “à graça e ao encantamento” (DESPRET, 2021, p. 27). Se tem algo que a prática literária sabe fazer é encantar o mundo, desestabilizar o que estava dado como evidente, preencher

as lacunas entre o que se sabe e o que não se sabe com intuições instruídas. É a *imaginação informada* de que falava Baptiste Morizot. O exercício de habitar o problema, sustentar a complexidade, é um exercício de equivocação e ambiguidade, pois o encontro demanda calma e desaceleração — que não se separe e defina as coisas assim, tão rapidamente. Entre conceitos e anedotas, cientistas e amadores podem trocar saberes, agir colaborativamente na produção de práticas multiplicadoras de mundo, mesmo que seja apenas ao *complicar* as propostas uns dos outros, ao forçar a gagueira, ao honrar as imaginações e invenções de diferentes campos. Cientistas e amadores podem coexistir, não sem tensionamento, na zona riscada e móvel de um diagrama de Venn.

## 1.2 *Umwelten*

Já sabemos que Vinciane Despret gosta de fazer perguntas difíceis, do tipo: como dar conta da coexistência de práticas diametralmente divergentes de conhecimento? Como habitar a tensão entre o imperativo situacional e uma certa responsabilidade normativa do juízo crítico? Como atender ao que interessa para os bichos com quem trabalhamos, cujas presenças e ausências são elas próprias mediadas pelos “nossos” interesses, pelas “nossas” competências, linguagens e técnicas? Seu projeto ético e epistemológico não recusa o conflito: mapear práticas científicas, de onde vêm e o que produzem, em que tipo de alianças estão enredadas, desemboca em definições temporárias, contraditórias e, por vezes, controversas. No campo da etologia e da zoobiologia, é preciso haver disponibilidade e interesse mútuo para construir as condições que tornam o risco da desaceleração possível: desacelerar diante da urgência dos resultados requisitados e esperados, permitindo que os bichos participem ativamente de experimentos que lhes dizem respeito, que eles também “façam coisas” conosco e que, inclusive, proponham outras perguntas, para as quais darão respostas inesperadas. A questão “como isso lhe interessa?” é, de acordo com Despret (2021), fundamental: ela conduz, através da especulação e da imaginação, à consideração de mais hipóteses, mais possibilidades, mais saídas. Para tanto, é preciso reportar-se aos *Umwelten*.

Conforme vimos, a noção de *Umwelt*, proposta por Jakob Von Uexküll, refere-se à variedade de mundos perceptíveis que, embora incomunicáveis, estão interligados “como uma gigantesca partitura musical” (UEXKÜLL apud AGAMBEN, 2013, p. 68). Qualquer elemento, qualquer unidade funcional que liga um organismo com o seu ambiente — incluídos os

microscópios —, na qualidade de portador de significado, torna-se um novo elemento em outro ambiente. Isso significa que não há ambiente (ou natureza, se quisermos) objetivamente determinado: há sempre um ambiente-para. Essa concepção de uma natureza produzida, e em constante (re)produção, pode ser verificável através de etnografias multiespecíficas a exemplo de Anna Tsing (2015), que relata situações de comensalismo interespecie nas quais um conjunto de agentes, ao interferirem em um ecossistema compartilhado, produzem um contexto ecológico ímpar. Tal é o caso de alguns fungos raros e cobiçados, como as trufas, uma iguaria culinária que revigora o sentido de indomesticável: tanto porque a paisagem complexa na qual elas emergem não se reproduz sinteticamente e em larga escala, quanto porque os humanos precisam de parceiros de outras espécies para encontrá-las. A concepção de que toda produção humana é “antinatural” (posto que seria eminentemente “cultural”) falha em reconhecer as diferenças entre os inúmeros tipos de produções humanas — isto é, perde a sutileza analítica de questionar quais tecnologias ou instrumentos são adequados a quais paisagens, quais são os efeitos pragmáticos de determinada epistemologia, narrativa ou leitura. Daí que Tsing (2019, p. 23) sublinhe a necessidade de produções de natureza via *perturbação lenta*, a saber: em paisagens antropogênicas que, no entanto, são mantidas por colaborações interespecíficas, acolhendo uma multiplicidade de seres. O ecossistema das florestas satoyama, onde encontramos o seu grande objeto de estudo, o cogumelo matsutake, é um exemplo disso: ele subsiste graças a uma sinfonia em quatro partes, uma das quais composta pela intervenção dos camponeses, que cortam os pinheiros e recolhem seu húmus. Semelhantemente, a floresta Amazônia é uma coprodução das populações indígenas que ali habitam, mas também dos bichos, plantas e espíritos com quem interagem. Em resumo, como nos diria Stengers (2021), o que importa para uma ecologia de práticas é a maneira como essas práticas entram em relação com outras práticas, outros seres, outros ambientes — ou seja, no círculo intermediário que conecta um Umwelt a outro. Se cada ser vem com seu mundo associado, um pesquisador deverá reconhecer os elementos portadores de significado que constituem o mundo deste ser que ele observa. O que é outra maneira de efetivar aquela grande pergunta: “o que lhe interessa?”.

Conforme já argumentei, o mesmíssimo conceito de Umwelt é relido e utilizado de modos completamente distintos por Heidegger e Deleuze — e, portanto, produz e conjuga saberes e efeitos igualmente distintos. Heidegger toma a asserção de Uexküll, segundo a qual um objeto é inacessível aos animais enquanto tal (quer dizer, enquanto si próprio), para afirmar a diferença

ontológica entre estes e os humanos, os quais estabelecem uma relação com seus ambientes, o tipo de relação que constitui o *Dasein*, ou ser-no-mundo: “a pedra é sem mundo [weltlos], o animal é pobre de mundo [weltarm], o homem é formador de mundo [weltbildend]” (HEIDEGGER apud AGAMBEN, 2013, p. 84). A pedra seria sem mundo por não ter acesso ao que a circunda, por não se mover rumo a algo nem agir sobre ele; e embora o animal tenha acesso ao que lhe circunda, este encontra-se limitado por suas capacitações, pelas significações de seus próprios desinibidores, que definem a sua percepção. Ou seja, para Heidegger, essa operação designa uma relação de *meio*, e não de *mundo*; “essencialmente atordoado” (AGAMBEN, 2013 p. 86) e conscrito aos elementos que definem o seu universo perceptivo, um animal não poderia desenvolver *condutas*, modos de ação interessados e operantes naquilo que o rodeia, mas apenas *comportamentos*. Heidegger, portanto, refuta a metafísica aristotélica que fez do homem um “animal político por natureza”, uma ontologia determinável pelo mero acréscimo de uma série de competências àquilo que estaria simplesmente vivo. A vida, para o filósofo alemão, é ontologicamente indeterminada, mas acessível apenas ao *Dasein*, a partir da abertura ou desvelamento do ente. Conforme vimos, o aberto de Rilke (e de Bailly, a partir deste) e o de Heidegger, assim como o Umwelt deste último e o de Deleuze, nada têm em comum: “O animal é excluído do âmbito essencial do conflito entre desvelamento e ocultação e o significado de tal exclusão é o fato de que nenhum animal e nenhuma planta tem a palavra” (HEIDEGGER apud AGAMBEN, 2013, p. 96). Quer dizer, porque precisa, porque tem necessidades, o animal não chega a ser desprovido de mundo, como uma pedra, que sequer conheceria a carência; no entanto, é precisamente por estabelecer relações as quais seriam estritamente da ordem da necessidade relativamente ao seu ambiente que o animal também não chega a ser formador de mundo, como o homem. Voltamos à clássica divisão política da *pólis*, para a qual a *aletheia*, a latência do ser, só está acessível àqueles que dispõem das condições ontológicas para a liberdade, aqui associada à capacidade inata de se comunicar linguisticamente. Heidegger, evidentemente, não só desqualifica outras maneiras de formar mundo que não passam pela linguagem como dispositivo significador — afinal, de acordo com o próprio Uexküll, perceber é atribuir significado às coisas do mundo, e portanto todo animal é por si mesmo, ao interagir com um evento perceptivo, um atribuidor de significados —, como esquece a dinâmica criativa que existe em toda interação animal com seu território. Se as conexões que os bichos estabelecem com seu *habitat* são de “espécie”, isto é, pressupõem um equilíbrio ecológico específico que garanta a manutenção da vida — uma coimplicação entre meio concreto e meio vivido, entre a forma como

um território captura e afeta um animal e a forma como este o captura e afeta de volta, conferindo-lhe significado —, isso quer dizer que eles intervêm e agem sobre a própria sensação de falta ou de perda, cada vez mais frequente no contexto da catástrofe climática. Que outra coisa seria a “liberdade”, ou “ser-no-mundo”, senão a inventividade diante do desequilíbrio, o desenvolvimento de novas maneiras de povoar um território desolado ou de reterritorializar um espaço a partir da fabricação de outro modo de povoamento?

Vinciane Despret (2021), por sua vez, procura reler a noção de Umwelt a partir do pragmatismo *à la* William James, que aventa retirar do pensamento a desobrigação e o desinteresse associados a uma pureza filosófica, colocando, ao contrário, as ideias à prova, avaliando-as a partir de seus efeitos, de suas consequências, da forma como *fazem diferença* (STENGERS, 2007). A atenção às técnicas produtivas que o Umwelt permite enquanto conceito, e não às hierarquizações a que autorizaria, são parte fundamental dessa releitura. Assim, a sensação de estar “em casa” em qualquer lugar — essa justificativa para a intervenção ecológica a nível global que, conforme vimos com Morizot (2021), está na origem do colonialismo antropomórfico, sempre em busca de modificar profundamente as paisagens em prol do conforto e do controle humanos — é desarticulada pela teoria do Umwelt, cujo propósito é “despir o mundo objetivo de sua *familiaridade* e fazer com que nós nos sintamos um pouco *menos* em casa nele” (DESPRET, 2021, p. 269). Ao sugerir que a percepção é uma atividade que preenche o mundo de objetos significativos e frequentemente incomunicáveis, ela é capaz de desmontar a legitimidade das suposições forjadas a respeito dos bichos enquanto meros “autômatos” ordinários e previsíveis: eles são seres *estranhos*, sensíveis a eventos e dispositivos para nós invisíveis ou ilegíveis, e por consequência capazes de nos surpreender, de revelar certas pistas sobre todo um outro modo de tecer conexões com o território. A estranheza dos bichos remete tanto ao paradigma político da diplomacia, analisado no capítulo anterior, quanto ao compromisso de polidez ao qual convocam os trabalhos de Haraway (2022) e Despret (2021): há *regras de conduta* a seguir quando em contato com práticas, costumes, *habitats* diferentes, e as experimentações científicas devem levá-las em consideração ao submeter animais a testes desenvolvidos por humanos. Para ambas as autoras, o interesse dos pesquisadores poderia se direcionar à busca por maneiras mais inteligentes de fazer dois mundos coabitarem, para que suas intercapturas criem, inclusive, novos Umwelten. Este outro sentido de *êxito* (William James) ou *eficácia* (Isabelle Stengers), o qual se guia pela qualidade das conexões que estabelecem os conceitos, projetos científicos-filosóficos ou propostas idealizadas



— pela riqueza de articulação entre seus termos, por quanto se dão à ampliação de seus sistemas de referência, ao acolhimento e à produção de novos desdobramentos —, confere uma missão bem menos triste às ciências: engajar-se na construção de uma ecologia de práticas de associação entre-mundos, na preservação de *Umwelten* e também de suas zonas de interação.

Ainda que se diga “decepcionada” com a descrição etológica fornecida pela teoria do *Umwelt* — que, de acordo com ela, resume-se a elencar condutas instintivas identificáveis a partir dos sinais emitidos pelos animais —, Despret (2021, p. 271) concede que a hipótese se dá ao deslocamento crítico, sobretudo em contextos que atentam precisamente às sobreposições e porosidades entre-mundos, como as práticas de criação e domesticação analisadas por Jocelyne Porcher<sup>162</sup> e Donna Haraway (2021; 2022). Do mesmo modo, a interpretação deleuziana do conceito, a qual sublinha o fato de que todo animal vem com seu mundo — isto é, habita um mundo associado, composto pelas conexões parciais e enigmáticas que estabelece com outros — oportuniza uma revisão da concepção tradicional de “mundo comum” enquanto “mundo único” e “objetivo”. Uma política multiespécie, nesse sentido, é antes feita da tradução equivocada de perspectivas divergentes, de um trabalho diplomático nos espaços intersticiais que une mundos *incomuns*, do que da incorporação de uma alteridade em um mesmo esquema simbólico e significativo, no qual ela se comunicaria por equivalências: “o que está em jogo nesse mundo múltiplo não é o fato de que uma espécie aprende como a outra vê o mundo [...], e sim que uma espécie aprende a descobrir qual mundo é expresso pela outra, de qual mundo a outra é o ponto de vista” (DESPRET, 2021, p. 276). Insisto na figura do diplomata porque, se os bichos são de fato Estranhos ou Estrangeiros, sujeitos cujos comportamentos e linguagens características convidam à curiosidade, ao tato e à polidez, além da suspensão temporária do próprio sistema de referência em prol da exploração de outros dispositivos de significação, essa figura híbrida me parece à altura da especulação delicada sobre quais precauções, acordos e limites cada situação de encontro requer. Assim como os quatro discos sobrepostos que compõem os mundos Yanomami (KOPENAWA E ALBERT, 2016), o deslocamento da noção de *Umwelt* a partir do pluriverso jamesiano dá a ver não um mundo único do qual alguns seres estão aptos a ser parte ativa e formadora, como queria Heidegger, mas uma variedade móvel, frágil, porosa e fronteira de seres associados em mundos parcialmente conectados, cujos modos de coabitação e coexistência são a um só tempo frutíferos e

---

<sup>162</sup> DESPRET, Vinciane; PORCHER, Jocelyne. *Être bête*. Paris: Actes Sud, 2007.

perigosos. Essa constante composição experimental, essa copresença às vezes feliz e às vezes trágica, desestabiliza a narrativa política ocidental de construção de um “bom mundo comum”, assim como a visão naturalista de um mundo objetivo, um “em si” natural a ser desvelado pela episteme. Se podemos falar em mundo “objetivo”, é meramente no sentido de um mundo “em contínuo processo de objetivação” (DESPRET, 2021, p. 276) — o que é outra forma de dizer: em constante *vias de fazer-se*. Essa percepção, já presente em Deleuze e Guattari (1980), de que modos de dar expressão ao mundo são constitutivos dele próprio, de que todo mundo está em processo de ser produzido, ao mesmo tempo que produz aqueles por ele capturados, permite que se sinta profundamente cada evento de extinção como um verdadeiro *fim do mundo*. Como diz Chevillard (apud DESPRET, 2021, p. 277), quando uma espécie é extinta, “[é] toda uma parte da realidade que desmorona, uma concepção completa e articulada de fenômenos que fará falta, a partir de agora, para a nossa filosofia”.

## 2. No plural

Do que eu falo quando falo em ciência? Para Bruno Latour (2004), existe a Ciência e existem as ciências. Quando escrita no singular e com letra maiúscula, trata-se de um conceito político autoritário que organiza o mundo em dois blocos absolutamente distintos: o das coisas tais como elas *são* e o das coisas tais como elas *são representadas*; a Natureza em seu estado de caos incompreensível e em seu estado esquematizado em fórmulas adequadas que explicam a percepção dessa essência caótica. Para exemplificar a eficácia e a profundidade dessa bifurcação, Latour (2004) relê criticamente o mito da Caverna de Platão, tal como narrado na República: a Caverna escura onde reina a subjetividade e a ignorância é o mundo social, do qual a Filosofia precisa se despir se quiser alcançar o verdadeiro esclarecimento. À figura do Sábio caberia ir ao mundo, o outro, o *verdadeiro*, pois, uma vez liberto daquele terreno enganoso, ele poderia enfim acessar o âmbito das verdades objetivas, que só o são porque, justamente, estão *desassociadas*, não foram feitas por mãos humanas e, portanto, são de *outra natureza*, no sentido ontológico da palavra. O

Sábio — e, posteriormente, o cientista<sup>163</sup> — é o único que, por seus conhecimentos, técnicas e habilidades particulares, está qualificado a realizar múltiplas vezes esta passagem entre um campo e outro, trazendo para os ignorantes da Caverna traduções das leis do real, as quais ele nomeia “explicações” ou “epistemes”, delimitando, assim, os papéis de deferência e autoridade no jogo da vida pública ocidental. Já as ciências no plural diferem-se consideravelmente dessa Ciência singular, dado que não exigem nem a unificação dos fenômenos sob um signo indiscutível, nem uma despolitização de si em prol da manutenção de uma suposta imparcialidade. Latour (2004, p. 39) pergunta-se que forma tomariam as ciências e quais discursos políticos elas estariam aptas a colocar em marcha se se encontrassem enfim desobrigadas de “servir politicamente à Ciência”. Esse embaralhamento de noções de “política” é fruto de uma outra ruptura, desta vez de uma “repartição dos poderes” (LATOURE, 2004, p. 33): a Ciência seria um modo epistemológico de politizar as ciências a contrapelo da potencialização, com o intuito de, inversamente, tornar *impotente* a via política ordinária, fazendo pairar sobre as cabeças a ameaça de uma Natureza indiscutível pronta para desmembrar os discursos revolucionários. Assim, em um gesto eminentemente *político*, o universo da Ciência é narrado e regulamentado como sendo *apolítico*; em paralelo, a vida pública e social, cujo domínio seria precisamente este das “paixões” e da ação política, tem sua agência cerceada e seus discursos desqualificados pelo emblema da Natureza, que é sempre chamado a contestar as perspectivas que o questionam. “Do mesmo modo como distinguimos a Ciência das ciências, vamos opor à política-poder, herdeira da Caverna, a política concebida como *composição progressiva do mundo comum*” (LATOURE, 2004, p. 39).

Não surpreende, portanto, que Latour julgue o conceito de Natureza — esta segunda câmara conceitualizada na República de Platão e, depois, sistematizada enquanto exterioridade nos *Principia* de Isaac Newton — um obstáculo ao desenvolvimento das discussões públicas no Antropoceno: “A ecologia política não saberia conservar a natureza porque a natureza não é um domínio particular da realidade, mas o resultado de uma divisão política, de uma Constituição que separa o que é objetivo e indiscutível do que é subjetivo e discutível” (LATOURE, 2004, p. 405). Situar histórica e geograficamente essa conceitualização é o antídoto contra sua inevitabilidade ontológica. Quando Davi Kopenawa (e ALBERT, 2015) nos conta dos conhecimentos adquiridos

---

<sup>163</sup> De acordo com Stengers (2015), a narrativa épica da razão crítica garante que apenas certas figuras estejam autorizadas a descortinar a facticidade das coisas. A ascensão do cientista enquanto emblema máximo da autoridade intelectual acompanha o desenvolvimento do papel político da Ciência no Ocidente.

pelos Yanomamis em seus sonhos e da importância do trabalho dos *xapiri* para evitar a segunda queda do Céu, é um outro modo de habitar a terra que está sendo narrado, um que não passa por uma concepção bifurcada entre o domínio da mente humana e da realidade natural, mas sim pelo problema da terra-floresta. Quando Ursula Le Guin concebe a Athshe, ela une ambos os significados de Terra, solo e planeta, em um, fazendo da floresta a substância do mundo<sup>164</sup>. E a filosofia processual de Alfred North Whitehead é a reunião científica do calor e do vermelho do pôr-do-sol e dos cálculos formais que os descreveriam; entre os fatores explicados como a causa da percepção e da própria percepção mental; entre o que estaria na natureza e o que estaria na mente: “Para a filosofia natural, tudo quanto é percebido encontra-se na natureza” (WHITEHEAD, 1994, p. 37).

É a relação de causalidade, central à filosofia correlacionista, que é desfeita por Whitehead, para quem os dois sistemas de realidade (a contextura das entidades e dos fenômenos e os acréscimos psíquicos da mente) ocupam o mesmo tempo e o mesmo espaço<sup>165</sup>. A sua intenção de sintetizar natureza e mente, o fato e o valor atribuído ao fato, dá-se, inclusive, em nome de uma revalorização estética da natureza; afinal, se esta é concebida apenas como uma matéria inerte e sem propriedades sensíveis, as quais seriam concedidas e anexadas pela mente, então os elogios dos poetas, dos pintores, enfim, dos artistas que tomam a paisagem bucólica como musa teriam que ser direcionados a si mesmos, por sua capacidade de se deixar afetar por sistemas de moléculas e elétrons ao ponto de transformá-los em um vívido espetáculo de luzes, cores, imagens, sons (WHITEHEAD, 1994). Aqui, trata-se também de um *aterrar*: o humano é recolocado no mundo através da sua *preensão participativa*, este neologismo whiteheadiano que liga a apreensão à compreensão, procurando dar conta da operação complexa em que duas coisas *se consideram* reciprocamente, importam, atendem e respondem uma à outra. O desafio analítico de Whitehead (1985) é o de expor e elucidar as relações existentes entre entidades perceptíveis, e a concrecência de preensões é justamente esta interconexão que determina a natureza particular de uma entidade.

---

<sup>164</sup> LE GUIN, Ursula. *Floresta é o nome do mundo*. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Morro Branco, 2020.

<sup>165</sup> Vou me poupar da vergonha de tentar acompanhar a sua complexa discussão sobre conceitualizações absolutas e relacionais do espaço-tempo; porém, do que consigo depreender, Whitehead procura demonstrar como o argumento da bifurcação é enfraquecido por ambas. A introdução das teorias da relatividade demonstra a impossibilidade de unir inequivocamente o tempo e o espaço onde está alojada a natureza aparente, a que percebemos e que Whitehead (1994, p. 51) chama de “onírica”, e o tempo e o espaço onde está alojada a natureza causal, isto é, dos objetos factuais: esta última pertenceria a uma “ordem diferente de realidade” da primeira e seria, conseqüentemente, “despropositado” afirmar que ambas mantêm uma “relação definitiva”.

O conceito inclusive permite que se pense uma natureza alargada, para além do humano, pois a apreensão estaria em tudo que existe: todas as entidades apreendem a outras, sejam elétrons que apreendem outros elétrons ou a lua que apreende as marés. Como vimos com Uexküll (apud AGAMBEN, 2013), são os modos de apreensão que compõem as ambientalidades específicas dos seres, suas noções de mundo e daquilo que importa para a existência. E a natureza, por sua vez, de materialidade inerte passa a criação infinita, pluralidade de aparições que se conjugam no avanço insistente do princípio criativo.

Se concordarmos com Latour (2004) e Whitehead (1994) de que a noção de natureza bifurcada não só paralisa a política, mas também coloniza o pensamento, sustentando uma racionalidade crítica hegemônica dedicada a suprimir a transformação constante que agencia os corpos em organismos temporalmente situados, então é especulando sobre e se engajando em outras possibilidades conceituais que poderemos sair da Caverna — ou melhor, *jamais adentrá-la* (LATOUR, 2004). O que está em jogo nos modos de narrar as naturezas culturas são modos de vida inteiros. Retomando De La Cadena (2018), narrativas em que pessoas e entidades estão ligadas por relações de parentesco, como é o caso dos AwajunWampi do Peru, colocam desafios ao alcance e à compreensão das leis e dos Estados, pois se é confrontado com uma natureza que não se pode apenas proteger ou explorar: neste caso, “o território *são* os AwajunWampi” (DE LA CADENA, 2018, p. 98). Ou seja, a natureza refere-se a um ambiente localizado, que produz modos localizados de habitação ao mesmo tempo que é produzido por eles. Efetivamente, é mais complexo e difícil divisar práticas ambientais, políticas e científicas que se relacionem com conceitos (in)comuns do que com um universal, mas há uma premissa normativa em operação aqui: a da responsabilidade (HARAWAY, 2016b). Mais do que ser individualmente autônomo ou livre, trata-se de ser coletivamente responsável: ecologizar o pensamento significa desmodernizá-lo, guardar o estandarte do consenso como ideal transcendente da paz, abandonar a promessa kantiana de uma terra unificada onde todos os cidadãos vagariam livremente. Afinal, pode-se questionar com contundência o tipo de pacifismo importado e induzido pelas grandes nações imperialistas ao insistir na homogeneidade dos ambientes, ontológicos tanto quanto ideológicos e ecológicos.<sup>166</sup> Stengers (2018) traz a perspectiva ecológica justamente porque ela lida com ambientes não-

---

<sup>166</sup> Para um estudo da relevância da importação dos ecossistemas europeus para a empreitada colonial, ver: CROSBY, Alfred W. *Imperialismo ecológico*. A expansão biológica da Europa 900-1900. Tradução de José Augusto Ribeiro e Carlos Alfonso Malfarri. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

homogêneos produzidos co-evolutivamente, com equívocos de sentido e subjetividades múltiplas, o trato da terra concomitante ao trato cosmológico — a filósofa pergunta-se qual é a *ecologia* de uma ciência para perguntar *por* e *para* qual mundo ela fala.

Talvez seja por isso que as ciências estejam reaprendendo a dizer “eu”. Hoje (este hoje do capitalismo liberal tardio que discute o imperialismo científico e a vulgarização do conceito de lugar de fala), sabe-se bem quem é o “eu” oculto da linguagem científica neutra. E qualquer um que queira dizer outro “eu” precisa, com efeito, *dizê-lo* — dizer ao que veio, quais suas condições e intuições, por que faz o que faz e de que forma se desfez diante daquilo que investigou. O único “eu” que a Ciência pode pretender possuir e assumir é o do próprio trabalho, que, aliás, se for realmente de qualidade, sequer precisa anunciar o seu “eu”, pois seus resultados falarão por si mesmos. A minha hipótese — e creio que seja a de Vinciane Despret também — é a de que, do mesmo modo como as ciências humanas se encontram desafiadas a converterem-se em ciências *sobre* o humano, investigando os alcances e os limites das conceitualizações-chave do Ocidente e as maneiras pelas quais a manutenção de binarismos fundamentais (seja Humano e Não-Humano, Cultura e Natureza, Vida e Não-Vida, *bios* e *zoe*) organiza instituições, sistemas e práticas do despovoamento, as ciências ditas *naturais* vêm-se compelidas a se entenderem como ciências *experimentais*, isto é, empreitadas mais interessadas em criar “realizações científicas” (STENGERS, 2017, p. 4) do que revelar verdades indiscutíveis, posto que são enfim convocadas a responder pelas mundificações que propõem, suportam e às quais conferem estabilidade.

E talvez seja por isso que os três autores por mim estudados — além de Stefano Mancuso, Merlin Sheldrake, Malcom Ferdinand, Isabelle Stengers, Donna Haraway, Anna Tsing e tantos outros — tomam de empréstimo dispositivos da ficcionalização que possibilitam uma escrita *apaixonada*, que não teme nem o instinto nem a paixão, nem o *passio* nem o *pathos*, quer dizer, o elemento de passividade nela contido: de quem é profundamente afetado por aquilo que vivencia. Uma das argumentações centrais a todos estes autores e autoras é a imprescindibilidade de romper com uma visão única e dominadora da Ciência e pensar em práticas que estejam mais engajadas com a imanência da vida, que respeitem a pluralidade de saberes, perspectivas e relações entre viventes ao mesmo tempo que mantêm o interesse investigativo das ciências. Ora, é precisamente esse elemento especulativo, inventivo e situado — o preenchimento de um vazio histórico — que a ficção tem a oferecer; isso abre caminho para a redistribuição das competências e ingerências de formas narrativas de áreas antes tão separadas, desalinhando a estrutura arbórea que regulamenta

o conhecimento ocidental desde a modernidade. As ciências e as ficcionalizações podem conversar pelo caráter especulativo e hesitante que ambas assumem, cada qual com seu compromisso, e pela desestabilização do que significa o Real ou o “acesso ao real” — não em prol de um relativismo imprudente, segundo o qual não haveria realidade e portanto qualquer tomada de posição seria válida, mas de um perspectivismo cuidadoso, segundo o qual, sendo a realidade sempre construída ou capturada, há maneiras de fazê-lo, de contá-la, que dão conta de mais possibilidades de vida, que desaceleram ante a presunção de autoridade e se *apresentam*, quer dizer, fazem presença do seu ponto de vista e das suas consequências.

Isabelle Stengers (2017), em consonância com Latour, ressalta a importância de aproximar a ciência da política, mostrando como ambas são conceitualizadoras e criadoras de mundos: ambas sugerem, mantêm e insistem em determinados modos de (vi)ver o mundo e descontinuam, aniquilam ou enfraquecem outros. Para ela, a narrativa da ciência tradicional funciona e se apresenta como uma narrativa épica<sup>167</sup>, que segue compulsivamente a flecha da evolução e do progresso sob a máxima compulsória do “não retornarás!”, o *leitmotiv* da linha reta que sustentaria o pedestal do meio científico, de onde este despreza outras práticas. Essa postura, que designa o mundo como algo desencantado, seria herdeira das práticas de perseguição e assassinato de bruxas, curandeiros, pagãos e outros ao longo da Idade Média e das empreitadas coloniais (STENGERS, 2017). A crítica da filósofa francesa ao elogio do progresso ecoa a de Deleuze: em *As potências do falso* (2018), ele questiona a necessidade da filosofia moderna de se afirmar linear e progressivamente, universalizando a história como um processo cujos pontos máximo e mínimo são, respectivamente, o do evoluído e o do atrasado. É desse modo que a história da filosofia se tornou, ainda de acordo com Deleuze, uma forma de imperialismo, pois com efeito impõe, militar ou conceitualmente, uma espécie de europeização generalizada dos povos ao afirmar que há uma teleologia, um ápice moral a alcançar a partir da dialética do pensamento. A geofilosofia deleuziana é uma variável a essa expressão hierarquizante da vida das ideias e das coisas: ler a história de forma fracionada e rizomática, ao invés de hierárquica e arbórea, é como dar um “passo para o lado” na grande marcha do progresso, possibilitando a compreensão de que tanto a Filosofia quanto

---

<sup>167</sup>As discussões presentes nestes dois últimos subcapítulos sobre a narrativa épica das ciências e o método especulativo são derivadas de um artigo que publiquei em parceria com Davi Alexandre Tomm no ano passado. TOMM, Davi Alexandre; PETRUCCI SPERB, Maria. Para além da narrativa épica: reativando o animismo com Isabelle Stengers. In: *Cadernos do IL*, n. 62 (2021), outubro de 2022, p. 110-137.

a Ciência são expressões particulares e operam segundo agenciamentos situados no tempo e no espaço. Embora as conheçamos em maiúscula e no singular, elas não são as únicas. Há muitas produções de pensamento e de mundo que escapam deste fluxo sequencial da hereditariedade que confundimos com a evolução orgânica da razão e do espírito humanos. Stengers (2017) procura reconectar as ciências modernas com práticas tidas como marginais, as quais foram escamoteadas pela acusação de serem meras “crenças”, para que se possa resgatar os aspectos experimentais, especulativos e criativos que foram relegados das práticas científicas modernas. Sendo química de formação, ela recorre à origem dessa disciplina na alquimia para mostrar como uma ciência moderna já foi, um dia, uma prática especulativa e criativa: “fazer sentir a ‘arte’ lá onde estaríamos tentados a falar de ‘crença’ ou de superstição” (STENGERS, 2018, p. 460). Essas práticas são pensadas como formas de resistência não simplesmente no sentido de denunciarem ou reagirem a uma perseguição, mas de insistirem na criação de novos possíveis: “Resistência como um modo de recusar a captura pelo Estado e pelo regime de subjetividade capitalista, recusar a supressão de um ‘comum’” (SZTUTMAN, 2018, p. 342).

A intenção do projeto político de ecologização do pensamento que une Latour, Stengers, Despret e Haraway é chamar atenção para as artes do cuidado: um dos feitiços do capitalismo é a desatenção aos mundos que se está (re)criando, (re)produzindo, apresentando-os como finitos, inalteráveis e incontornáveis. Em *Capitalist Sorcery* (2011), Stengers e Pignarre mostram como o capitalismo é efetivamente uma forma de feitiçaria sem feiticeiros autodeclarados; em vista disso, eles defendem que é preciso habitar os territórios arrasados pelo capitalismo, tanto em sua manifestação moderna quanto liberal, e aprender técnicas capazes de nos *desenfeitiçar* dos sortilégios nos quais ele nos prendeu e prende. Para fazê-lo, é preciso também se tornar feiticeiro — daí a importância de se redirecionar o olhar para as receitas das bruxas, pois elas ressaltam o trabalho da experimentação ativa que está sempre aberta ao imprevisível e imponderável (SZTUTMAN, 2018). Assim, Stengers (2017) dá um belo nome a essa reconexão das ciências com as artes e outros modos de conhecimento: os “ofícios mágicos”, conectados em rizoma, permitem um trânsito interessante entre áreas, que podem se interligar de maneira a reativar em si modos de funcionamento de outras. Se a cisão que delegou à Ciência o encargo de traduzir o mundo *tal como é* perdeu o sentido ou a eficácia, para Stengers (2017) isso é um indício de que as ciências precisam recuperar a ânima, precisam reengajar o corpo, implicar-se novamente na produção de mundificações plurais e vi(s/v)íveis. Essa escrita corporificada aparece no fazer científico: aparece



quando Shirley Strum resolve urinar na frente dos babuínos que estava observando, revelando-lhes que, assim como eles, ela tem um corpo (DESPRET, 2021). Ou quando Vinciane Despret inclina-se na janela para ouvir um melro cantar, cuja “importância” — a importância, para ele, do canto e do ato de cantar — lhe havia “tocado”: “Étienne Souriau falava de um entusiasmo do corpo; certos ornitólogos [...] evocam, em relação à cotovia dos campos, a exaltação. Para esse melro, é o termo ‘importância’ que deveria se impor.”<sup>168</sup> (DESPRET, 2019, p. 9). Colocar o corpo em jogo, literal ou simbolicamente, é uma forma de animar o Eu que fala, dotá-lo de perspectiva, de roupa, de condição, de território.

É em vista disso que Stengers (2017) procura, contra a narrativa épica da ciência, elaborar a escrita como uma forma de animismo. Em primeiro lugar, ela sugere que a experiência de escrever seja marcada pela mesma “indeterminação crucial” (STENGERS, 2017, p. 10) que caracteriza a dança da lua — e isso não é uma metáfora, contra as quais, aliás, ela adverte: evite empregos rasos, fuja da proteção que as analogias oferecem, pois elas se confundem facilmente com o pedestal seguro da Ciência. As palavras, que se fixam e se petrificam quando colocadas em livros, são entendidas como essencialmente humanas em função das crenças básicas do excepcionalismo, de que a capacidade lógica e a própria linguagem seriam as nossas conquistas evolutivas excepcionais. Escrever apaixonadamente, pensando uma escrita aberta à imprecisão, significa resistir ao “ou” que divide a experiência: “Escrever resiste à escolha entre a lua que ‘realmente’ nos ilumina, como faria o sujeito dotado de intenções, ou a lua da crítica, que faria apenas o que ‘realmente’ provém do humano” (STENGERS, 2017, p. 10). Escrever seria uma contorção cerebral para se agarrar às ideias, uma “transformação metamórfica” (STENGERS, 2017, p. 10) que frustra qualquer intenção pré-formada, extirpando a agência e o controle a quem escreve. A ideia da escrita enquanto dança, um contorcionismo do corpo animado pelas forças transformadoras, retira o peso de uma fixação imutável — a escrita como um monumento eminentemente humano — e conjuga a possibilidade sempre presente de uma realização imperfeita — a escrita como acontecimento. É nesse sentido que Stengers (2017, p. 11) entende o escrever como uma experiência animista, que atesta “o domínio de um mundo ‘mais que humano’”, pois envolve a responsabilidade de honrar as experiências que não são unicamente nossas ou comuns a

---

<sup>168</sup> No original: “Étienne Souriau parlait d’enthousiasme du corps ; certains ornithologues [...] évoquent, à propos de l’alouette des champs, l’exaltation. Pour ce merle, c’est le terme ‘importance’ qui devrait s’imposer. [...] L’importance m’avait touchée.”

nós, mas que nos animam precisamente por nos fazerem experimentar o que não somos. Devir? De fato, estamos mais próximos de Deleuze e Guattari (1980) do que de Philippe Descola (2005): a filósofa não se engaja na descrição de uma perspectiva antropológica, senão na fabulação de uma arte rizomática dos agenciamentos. A escrita como animismo, então, demanda vozes não transcendentais, nem autoconscientes nem plenamente no controle, mas, ao contrário, vozes tomadas e afetadas pelos agenciamentos dos quais participam e a partir dos quais vêm a existir. A ambiguidade do termo cunhado por Deleuze e Guattari (1980) mantém a multiplicidade dos “entrar-em-relação”: não se trata de unidades que formam um todo relacional, nem de multiplicidades que se unem em uma unidade total, senão de “entrares-em-relação” contínuos e parciais. Além disso, sendo o agenciamento a relação mesma, ele desfaz o sentido de atividade e passividade, de sujeito e objeto — de quem “faria” o agenciamento e quem o “sofreria”. Se a filosofia tradicional se estrutura em torno de categorias binárias, a filosofia da diferença aponta para o fato de que o pretense sujeito transcendental é ele também *preendido* (WHITEHEAD, 1985) pelos objetos que observa; estes o tomam de assalto, afetando-o involuntariamente, para além da decisão refletida, e produzindo, assim, afecções não concedidas.

É importante frisar que o sentido da reativação ou da recuperação em Stengers (2017) não é o da perda de um *status* ou condição pretérita animista: só se é animista quando se protege as conexões dos modelos e normas, quando se amplia as capacidades de sentir, de afetar e ser afetado, de pensar e imaginar. Segundo Sztutman (2018, p. 344), Stengers busca “descolonizar as ciências modernas” para colocá-las em conexão com outras práticas, o que levaria a um “anarquismo ecológico”, ou seja, um trânsito por áreas heterogêneas, como as ciências, as artes, a filosofia, a teologia. O que está em jogo é uma atenção aos modos de entrar em relação, de se ser capturado, voluntária ou involuntariamente, por uma coisa ou outra: quando trajetórias de vida se cruzam, elas se agarram, se implicam mutuamente, o que significa que não se está imune àquilo que se observa. Não há Ciência neutra. A consequência disso às relações multiespécies é que outros-que-humanos deixam de ser espelhos passivos, refletindo um passado evolutivo que superamos, e passam a ser viventes ativos, convidando-nos a outros agires. E porque a captura é sempre arriscada e perigosa, e Stengers (2018) sabe que vivemos em um mundo perigoso, é preciso prestar atenção nas formas como isso acontece. Um mesmo entendimento — por exemplo, o de que a Amazônia é antrópica — produz mundificações distintas: uma é a coprodução agenciada que aparece nas comunidades indígenas que lá vivem, as quais interferem naquele ambiente estabelecendo relações com os

senhores e espíritos que o governam, e a outra é a matéria-prima explorável que aparece nos grupos de garimpeiros e pecuaristas que ocupam esses territórios, os quais têm o seu sentido de utilidade atrelado ao Capital.

Uma prática narrativa diferente conjuga formas diferentes de cuidado e de pensamento de mundo. É preciso uma “arte da atenção imanente” e uma “criatividade dos sentidos” (STENGERS, 2017, p. 12-13) em atividade contínua para que as forças que nos tocam, nos animam e nos fazem querer dar-lhes conformação não nos escapem, ou não sejam capturadas por modos de pensar e violentos e petrificantes. *Adquirir consistência sem perder o infinito...* Assim como Despret (2021) faz menção ao encantamento provocado pelos espetáculos de mágica, Stengers (2017) alude ao mágico David Abrams e àquilo que, para ele, torna sua prática possível: o modo como nossos sentidos se lançam para além do que nos é dado imediatamente, para que possam alcançar e experimentar o outro lado das coisas, os aspectos escorregadios e ocultos das sensações, aquilo que não conhecemos diretamente. Atenção, pois o ponto não é socorrer à grandiosidade do sobrenatural — isso só substituiria uma Verdade por outra, a verdade científica pela verdade divina. O ponto é *hesitar*, colocar sua concepção de mundo à prova, não para recusá-la de todo, mas para experimentar seu alargamento, para ver o que dela permanece em pé e o que merece ser desfeito ou aumentado no confronto com outros arranjos cognoscíveis. O ponto é defender-se da generalização, da divisão hierárquica e da vontade de uma resposta universal, única e incontestável, em prol de *verdades situadas*. Isso só é possível se todos os ofícios mágicos — todas as práticas passíveis de reativar o sentido de animismo aqui trabalhado, ou seja, as ciências, a filosofia, a educação, a política, as artes, a agricultura etc. — funcionarem por conexões rizomáticas, cuja única verdade é a da própria multiplicidade heterogênea. Não consigo pensar em uma tarefa mais difícil. Talvez por isso Stengers (2018, p. 452) assuma que a sua aposta não possui “o mínimo sentido se aqueles a quem me dirijo não tiverem aprendido a dar de ombros diante do poder de teorias que os define como executantes”; talvez por isso ela a nomeie *idiota*. “Idiota”, aqui, faz referência não ao insulto ordinário, mas ao personagem conceitual deleuziano, aquele que não sabe e que não contrapõe, apenas balbucia: “aquele que sempre desacelera os outros, aquele que resiste à maneira como a situação é apresentada, cujas urgências mobilizam o pensamento ou a ação” (STENGERS, 2018, p. 446). Da mesma forma como o Bartleby de Melville não propõe *outra coisa* àquilo que “preferiria não” — da mesma forma como o escrivão hesita diante do “mundo comum” dos senhores civilizados (representado pelo advogado que o emprega e intenta cuidar e proteger)

sem, no entanto, sugerir que haveria *outro mundo melhor*, a proposição cosmopolítica de Stengers (2018) não propõe um outro programa ou sistema, senão diagnósticos quanto à estabilidade eto-ecológica do *mundo atual*:

A proposição cosmopolítica é mesmo incapaz de dar uma “boa” definição dos procedimentos que permitem alcançar a “boa” definição de um “bom” mundo comum. Ela é “idiota” no sentido de que se dirige àqueles que pensam sob essa urgência, que ela não nega de forma alguma, mas vai sussurrando que, talvez, exista aí algo de mais importante. (STENGERS, 2018, p. 446).

Essa resistência do idiota àquilo que é imposto, essa desconfiança das “boas intenções” que evoca a “boa política”, abre o tempo da hesitação, devolvendo à urgência o reflexo dos seus perigos. Dito de outro modo, o sussurro do “algo a mais importa”, embora não fale em nome de nada nem de ninguém (não se sabe ao certo o que mais importa), sensibiliza ao que está para além da imposição — ao que é da ordem da *importância* e, assim sendo, não é sequer explicitável enquanto resposta inserível nos termos do discurso comum, não é coerente e também *não se esgota*. Sussurrar que “algo mais importa” significa insistir que por trás de toda imposição ou urgência, independentemente do “bem comum” pelo qual ela trabalha, haverá sempre um *algo a mais* esquecido ou silenciado, algo que a arena política não tem condições nem de nomear nem de reconhecer, algo que sequer se conjuga em termos de discurso, voz ou *logos*. A teimosia do idiota aponta para a impossibilidade de se higienizar plenamente a vida e as decisões políticas, desarticula a frieza lógica que permite aos detentores da autoridade narrar esses silenciamentos como “efeitos colaterais” ou “baixas necessárias”, calando o pavor da dúvida, quer dizer, do erro: de que não saibamos o que pensamos que sabemos. Daí que Stengers (2018) proponha obstruir as estratégias (que são estético-políticas, materiais e discursivas) cuja intenção é tranquilizar ou minimizar a responsabilização ativa de pesquisadores em suas práticas científicas.

Os constrangimentos [*contraintes*] propostos são “idiotas” nesse sentido: eles não designam um árbitro capaz de julgar a legitimidade das urgências que os experimentadores reivindicam, eles levam a sério, a título hipotético (isso pode não funcionar) o fato de que o *éthos* desses experimentadores, que é definido como problemático pelos adversários da experimentação animal, parece ter necessidade de um ambiente “asséptico”, e eles lhes negam o direito a tal ambiente: nós poderemos aceitar escutar os seus argumentos quando estivermos seguros de que vocês estão plenamente expostos às suas consequências. (STENGERS, 2018, p. 444).

Assim, o uso de ratos em testes de laboratório, por exemplo, ao invés de ser narrado como um “mal necessário” ao “bem comum”, uma escolha para a qual a Ciência não deveria olhar duas vezes pois seria feita em nome da salvação da humanidade, pode, a partir da proposição cosmopolítica, mobilizar algum tipo de rito de idolatria ou homenagem aos bichos sacrificados que engaje os responsáveis — Stengers (2018) sugere erigir estátuas em sua deferência, Haraway (2022) sugere batizar os remédios produzidos com seus nomes. Unir o *éthos* ao *oikos*, isto é, modificar a teoria ou método em função do meio, forçar os pesquisadores implicados em cada saber articulado a se expor, a “decidir ‘em presença’ daquilo que será eventualmente vítima de sua decisão” (STENGERS, 2018, p. 449), não é outra coisa senão tomar o tempo de narrar cada uma dessas histórias para que elas não sejam simples casos ou estatísticas.

O idiota faz presença, ou, como diria Whitehead, ele coloca um interstício. Não se trata de interrogá-lo: “o que é mais importante?”. “*Ele não sabe.*” Mas sua eficácia não está em desfazer os fundamentos dos saberes, em criar uma noite onde todos os gatos são pardos. Nós sabemos, existem saberes, mas o idiota pede que não nos precipitemos, que não nos sintamos autorizados a nos pensar detentores do significado daquilo que sabemos” (STENGERS, 2018, p. 444).

Embora a filósofa conceda que atores sociais, tais como ela própria, dificilmente se comportam à altura de personagens conceituais, o idiota deleuziano é um impessoal que mobiliza outras formas de narrar o conhecimento. Para narrar encontros no Antropoceno, é preciso efetivamente de *outras formas de narrar* — os saberes, as experiências, as classificações, os nomes, as respostas: formas mais idiotas, quer dizer, hesitantes, e formas mágicas, quer dizer, complicantes, que complicam e coimplicam os saberes ao abandonar o pedestal seguro da Ciência.

Conforme já argumentei anteriormente, a preferência pelos termos “ficcionalização” ou “práticas ficcionais e literárias” advém do intento de extrapolar as fronteiras entre áreas do conhecimento sem, no entanto, equivaler seus compromissos, nem pretender abolir as distinções classificatórias: o envolvimento, o empenho e a responsabilidade de quem escreve ficção — sem mencionar o tipo de pacto estabelecido e reiterado neste ato — são, de fato, bastante distintos dos de quem escreve uma proposição filosófica ou um artigo científico. Podemos adaptar a diferenciação proposta por Hans-Georg Gadamer (2015) entre o tipo de reivindicação de verdade contido em uma obra de arte e o paradigma de verdadeiro ou falso que rege a produção científica; nessa releitura, a responsabilidade *sui generis* da ficção seria uma responsabilidade com uma ordenação específica do sensível, que pode acessar opacidades e ambivalências pouco ou nada

articuláveis para o discurso científico, mesmo quando este se liberta da necessidade de sustentar uma verdade universal. O uso de formas, figuras e dispositivos ficcionais por escritores das ciências enquadra-se, ao meu ver, na reativação do animismo *à la* Stengers (2017), isto é, na proposta de recuperar a *anima* e o corpo no interior das ciências, de articular o contato rizomático entre os ofícios mágicos, que emprestam e tomam emprestado uns aos outros modos de dizer e de fazer.

Se, conforme o refrão que fico a repetir, o Antropoceno demanda urgentemente outras posturas e construções narrativas, isso não implica em uma contaminação pelo relativismo, em uma desobrigação da averiguação e dos pareceres de colegas profissionais, muito pelo contrário. O sentido de reativação está conectado a modos de recuperar a capacidade de honrar toda experiência que nos importa, não como algo que nos pertence exclusivamente e que seria, portanto, a verdade incontestável do eu: *animados*, testemunhamos ou experimentamos um pouco daquilo que não somos, e assim desenraizando esse mesmo eu. Ou seja, as ciências seguem comprometidas com a descrição de um estado de coisas no mundo, porém temporária e situadamente; dito de outra maneira, trata-se, todavia, da descrição de um estado específico de mundo e, em alguns casos, de uma tentativa de preservá-lo, porém tomando-se emprestado à ficção esta libertação da incumbência de obter respostas monolíticas, universais e incontestáveis aos problemas. A ficção, por sua vez, assume ou conjuga *possibilidades* de mundo, presentes, passadas ou futuras: como diz Nodari (2015, p. 82-83), “[a] ficção (a comparação) não designa a falsidade, mas o encontro ontológico entre modos — entre atual e possível, existente e inexistente — em que estes se redefinam reciprocamente”. E, igualmente, em sua prática especulativa, ela pode tomar emprestado às ciências esta função descritiva e conjectural, no sentido de servir como um experimento mental. “A ficção científica não é preditiva; é descritiva”<sup>169</sup>, afirma Ursula Le Guin (1992, p. 151). O medo da propagação de “falsidades”, portanto, em um discurso outrora “verdadeiro” se revela falacioso: tanto o dado real quanto a ficção pertencem a regimes de representação (DELEUZE, 2018), e a experiência real é igualmente capturada por expressividade, seja palavra, conceito, modelo ou estrutura. A constatação de que tudo é capturado não exime, entretanto, o trabalho crítico de demonstrar que algumas imagens-pensamentos, que alguns agenciamentos coletivos de enunciação (DELEUZE e GUATTARI, 1980), operam como máquinas produtoras de violências, de dissociações irresponsáveis entre experiência e discurso. É esse trabalho crítico que direciona à

---

<sup>169</sup> No original: “*Science fiction is not predictive; it is descriptive*”.

hesitação, à busca pelos sentidos latentes da palavra errante. No plural, contra a totalidade de sentido.

### 3. *Life stories*

A narrativa épica das ciências, no plano da ficcionalização, pode muito bem ser denominada *killer story*. Ao menos é o que aventa Ursula Le Guin (2021b) em *A teoria da bolsa de ficção*: trata-se de um relato composto essencialmente de grandes heróis com grandes feitos, tipo matar o monstro, domar a besta, salvar a donzela. Odisseu, creio eu, é tido como um dos primeiros exemplos na literatura clássica desta vitória da técnica e do ardid, da racionalidade exclusivamente humana, sobre o universo bárbaro das criaturas monstruosas e animais que, despidas de juízo, contam apenas com a sua força sobrenatural, ou com poderes igualmente mágicos. Vale lembrar as análises feministas que apontam para a associação entre os feitos épicos do sujeito do mito e um imaginário de domesticação do feminino: a constituição do protagonista, inevitavelmente masculino, em herói dá-se no triunfo sobre entidades que, no mais das vezes (e sobretudo na *Odisseia*), adquirem personificações morfológicas femininas, tais como Circe, Hidra, Cila, Calypso, Caríbdis e as Górgonas. Ou seja, para que surja um novo arbítrio da justiça — no caso, o do poder da *pólis*, progênie da civilização ocidental, que Odisseu funda ao voltar à cama de Penélope e lá sedimentar as suas raízes —, é preciso superar o macrocosmo mágico, o regime pré-político por onde vagam livres as bruxas, sereias, fúrias, harpias. A origem fundamentada da *killer story* ou da narrativa épica, de acordo com Le Guin (2021b), está na hipótese que concedeu primazia aos caçadores e às armas na história da arqueologia: homens caçam e mulheres colhem, e é porque homens caçaram que as sociedades se desenvolveram ao ponto de criar ferramentas mais e mais intrincadas. É, portanto, uma narrativa que faz do assassinato do outro — seja do seu corpo literal ou do seu corpo social, de seu modo de vida, seu ecossistema, sua comunidade ou prole — a condição para a salvação de um grupo de indivíduos que representam “a humanidade”, para a emergência da civilização ou para a manutenção desta. A hipótese arqueológica que presta atenção à função primordial dos sujeitos coletores no paleolítico e no neolítico, função associada sobretudo às mulheres, é a que interessa a Le Guin (2021b): a teoria da ficção é, para ela, uma

*teoria da bolsa* nos moldes da proposição de Elizabeth Fisher, segundo a qual o primeiro dispositivo cultural teria sido não uma arma, mas um recipiente. As ferramentas mais basilares, assim, seriam bolsas, sacos e sacolas, permitindo a coleta e a preservação de troncos, sementes, artefatos, frutos e experiências. A autora trabalha essa forma de contar histórias que se orienta pelo receptáculo, pelo apanhar e passar adiante, cuidando do que herdamos para deixar um legado. A *life story*, portanto, ao contrário da *killer story*, é uma ficção que guarda mas não coloniza; é uma maneira não imperialista de organizar o pensamento, que não se orienta pela linearidade da flecha ou da bala, do progresso e da evolução às custas da destruição do outro. Ela fortalece o juntar, o colher e o aproximar como ações de produção de conhecimento, memória e vida em conjunto, possibilitando a emergência de outras formas de narrar o encaminhamento de uma experiência epistemológica, para além da teleologia.<sup>170</sup>

“Um livro guarda palavras. Palavras guardam coisas. Carregam sentidos. Um romance é um patuá guardando coisas numa relação particular e poderosa umas com as outras e conosco” (LE GUIN, 2021b, p. 22). A imagem do romance como um talismã ou um pacote de remédios liga-se à arte prática da atenção ensinada pelas bruxas, a qual também ecoa a figura da cama de gato de Donna Haraway (2016b), as *string figures* que passam de mão em mão, produzindo novas imagens a cada interação e exigindo cuidado nessa passagem: nada está conectado a tudo, mas tudo está conectado a algo. A teoria da bolsa da ficção não é apenas uma outra forma de pensar a narrativa; é, igualmente, outra forma de pensar o significado de ser humano, as atividades motrizes da humanidade. O coletar evoca a colaboração e o oportunismo, pois coletamos aquilo que é comível, proveitoso, bonito, instigante; colocamo-los em uma sacola ou cesto — ou em uma casca ou folha enrolada, ou no bolso, no que for — e levamo-los para um espaço seguro ou para casa. E a casa não é outra coisa senão um recipiente ela mesma, uma grande bolsa para pessoas (LE GUIN, 2021b), onde elas podem compartilhar suas colheitas. Esse é um modo de habitar e se relacionar com o mundo diferente daquele narrado nas histórias de caçadores e guerreiros, em que a força física e a astúcia científica são empregadas com o intuito de capturar através da morte ou do aprisionamento. Na bolsa, guardamos o que nos toca e nos anima no fluxo constante da imanência,

---

<sup>170</sup> Donna Haraway, por exemplo, ao escrever *O manifesto das espécies companheiras* (2021), empreende um estudo sobre animalidade, trabalho e parentesco interespecie a partir do acúmulo de histórias de cachorros e outros bichos, segundo uma lógica diferente da que comumente orienta os estudos da etologia. Mais do que uma tese a ser provada, é um sentimento que é mobilizado no encontro com os textos, à medida que novas sugestões são feitas quanto aos sentidos de treinar, cuidar de e viver com os animais.



aquilo que catalisa uma forma de pensar e sentir que não impõe uma decisão tomada por preconceções, mas nos mantém abertos a possibilidades indecidíveis. Pode-se fazer várias coisas novas com aquilo que se coletou: usufruir, trocar, dar de presente a alguém, guardar para o inverno, abrigar em um lugar sagrado; pode-se fazer a mesma coisa sempre ou, no dia seguinte, fazer outra totalmente diversa, conforme as situações nos convocam. Le Guin (2021b) afirma ser capaz de se identificar com esse modo de ser humano e de fazer mundo, ao passo que a humanidade construída nas narrativas épicas, que civilizam através da luta, da guerra, do assassinato, da destruição e da dominação, não lhe diz muita coisa.

Também Isabelle Stengers (2017; 2018), em sua proposta de pensar práticas científicas através do diálogo com outros ofícios mágicos e em sua proposição cosmopolítica, procura escapar da narrativa épica que defende o território da Humanosfera, construir linhas de fuga que desfaçam qualquer totalidade de sentido do “humano”. O elemento mágico, nesse caso, participa ativamente na divisa de outros agenciamentos da palavra, utilizada entre tensões e torções; em variações reativadas pela arte da atenção imanente — não enquanto signo alegórico vazio, um conceito eficaz por sua plasticidade, mas enquanto referência a um estranhamento incômodo, a um passado dolorido que se faz estrangeiro no presente, esta “experiência desconfortável” que rememora as discontinuidades e dissensos suprimidos em prol de uma higienização dos saberes.

Para as bruxas, nomear-se bruxas e definir a sua arte por essa palavra, “magia”, já são atos “mágicos”, que criam uma experiência desconfortável para todos aqueles que vivem em um mundo onde supostamente a página foi definitivamente virada, com a erradicação de tudo que foi desqualificado, menosprezado, destruído, enquanto triunfava o ideal de uma racionalidade pública, de um homem idealmente mestre de suas razões, logo acompanhado da trivialidade da psicologia dita científica com suas pretensões de identificar aquilo a que as razões humanas obedecem. Ousar nomear de “magia” a arte de suscitar os acontecimentos nos quais está em jogo um “tornar-se capaz” é aceitar que se deixe ecoar em nós um grito que pode lembrar aquele de Cromwell: o que fizemos, o que continuamos fazendo quando utilizamos palavras que nos fazem os herdeiros daqueles que erradicaram as bruxas. (STENGERS, 2018, p. 458).

Se podemos falar em eficácia, seria apenas no sentido sugerido pelo idiota deleuziano, ou seja, do vacilo e do gaguejo, de uma catálise em um regime que permite àquilo que importa tornar-se causa de pensamento e de sentimento — e que proíbe qualquer racionalização de um “mais importante” imposto sem dúvida ou constrangimento. A “arte dos químicos”, que Stengers (2018, p. 456) evoca na sua busca por modelos de emergência sem transcendência — modelos de pensar a imanência da vida, pensar o que se é chamado a fazer sem, no entanto, apelar para respostas

únicas e universais, antes levando em conta as experiências de todos os envolvidos nas questões a serem tratadas —, entra em contato rizomático com a arte das bruxas, criando circunstâncias de manutenção, de manipulação alquimista, de quem está disposto a “dobrar” as coisas: “Fora da oposição entre submissão e liberdade, um pensamento centrado na eficácia (STENGERS, 2018, p. 456). Esse contato rizomático se estende às práticas ficcionais, às *life stories* de Le Guin (2021b), conjuradas por uma escrita animista, de contorcionismo e de abertura ao indecidível e indefinível, que pode sustentar a coleta, o compartilhamento e a costura de narrativas: a política, assim como o fazer literário, é apresentada como artifício, ao invés de um direito concedido exclusivamente aos seres humanos pela linguagem. A dimensão do artifício, no sentido de um tipo de arte posta em prática, confere primazia à ordem presente do *acontecimento*; é *hic et nunc* que as coisas adquirem sentido, inclusive a premissa de uma emancipação universal. A contação de histórias, porque tem tempo e condição para tanto, costuma trazer o “sussuro do idiota”, o que foi esquecido e ignorado, o que é “capaz de importar” sem ser imposto (STENGERS, 2018, p. 457). São os ofícios mágicos, afinal: os ofícios habilitados a experimentar com as coisas que importam e questioná-las, pondo-as em relações aptas a ativar o pensamento e o sentimento, catalisar regimes de pensamento que não transcendam à situação dada, a realidade do que nos anima, mas que saibam conviver com o incerto, com o desconforme e o transformado, com o heterogêneo. Se o químico sempre lida com a catálise sem saber se o resultado será o esperado, a escritora carrega um saco cheio de coisas que vai conectando com outras, criando histórias sem términos, apenas recomeços, isto é, cujos sentidos latentes escapam à constrição do livro e são reativados a cada abertura. Ambas, ciências e ficcionalização, especulam sobre a significação e os desdobramentos do que fazem, e se fazem especulando sobre qual o melhor passo a seguir.

Do que eu falo quando falo em especulação? Palavrinha em voga, assim como o Antropoceno que abriu este trabalho, a especulação possui sua própria virada, à semelhança da ontologia e da metafísica: a “virada especulativa”<sup>171</sup> diz respeito a uma proposta filosófica de desafiar as premissas idealistas da filosofia moderna. Além disso, produções como as de Stengers, Despret e Haraway clamam por uma prática mais especulativa nas ciências e, na mesma estrada, nomes como Mariana Enriquez, Octavia Butler, Nnedi Okorafor e Hayao Miyazaki atestam a inauguração de uma nova era da ficção especulativa, mais preocupada com as tramas de interação

---

<sup>171</sup> Ver a esse respeito: BRYANT, Levi *et alii*. (Eds.) *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*. Melbourne: Re. Press, 2011.

e convivência no interior dos coletivos, de um futuro que já se faz presente por sua urgência (ou de um presente que é contaminado pela falta de futuro) do que com conjecturas de um fascínio tecnológico. A especulação relaciona-se intimamente com uma *imaginação cautelosa*. Para superar o que chamou de “bifurcação da natureza”, fruto do desenvolvimento das ciências modernas, Whitehead (1994, p. 93) elaborou seu próprio método especulativo, em que o jogo livre da imaginação deveria ser controlado pelos requerimentos da coerência e da lógica. Ele compara esse procedimento ao movimento de um aeroplano, que começa no chão, na observação particular, voa rumo ao ar rarefeito da generalização imaginativa e retorna ao pouso, para então ser objeto de uma observação renovada, acurada pela interpretação racional. Assim, a “racionalização imaginativa”<sup>172</sup> (WHITEHEAD, 1985, p. 5) confere importância ao papel do pensamento criativo para resolver aquelas diferenças que a observação direta por si só não consegue, podendo lançar luz sobre os elementos consistentes e persistentes na experiência através da comparação com o que, na imaginação, é inconsistente com eles. Além disso, seu sucesso deve ser medido pela possibilidade de se aplicar seus resultados a áreas distantes do *locus* de onde se originou.

Nessa definição do método especulativo de Whitehead, já é possível apreender o caráter heterogêneo que a investigação científica pode assumir, além da importância conferida à imaginação enquanto capacidade de extrapolar as dificuldades da observação direta. Esse pequeno voo imaginativo é uma espécie de olhar abrangente, que não deve, no entanto, ser confundido com aquele olhar do sujeito transcendental, descolado do mundo, cujas produções são as generalizações e respostas absolutas que pautam o discurso científico tradicional. A especulação, então, implica uma capacidade de conectar os dados da experiência para além do que é apreendido diretamente. Podemos pensar, com Whitehead (1985) e Stengers (2017), que o método especulativo pede por um animismo, pois requer que nossa relação com aquilo que nos toca e nos afeta, com as forças transformadoras, seja sempre aberta aos agenciamentos que provocam “transformações metamórficas em nossa capacidade de afetar e sermos afetados — e também de sentir, pensar e imaginar” (STENGERS, 2017, p. 15). Entender a escrita como um ofício mágico, tal qual as ciências, significa aproximá-la daquilo que as bruxas nos desafiam a aceitar: a possibilidade de abandonar os critérios que o pensamento dominante da narrativa épica da razão crítica reforça e que julgam transcender os agenciamentos. Qualquer ofício deve ter, como parte constituinte, aquilo

---

<sup>172</sup> No original: “*imaginative rationalization*”.

que as bruxas cultivam: “uma arte da atenção imanente, uma arte empírica que investiga o que é bom ou nocivo” (STENGERS, 2017, p. 12). Estas atenção imanente e arte pragmática podem ser pensadas em conjunto com as práticas de cuidado e interesse mútuo que Vinciane Despret (2021) procura fazer proliferar nos estudos e trabalhos com bichos; elas evocam a grande pergunta do interesse — “o que lhe interessa?” —, bem como a leitura adequada do meio, do modo como um laboratório ou um campo de observação ordenam a experiência sensível da produção científica. Não se pretende, aqui, abandonar a medida do bom e do justo, mas a pretensão de sabê-la *a priori*. Para Despret (2021), *boas hipóteses*, tanto sobre os animais quanto sobre outros viventes e não-viventes, justamente por irem contra o reducionismo ontológico dos seres e dos diversos modos de habitar a terra, encontrarão maneiras de permitir a postulação de hipóteses ainda melhores. Essa perspectiva remete igualmente à teoria da bolsa da ficção de Le Guin (2021b), em que se recolhe justamente aquilo que nos toca, que nos chama, que nos interessa e que pode interessar a outros.

Então, quando passei a escrever romances de ficção científica, o fiz carregando comigo este enorme saco pesado de coisas, minha bolsa cheia de chorões e desastrados, e pequenos grãos menores que uma semente de mostarda, e redes intrincadamente tecidas que, quando laboriosamente desatadas, revelam conter uma pedrinha azul, um cronômetro funcionando imperturbavelmente, contando o tempo de outro mundo, e o crânio de um rato; cheio de começos sem fim, de iniciações, de perdas, de transformações e traduções, e muito mais artimanhas do que conflitos, muito menos triunfos do que armadilhas e delírios. (LE GUIN, 2021b, p. 23).

Os personagens, vivências, objetos, pessoas, comidas e situações que ela carrega nessa bolsa podem ser entendidos como agenciamentos transformadores da sua experiência de mundo; são forças metamórficas que a animam e que ela coloca nesse recipiente para que se choquem em relações urdidas em outras terraformações, isto é, na informação de outros mundos. Paralelamente, *O que diriam os animais?* é como uma grande bolsa que Despret (2021) compartilha conosco, onde ela guardou e retrabalhou, sem ordenação hierárquica — posto que, relembro, o livro pode ser lido em qualquer sentido —, histórias significativas de encontros, atividades, projetos e pesquisas com bichos, as quais lhe comunicam formas mais interessantes de narrar as zonas entre-dois-mundos que se estabelecem nessas trocas.

De maneira geral, a questão especulativa é de suma importância para a escrita de Le Guin. Na introdução ao seu romance *The Left Hand of Darkness*, ela defende explicitamente a ideia de que a ficção científica não é uma tentativa de prever o futuro, e a “extrapolação”, embora seja um

de seus elementos, não é sua essência. Ela propõe que seu livro seja visto como um “pensamento-experimento”,<sup>173</sup> no qual a complexidade moral própria do romance moderno não precisa ser sacrificada e “[...] pensamento e intuição podem se mover livremente dentro dos limites colocados pelos termos do experimento” (LE GUIN, 1992, p. 151).<sup>174</sup> Ademais, a escritora enxerga a arte como um espaço, um suporte ou uma prática do qual se pode solicitar — ou demandar, no sentido de perguntar por, mas jamais no de exigir — *esperança*. Da ciência, ao contrário, não se poderia pedir por isso, pois as afirmações científicas seriam subprodutos da sua verdadeira finalidade: aproximar-se da imitação mais perfeita do natural, atingir a objetividade completa. Há uma liberdade artística a ser concedida nessa obsessão, uma vez que, enquanto a ciência prossegue rumo ao inevitável, ela deixa a arte mais livre em seu domínio da subjetividade, “[...] onde ela pode jogar, de seu próprio modo, e, se tiver coragem, com a natureza e com a própria ciência, nossa natureza substituta” (LE GUIN, 1992, p. 115).<sup>175</sup> Essa ciência da qual nos fala Le Guin é a Ciência em maiúscula de Latour (1994), dominada pelo discurso da narrativa épica do progresso imparável criticado por Stengers (2012; 2015), que não aceita qualquer sugestão de retrocesso e que se esforçou para apagar as outras práticas especulativas, consideradas meras crenças ou superstições. Talvez o que Stengers busque em seus escritos e com suas ideias de reativar ou recuperar práticas que desmontem o edifício científico construído a partir da modernidade (ou, poderíamos dizer, que derrube a árvore do conhecimento para deixar crescer em seu lugar o rizoma) seja justamente que as ciências possam também dar alguma esperança. Não a esperança da utilidade, porém — da Verdade nua e crua, do ideal da saúde plena ou do “bom mundo comum” —, senão daquilo que é “bom para pensar” (STENGERS, 2018, p. 446), que dá chance à desaceleração; a esperança das artes de atenção, que fazem presença sem a proteção de um invólucro tecnicista e higienizante. A experimentação, enquanto prática de ofício mágico que entra em contato com as experiências que animam o cientista e o incitam, sem ter medo do interminável ou do imponderável, a *experimentar* a vida, importa nesse sentido. Para honrar os compromissos de viver em um mundo perigoso, as ciências precisariam também entrar no jogo; “jogar a seu modo”, é claro, mas, corajosamente, *com* outros saberes.

---

<sup>173</sup> No original: “*thought-experiment*”.

<sup>174</sup> No original: “[...] *thought and intuition can move freely within bounds set only by the terms of the experiment.*”

<sup>175</sup> No original: “[...] *where it can play, in its own way, and if it has the courage, with nature, and with science itself, our surrogate nature*”.

Quando as ciências entram no jogo, talvez aconteça algo como *Autobiografia de um polvo*, último livro de Vinciane Despret (2022). Misturando referências e pessoas reais com algumas inventadas, ele consiste em três narrativas de antecipação sucedidas em um mundo no qual a etologia theoroantropomórfica, a theroarquitetura e a therolinguística existem como disciplinas científicas estabelecidas. “Narrativa de antecipação” (no original, “*récit d’anticipation*”) é, com efeito, uma nomenclatura francófona, não muito encontrada no Brasil e creio que nem mesmo nos EUA; ela diz respeito a uma modalidade de realismo especulativo que pretende prever um estado de mundo próximo, ou ao menos fornecer elaborações estéticas sobre tal previsão. E é precisamente pela interlocução interposta de vozes que já existem e vozes que “ganharam existência” (DESPRET, 2022, p. 148) que o livro consiste em um exercício de retirada da therolinguística do campo da utopia: o estudo e a tradução de produções simbólicas animais é possível inclusive porque *já há* histórias sobre pessoas que cooperam artisticamente com outras espécies, que entendem as suas expressões como uma estilística da vida passível de ser, de alguma forma, interpretada. Um exemplo é o trabalho do artista argentino Tomás Saraceno, evocado, embora não nominalmente, por Despret (2022) na primeira história do livro, “A investigação dos *tinnitus* ou as cantoras silenciosas”: entre as peças da sua exposição *On Air* estavam 76 teias de aranhas de espécies diferentes, além de captações sonoras das vibrações emitidas pelos fios, produzindo sinfonias musicais.<sup>176</sup> Da mesma forma, a pesquisa da física e engenheira mecânica Patricia Yang, “Por que os vombates fazem cocô em forma de cubo?”<sup>177</sup>, é mencionada (desta vez por nome) no segundo texto, como sendo uma das precursoras do interesse por esses marsupiais e seu hábito de construir muros com suas fezes cúbicas — hábito que, vale dizer, desaparece quando em cativeiro.

Em “A cosmologia fecal entre os vombates comuns (*Vombatus ursinus*) e os vombates-de-nariz-peludo-do-sul (*Lasiorhinus latifrons*)”, um discurso da presidente da Associação de Theroarquitetura sobre as pesquisas transdisciplinares que estudaram a poética formal desses animais — o qual figura como capítulo inicial de um livro em comemoração aos 50 anos da mesma

---

<sup>176</sup> Tive o prazer de visitar essa exposição em novembro de 2018 no Palais de Tokyo, em Paris. A seguinte matéria da Radio France oferece uma descrição resumida desse trabalho e do projeto artístico e ativista de Saraceno em geral: <https://www.radiofrance.fr/francemusique/tomas-saraceno-et-ses-araignees-prennent-possession-du-palais-de-tokyo-7127048>.

<sup>177</sup> Aqui, um resumo da sua pesquisa, que, inclusive, levou o Prêmio IgNobel de física (destinado aos trabalhos mais esdrúxulas apresentados ao longo do ano) apesar de ter contribuído para o desenvolvimento, na indústria mecânica, de métodos inventivos para fabricar objetos cúbicos de menor custo e em maior escala: <https://www.nationalgeographicbrasil.com/animais/2018/11/vombate-marsupial-australia-coco-fezes-excremento-cubo-formato-estranho>.

Associação — é entrecortado pelas intervenções da autora da dita obra, Vanessa Dittmar (ou V.D.), que vão desde acréscimos a questionamentos e ratificações sobre o pronunciamento. Entre elas está a menção às contribuições de Yang, bem como ao ensaio do teólogo James Harrod, no qual ele argumenta que chimpanzés, que têm o hábito metalinguístico de descontextualizar sinais habituais de comunicação, usando-os para brincadeiras ou espetáculos, possuem a noção do sagrado e expressam fascínio e respeito diante de acontecimentos que lhes parecem extraordinários, tipo o pôr-do-sol.<sup>178</sup> De acordo com este último, “o cativeiro fragmenta a integridade cultural dos rituais” (apud DESPRET, 2022, p. 72); assim, o interesse pela fisiologia vombate, pelas explicações estritamente biológicas ou mecânicas quanto às fezes cúbicas em liberdade e não cúbicas em cativeiro (p.e., as primeiras, produzidas em ambiente árido, perderiam seu teor de umidade, daí a solidificação), revela, para ambas as narradoras do texto (V.D. e Deborah Oldtim, a presidente da Associação), uma simplificação do modo de vida vombate. Pois se suas fezes, que eles têm o costume de agrupar em muros, assinalam seu território, constituem um monumento de transmissão cultural e *dirigem-se a alguém* — isto é, necessitam de uma interlocução que lhes dê sentido, dizem coisas que não carecem de ser ditas em um contexto de isolamento —, então elas podem ser relidas como sendo *portadoras de significado*, narrativas digestivas elaboradas em “caracteres feromônicos” (DESPRET, 2022, p. 58) de valor semiótico. A compreensão neodarwinista do marcador territorial como marcador de posse — associada, conforme já mencionei, ao fortalecimento da ideologia neoliberal — induz a uma leitura menos heurísticamente rica dos muros fecais.

Os theroarquitectos do conto, ao contrário, ao privilegiarem a “pulsão criadora” (DESPRET, 2022, p. 55) dessas construções, as cadeias que as colocam em relações interdependentes de responsabilidade eco-ontológica com outros seres, puderam traduzir uma poética polifônica (e arquitetural) que revelava um projeto de vida, uma espécie de *platô* vertical onde as histórias dos vombates eram escritas. “Escrever”, portanto, adquire aqui um significado semelhante a “inscrever”: as existências, ao se prenderem mutuamente, escrevem-se e inscrevem-se umas nas outras — às vezes por coação, às vezes por vontade.

Todos contam, no passado, no presente e no futuro, uns aos outros e uns *sobre* os outros. Logo, cada narrativa constitui uma proposição, uma aposta sobre o futuro, uma isca para a existência, quiçá para as metamorfoses. Assim funciona também a narrativa do líquen,

---

<sup>178</sup> Disponível em: [https://www.academia.edu/7244579/The\\_Case\\_for\\_Chimpanzee\\_Religion\\_2014\\_](https://www.academia.edu/7244579/The_Case_for_Chimpanzee_Religion_2014_).

que carrega a narrativa do projeto da alga, e da alga carregando a narrativa do líquen e que vai interpretar essa narrativa, que poderá modificá-la, para obrigá-la a inventar outras histórias mais. E então poderemos dizer de cada ser [...] que ele é entremeado de narrativas de coevoluções passadas, projetadas na trama narrativa multiespecífica de coevoluções futuras. Indefectíveis pulsões criadoras. (DESPRET, 2022, p. 57).

O elemento especulativo da cosmologia vombate residiria, assim, nessa exploração da sua “vida íntima” (num trocadilho intencional) como objeto de uma criação coletiva que é endereçada a outros, chamando-os para especular sobre seus significados, convidando-os, igualmente, a interferir, a propor novas narrativas. Em situação de crise climática e de perda de refúgios (faz-se referência no texto, aliás, aos incêndios florestais sem precedentes que assolaram a Austrália no fim de 2019 e início de 2020), as configurações dos muros fecais dos vombates — seu alargamento ou diminuição; sua aparição em novos territórios; sua aparição, inclusive, em territórios doravante compartilhados etc. — de fato assinalam especulações sobre o mundo por vir, o *seu* mundo por vir. *Ver na adaptação evolutiva um gesto de criação.*

O trabalho de Vinciane Despret (2022) insere-se na tradição ensaística do entre-gêneros, cooptando certas técnicas da ficção para especular sobre o potencial das realizações científicas quando estas se implicam no mundo, para além de explicá-lo. Não à toa, portanto, a narrativa que dá nome à obra conversa diretamente com o capítulo final de *Staying with the Trouble*, de Donna Haraway (2016b), no qual ela nos apresenta uma comunidade de crianças compostas, quer dizer, filhas do composto e da composição: as Camille, seres em simbiose com as borboletas-monarca e responsáveis, geração após geração, pela continuidade (*ongoingness*) desses insetos em extinção. À moda intertextual ensaística (assim como Jean-Christophe Bailly havia nomeado a interlocução com Ponge já no título de *Le parti pris des animaux*), Despret responde às Camilles de Haraway com seus Ulisses. Essas “sim-crianças” possuem uma conexão simbiótica com os polvos, embora a maioria não os tenha sequer visto; assim como as borboletas-monarca, eles desapareceram há muito dos lugares de interação com humanos. A alteridade dos Ulisses — que são ao mesmo tempo “outro” para o resto da população local e para si mesmos, posto que era “com os polvos, e para eles, que cada sim-criança se tornava si mesma, isto é, outra” (DESPRET, 2022, p. 124) — sobrevive através dos aprendizados passados de geração em geração, os quais resistem com dificuldade à assimilação à língua e à identidade nacionais. Os Ulisses, ontologicamente atravessados pela maneira de ser dos polvos, possuem “braços fantasmas”, os quais por vezes sentem e até manipulam; e suas peles podem, dependendo do seu humor, trocar de cor, à



semelhança das habilidades cromáticas dos octópodes. Além disso, comunicam-se em uma língua própria, que, espelhando o sistema neuronal distribuído dos polvos, manifesta-se nos seus diversos membros, e não só na cabeça; esses bichos, afinal, pensam com o corpo todo. A sim-língua dos Ulisses, na qual não há sujeito pleno, é um tanto deleuziana: “o sujeito é apenas o destinatário passageiro de um verbo que o agarra. Todo sujeito encontra-se em devir, não dentro de seu próprio agir, mas em uma multiplicidade de ações que o transbordam” (DESPRET, 2022, p. 107). De fato, as descrições de movimento não designam as vontades de um “eu”, ao modo do tradicional “eu vou ali”, mas sim a sua captura: diz-se “*pod.êê*” (DESPRET, 2022, p. 108), “minhas duas pernas me levam ali”, como quem diz “minhas duas pernas são chamadas, incitadas a ir ali”. Esse exercício de morfologia elaborado por Despret (2022) nos lembra de que uma língua é sempre carregada — de memória, de interesse, de *parti pris* — e conjuga as possibilidades (ou não) de nomear um tipo de relação com o mundo<sup>179</sup>.

O texto identificado como sendo a autobiografia de um polvo é a tradução de um jato de tinta em onze fragmentos, que parecem, a julgar pelos diferentes traços empregados, indicar uma tríade de vozes, por vezes contraditórias, dentro de um mesmo corpo. Outrora interpretado enquanto mera técnica de camuflagem, o jato de tinta é lido, aqui, sob a ótica da expressividade: nosso conhecido Baptiste Morizot, “um precursor” do campo da therolinguística “apaixonado pela arte do rastreamento, isto é, pela arte de ler os rastros deixados deliberadamente pelos animais” (DESPRET, 2022, p. 85), é chamado em campo para reforçar esta dimensão significativa dos jorros lançados, os quais permanecem em suspensão na água por bastante tempo e poderiam, em função disso, anunciar algo dito, ou mesmo escrito, pelos polvos. “Deixar rastros”, portanto, adquire um significado semelhante a “transmitir um relato”: as técnicas de camuflagem do polvo, a luz que ele sabe captar e reter no corpo, modificando suas qualidades cromáticas, e a tinta que expele, confundindo seus predadores, tornam-se os meios criativos pelos quais ele narra sua relação com o mundo, virando “outro” (indistinto do ambiente) para deixar de ser “si próprio” (perceptível). *Devir-imperceptível* (DELEUZE E GUATTARI, 1980). O jogo de aparências é uma questão fundamental, pois revela a presença de uma potência subversiva e de uma relação metalinguística

---

<sup>179</sup> A fluidez de gênero, por exemplo, representa um desafio aos entraves gramaticais das línguas latinas, que se encontram amarradas por sua exigência morfológica de classificar todos os objetos, inclusive os inanimados, como sendo ou masculinos, ou femininos. Similarmente, podemos nos perguntar que tipos de relação com o mundo seriam narráveis e postos em prática por uma língua que não contasse com o binarismo que separa as categorias de sujeito e objeto, não se estruturasse a partir da divisão entre voz ativa e voz passiva...

para com a própria realidade: o modo da ficção é precisamente o do “como-se” que encontramos nas brincadeiras animais, conforme vimos com Massumi (2017). Essa “objetivação de si” (NODARI, 2015, p. 80) não é outra coisa senão a capacidade de se ver simultaneamente enquanto sujeito e objeto, sujeito-para-si e objeto-para-outro, ou “eu-próprio e mim-outro” (NODARI, 2015, p. 75). Os cachorros rolam uns sobre os outros “como se” estivessem brigando, os chimpanzés fazem a higiene de pedras “como se” estas fossem pequenos filhotes, e os polvos tingem-se de amarelo “como se” fossem um caranguejo. Origem lúdica das formas literárias. Esses comportamentos

[...] emprestam agora sua forma ao novo acontecimento constituído pela brincadeira — esses gestos se tornam formais, pura forma, adquirem um novo significado, um novo valor, da ordem do “como se”, da arte e da graça do “faz de conta” [...]. Estamos ainda no reino do artifício, mas onde o “faz de conta” prevalece sobre a “falsa aparência”. E o artifício aqui é total, afeta tanto aquele que o executa — cujo corpo adere completamente a esse tornar-se “outro” — quanto aquele a quem o artifício é dirigido [...]. No jogo, tudo está a serviço da fabulação: o que era gesto de ameaça se torna convite; a perseguição, [...] incitação; o grunhido, expressão de alegria [...]. Alegres subversões. (DESPRET, 2022, p. 93).

“Autobiografia de um polvo ou a comunidade dos Ulisses”, o último conto do livro, é narrado através da correspondência de Sarah Buono para Christina Ventin, pesquisadora da Associação de Therolinguística que assina uma breve introdução. Sarah, encarregada de fazer a tradução dos onze fragmentos encontrados — ou, melhor dizendo, encarregada de fazer a “experimentação sobre os significados” (DESPRET, 2022, p. 103), segundo o fraseado dos residentes —, deve realizar seu trabalho *in loco*, na companhia das sim-crianças de uma das duas comunidades de Ulisses, localizada em Nápoles, na Itália. O “seu” Ulisses, conforme ela se refere ao menino de 15 anos que a acompanha, vocaliza o temor generalizado do grupo: o de que um possível retorno dos polvos, já testemunhado na comunidade do Japão, não seja o evento simples e feliz que todos esperam, mas sim um custoso, e talvez impossível, trabalho de readaptação e reconstrução de confiança, posto que “não sabemos *quem* vai voltar para nós” (DESPRET, 2022, p. 129). Com efeito, os polvos ressurgem também em Nápoles, onde se revelam, conforme havia previsto o menino, *diferentes*:

Esses polvos não se comportavam como aqueles que os antigos haviam conhecido. Manifestaram uma violência extraordinária uns contra os outros. Lançavam pedras, conchas vazias, cuspiam nuvens negras com formas assustadoras. Sua pele exibia um

cinza muito escuro, indiscutivelmente a cor da raiva e da agressão entre os polvos. Em momento algum a pele daqueles animais apresentava as ondas cromáticas claras, às vezes salpicadas, sempre mutáveis, que acompanham as suas mais sutis emoções e a infinita variedade de suas interações com a luz que incide sobre tudo que os cerca. Nenhuma tagarelice cromática, nenhuma conversação, somente uma raiva inacreditável” (DESPRET, 2022, p. 129).

Finalmente, a tradução elaborada por Sarah e seu Ulisses dos onze fragmentos advém desse contato com os retornados, e a hipótese por eles aventada é a de que não se trata apenas de um texto polifônico, no qual diversas vidas, reunidas em uma, formulam clamores e lamentos às vezes discordantes, mas também de um *memento*, de um texto autodirigido: o polvo fala consigo mesmo, quer dizer, para a forma de seu eu-futuro, esta que irá retornar. “Lembre-se/me” (DESPRET, 2022, p. 130). O *retorno* é importante, pois a conclusão à qual chegam Sarah e Ulisses é a de que os polvos efetivamente acreditam na reencarnação: um dos fragmentos, no qual se lê “Encontrar a saída. Retornar sempre pelo mesmo caminho” (DESPRET, 2022, p. 130), indicaria que a morte corporal não significa o desaparecimento; este se daria, isto sim, pela reencarnação em outra forma de vida que não a do polvo. Tal sentimento seria expresso pelos fragmentos nove e onze: “Sem saída. Tornar-se marisco ou peixe. Memórias em águas vivas” e “Falar sem luz é violência. Falar sem tinta é violência. A língua dos sem corpos é carregada de venenos. O polvo sem luz é ptocópodo para o polvo” (DESPRET, 2022, p. 130). Sendo o ptocópodo nada menos do que o ser humano, o predador mais temível dos polvos, essa última frase constitui uma espécie de versão octópode da canônica frase hobbesiana “o homem é o lobo do homem”. (Esta talvez pudesse ser atualizada para “o homem é o homem do homem, e de todas as outras espécies também”.) Assim, o polvo desvia a orientação dos rastros, que passam a ser destinados não à alteridade como um todo, ao “Outro”, mas sim à sua própria, possivelmente atormentada pelas tragédias da extinção e incapaz de reativar as alegrias de uma vida pregressa.

O que eu gostaria de destacar a respeito desse texto magistral de Vinciane Despret é a forma como a análise crítica da autobiografia do polvo, sobretudo no que tange ao desenvolvimento da hipótese da reencarnação a partir do contato dos personagens com os retornados, propõe engendrar uma resposta para um enigma que há muito intriga biólogos marinhos, estudiosos, mergulhadores e tratadores: o da imensa inteligência dos polvos, apesar de sua vida tão curta. Despret (2022), portanto, elabora uma ficção especulativa para dar conta da complexidade estética e cosmológica, e não apenas biológica, desses bichos; ela formula uma *life story* em que o elemento criativo vem dar vazão a um sentimento de importância, de um “algo a mais importa” ao qual se quer *atentar*.

As discussões científicas sobre as especificidades etológicas dos polvos não estão suprimidas em prol de uma realidade fantástica, na qual eles seriam “feitos falar” ao modo mimético da encarnação antropomórfica; ao contrário, elas costuram os acontecimentos, conferindo sentido às pistas deixadas por esses seres e às suas formas características de se comunicar e de produzir poética. Ainda que não estejamos sempre *ficcionalizando*, estamos, no entanto, constantemente *fabulando*: o fabular está, ele também, a serviço do fazer científico, dado que é a fabulação que sustenta uma verdade, a qual pode ser revista ou revisitada por outras fabulações. A defesa de Despret (2022) é por verdades parciais, que confessem sua posição implicada e imbricada no mundo e que hesitem diante da vontade sistemática de categorização; diante das posições conhecidas, distintas e dialeticamente determinantes; diante das certezas que gostaríamos de confirmar. Assim que o elemento ficcional em *Autobiografia de um polvo* não tanto reivindica o reino do falso quanto oportuniza “o entrecruzamento crítico entre verdade e falsidade, essa tensão íntima e decisiva” (SAER apud NODARI, 2015, p. 80). Ou talvez o reivindique, sim, se por “falso” entendermos a potência de que falava Deleuze (2018): um modo diferente de fazer com o real, isto é, de desorganizá-lo, de abandonar a forma orgânica, coerente, coesa, linear, e experimentar afetos, temporalidades e intensidades para além da mera funcionalidade.

Poderíamos dizer, ainda, que *Autobiografia de um polvo* “falseia” o que um livro deveria ser, tornando-o *outra coisa*: como um Corpo sem Órgãos, o livro não “serve” nem ao didatismo científico, nem à instituição literária, sendo ele próprio uma espécie de agenciamento híbrido de uma pluralidade de modos de narrar a existência. Nesse sentido, as discussões científicas apresentadas<sup>180</sup> não se guiam pelo “valor de verdade”, senão pelo “valor de criação” ou até de “interesse”. Do mesmo modo, os dispositivos literários empreendidos, as sensibilidades e personagens inventados, não estão a serviço da descrição de um recorte do real, não “representam” uma categoria de sujeitos nem falam em nome daqueles que não possuem voz. Ao contrário, produzem um “fora” (Maurice Blanchot) ou uma “cena” (Jacques Rancière), uma perspectiva de mundo ou mundo à parte em que a diferença é conjugada enquanto potência, em que a própria

---

<sup>180</sup> A título de exemplo, Vanessa Dittmar menciona algumas cisões internas à Associação de Therolinguística envolvendo frases infelizes que teriam sido pronunciadas pelo então presidente, as quais desagradaram ornitologistas. E ela própria questiona algumas das asserções da presidente cujo discurso analisa, complementando-as. Do mesmo modo, os e-mails trocados por Sarah Buono e Christina Ventin tecem comentários sobre os vícios e inadequações formais da língua francesa, o academicismo da therolinguística etc. Ou seja, não há em momento algum voz unívoca em *Autobiografia de um polvo*, composto de arquivos, relatórios, correspondências e documentos polifônicos.

linguagem — assim como os signos da Humanidade e da Animalidade — é desnaturalizada e em que outro povo, até então inexistente, emerge, encontra sua fala ou sua língua, uma *língua menor* cujo espaço é cavado no interior da própria língua enquanto discurso social que aparentava ter esgotado as condições de visibilidade e dizibilidade do sensível. Conforme Brito Júnior e Caimi, este seria o espaço mesmo do político, posto que

[...] a poética é política quando traz à cena sujeitos em condições de dano; mas é essencialmente política quando há o atrevimento de um sujeito que supostamente não está habilitado ou credenciado para o uso da palavra [mas] dá provas dessa capacidade, tomando, portanto, posição no campo do sensível para redefinir as partilhas entre os corpos, as coisas, os tempos, as palavras. (BRITO JUNIOR E CAIMI, 2018, p. 7).

No caso, o “atrevimento” dá-se pela atribuição de técnicas e saberes — entre eles, e sobretudo, *a própria poética* enquanto *desvio do uso da língua*, ou des e reterritorialização dos sentidos das palavras a partir do deslocamento, produzindo lacunas, não-ditos, metalinguagens etc. — àqueles privados “por natureza” (quer dizer, por um argumento científico, filosófico e político apresentado como pré-discursivo e que fixa as disposições e autoridades dos corpos com base na naturalização de uma diferença ontológica) dessas mesmíssimas competências.

Se entendermos, conforme sugere Nodari (2015), que a ficção constitui um tratamento específico do mundo, o qual conjuga certas saliências e comoções quanto a uma certa insuficiência da realidade verificável (daquilo que se verifica ordinariamente como sendo “o” mundo, “o” real), os contos de Despret (2022) são pontos de vista de um pluriverso em que a curiosidade, o respeito e a apreciação estética pelas expressões animais, pelos devires, reconectam os seres humanos às coisas terrestres, remodelando a paisagem das ciências, dos coletivos e mesmo das instituições. Em certo sentido, essas três histórias jogam com a dinâmica dualista da representação, aquilo que Deleuze (2018) chamou de “regime orgânico de produção de imagens”, uma organização do sensível que supõe uma realidade objetiva a ser mimetizada pela obra de ficção. Ampliando a análise deleuziana, que se dedica originalmente ao cinema, podemos pensar que o livro de Despret (2022) joga com o que há de “falso” no que se entende por “real”, ou seja, a realidade bruta da idiotice dos bichos, esta presunção de que as construções animais não cumprem papéis simbólicos, apenas correspondem a funcionalidades engajadas pelo código genético. A geofilosofia deleuze-guattariana traz a dimensão criativa (“falsa”, portanto) de todo gesto expressivo, inclusive deste que se entende por “real”, qual seja, deste que estabelece uma relação causal e simétrica entre o

que existe e o que se exprime sobre aquilo que existe. Dito de outro modo, a própria percepção da realidade como um “em si” a ser contado, narrado, representado pelo sistema linguístico é uma falsidade produzida<sup>181</sup>, um gesto de estilo que designa uma maneira de definir e formar o mundo. Assim sendo, Despret (2022) engaja-se em experimentações literárias que levam o Humano, a Ciência, a Natureza ao limite; que criam humanidades simbióticas e simpoiéticas, e portanto dão força de existência, dão sustentação, a outras formas — à forma do Holobionte, por exemplo, descontinuando o Organismo individual. Elas imaginam disputas, espaços e interesses científicos transdisciplinares e compromissados com outras maneiras de fabular o real, de narrar as relações com a memória evolutiva, com a estilização da existência e mesmo com a vontade de verdade.

Os ofícios mágicos da literatura, da filosofia e das ciências comunicam-se, capturam-se mutuamente em *Autobiografia de um polvo* para produzir uma obra sobre um mundo ao mesmo tempo *possível e inexistente*. Seguindo com a proposição de Nodari (2015, pp. 82-83) de que o território da literatura enquanto antropologia especulativa seria a “zona existencial [...] onde não vige o ‘privilégio do atual’, convivendo o possível e o efetivo, o existente e o inexistente, [...] em que tudo tem ser, ainda que não tenha o ser em si”, e que ela, portanto, seria uma “perspectiva caleidoscópica” que cria, confere existência a uma “relação antes inexistente” — o quer dizer: a um *povo por vir, mundo por vir*, antes inexistentes —, revelando a contingência de todo e qualquer mundo, pode-se argumentar que o livro de Despret (2022) de fato demanda um “impossível”, uma “forma de habitar o cosmos” que a narrativa épica das ciências e do excepcionalismo humano declara ontológica e metafisicamente impossível, mas que é uma *possibilidade imaginária*, ainda não existente porém sustentável, passível de ser construída, cuidada, costurada, consubstancializada. A premência de modificar o olhar, o toque e os ouvidos para alimentar outras formas de se indagar sobre os bichos e seus mundos e de construir especulações a seu respeito; o interesse em “cultivar esses modos de existência”, essas “forças de conveniência” (DESPRET, 2022, p. 146), revitalizando os laços sensíveis estabelecidos com os outros-que-humanos, caminham em direção ao pragmatismo ético de William James, a uma recusa do idealismo como premissa dos modos de ação que também evoca a *responsa-habilidade* de Donna Haraway: *não*

---

<sup>181</sup> Já mencionei a Amazônia algumas vezes ao longo deste trabalho, e o farei novamente: a maneira como um antropólogo europeu observa a floresta é ontologicamente distinta da maneira como um xamã Yanomami a observa, e nenhuma destas é “menos verdadeira” do que a outra, embora possa ser “menos interessante” ou “mais violenta”. A Amazônia é potencialmente qualquer coisa e concretamente o bioma vasto e rico que o antropólogo vê e a terra-floresta-mundo que o xamã Yanomami vê — e quantas mais forem exprimidas, materializadas, territorializadas.

*ceder* à narrativa totalizante do capitalismo tardio, que pretende possuir o acesso ao mundo “tal como ele é” e cujos dispositivos disciplinadores procuram limitar as balizas sensíveis da possibilidade, dividindo o campo da ação política em duas zonas em guerra: a dos realistas e a dos utópicos, estes últimos supostamente perdidos em discursos imaterializáveis por sua própria ambição exagerada e, portanto, *inefícazes*. Afinal, como nos lembra Rodrigo Nunes (2022, p. 19), “a política é antes de tudo uma disputa para definir os limites do possível”. Esse outro “fazer com” o real, esse equilíbrio entre o realismo do que existe e o realismo daquilo que ainda não existe, aparece nas palavras finais de Sarah Buono, quando ela explica a Christina Ventin a deliberação contraditória, porém importante, à qual chegou a comunidade e que consiste em preparar habitações para os polvos, espécies de cativeiros onde eles possam eventualmente “recuperar a paz”:

Temos de ajudar os polvos a retornar, temos de cuidar deles, devemos auxiliá-los a criar corpos para acolher todas essas almas, antes que seja tarde demais. Trata-se de uma decisão difícil, que contraria vários princípios da comunidade, mas é uma *decisão pragmática*. Temos de compor com o mundo tal como ele se desenrola, não com o mundo tal como desejaríamos que fosse. Alertas, no entanto, para permanecermos o mais próximos daquilo que pensamos que esse mundo desejaria, *experimentando, improvisando, e rogando que o mundo não se irrite com nossos erros*. (DESPRET, 2022, p. 141, grifo meu).

“Uma saída, e não a liberdade” (DELEUZE E GUATTARI, 2014, p. 68): a questão animal não é descobrir como se tornar livre, mas sim como encontrar uma linha de fuga criativa. Ou, poderíamos dizer: como exercer a “reserva de liberdade” (DESPRET, 2022, p. 85) que se inaugura e se exprime a partir cada acontecimento evolutivo. O abandono da concha protetiva abre o leque das possibilidades corpóreas do polvo, cujos órgãos se tornam capazes de modificar sua tessitura corporal; o polvo é um jato de tinta, um caramujo, a própria água; ele é grande como um paraquedas e pequeno como uma fenda. A saída, a fuga, o “por onde escapar” é o problema por excelência do polvo, que, “onde estiver e qualquer que seja a situação, sempre se pergunta: ‘Há alguma saída?’” (DESPRET, 2022, p. 111). Devir-polvo, portanto: *escrever como um polvo que busca uma saída*.

Com Vinciane Despret (2021; 2022), estamos diante de outras formas de pensar o próprio pensamento, de dispô-lo e acomodá-lo; estamos diante de estruturas narrativas que se dão efetivamente à regeneração e proliferação de mundos. A ênfase na *qualidade* do material semiótico que estrutura as possibilidades de conceitualizar a multiplicidade da Terra procura opor a Ciência

tradicional, que fere e suprime mundos e modos de vida, às ciências plurais e às realizações científicas, que ainda têm um compromisso com a verificação da produção de fatos e de estados de mundo, mas que *hesitam* frente aos seres que as animam, travando-se de inseri-los, de antemão, numa classificação dualista que reproduz o esquema sintagmático sujeito-objeto. Ao contrário, enxergam os viventes com quem terraformamos como agentes em inter-ação, estranhos ou estrangeiros que merecem polidez e modos de atenção específicos. Conforme vimos a partir da dinâmica entre “versões” e “temas” (DESPRET, 2021), certas narrativas permitem o surgimento de outras, e a diferença entre práticas e discursos científicos não é simplesmente uma diferença de projeções de mundo (qual mundo queremos?), mas igualmente de estabilidade do mundo produzido (quais são as técnicas, linguagens e atores que permitem a sustentação desse mundo?) e da velocidade ou urgência, inclusive, com a qual ele é produzido ou mantido. A hesitação exige tempo, dúvida, alargamento; por outro lado, faz com que as perguntas se prolonguem e ressoem, manifestando respostas inesperadas. Faz com que mundos sejam expandidos e preservados, ao invés de reduzidos e extinguidos. Se tomarmos a verdade científica como uma construção situada na qual agentes em aliança são chamados a responder pela situação que produzem e pelas novas significações, experiências e práticas que criam — e não como a necessidade política de insistir na veracidade de um estado de mundo unívoco e permanente para deter a irracionalidade das paixões —, então a conciliação nada fácil entre a luta contra o reacionarismo e o negacionismo científico em tempos de avanço das políticas bélicas da extrema-direita e a crítica às limitações epistemológicas, éticas e políticas da filosofia e da ciência tradicionais no contexto de agravamento da crise climática e do empobrecimento de mundos parecerá menos contraditória ou irresponsável. Viver é perigoso, dizia Rita Lee; “vivemos em mundo perigoso, onde nada é óbvio”, diz Isabelle Stengers (2018, p. 453), e é só dando tempo à complexidade que poderemos dar conta desses perigos.

Como fazer literatura, ciência, filosofia sem Humano e sem Natureza? A resposta de Despret (2021; 2022) poderia ser: coletando histórias sobre humanos e outros-que-humanos em relações situadas, especulando sobre as especificidades de seus mundos e o que fazem ao encontrarem-se, atentando aos desdobramentos inesperados que seus encontros produzem, à maneira como eles põem à prova o sentido mesmo dessas palavras, dessa bifurcação. Ou ainda: colocando a imaginação a serviço do futuro, quer dizer, de elaborações futuras sobre os espaços em que seres vivos, bichos ou humanos, , no sentido de ativar não exatamente *probabilidades*, quer



dizer, expectativas pré-demarcadas, mas *possibilidades*, encontros fortuitos abertos à surpresa. Já que não sabemos exatamente o que pensamos que sabemos, pois então *imaginemos* — outras formas de saber e de pensar o saber. Indo além da narrativa épica, a ficcionalização enquanto método especulativo de desaceleração do olhar científico, de sussurro idiota, está à serviço da multiplicação de mundos.

## APONTAMENTOS (IN)CONCLUSIVOS

Histórias são muito maiores que ideologias.

Donna Haraway, *O manifesto das espécies companheiras*.

Uma saída, e não a liberdade. Uma linha de fuga viva,  
e não um ataque.

Deleuze e Guattari, *Kafka: por uma literatura menor*.

### 1. Incômodos/indigestões

O Anthropocene Curriculum<sup>182</sup> tem uma página no Instagram mais ativa do que a minha. Eles têm mais seguidores também, mas isso já era esperado. Estes dias vi um *post* sobre as transformações que deverão ser feitas para que possamos cultivar um pluriverso vivo, e na legenda se lia a seguinte frase: “*something in you has to die*”. Algo em você tem que morrer. Quem disse isso foi um professor de filosofia americano chamado Cornel West, dirigindo-se aos seus alunos. Algo em você tem que morrer: uma crença, uma certeza, um hábito social, um modo de pensamento. Escrevendo esta dissertação, senti que diversas coisas morreram em mim. Uma delas foi o espírito revolucionário tal como eu o conhecia, isto é, tal como fora teorizado no século XX, além da confiança no valor emancipatório da arte e minha sensação de autoimportância enquanto pesquisadora. Fiz o luto desajustado e incompleto dessas coisas enquanto escrevia, à medida que, felizmente, outras nasciam. O resto da legenda dizia assim: “Neste momento, estamos pagando um preço devastador pelo nosso apetite por energia barata; nós vamos pagar um preço diferente para aprender novas formas de coabitar — mas poucas coisas fazem você se sentir mais vivo do que

---

<sup>182</sup> O Anthropocene Curriculum é uma organização internacional de pesquisas e práticas transdisciplinares interessadas em pensar o Antropoceno. Alavancada pela Haus der Kulturen der Welt, ela oferece cursos e apoia projetos científicos ao redor do mundo — inclusive “A terra e nós”, projeto do CNPq em parceria com a PUCRio e a APPH, entre outras instituições, do qual participo como colaboradora. Desde 2022, a rede atende por Anthropocene Commons, em uma tentativa de descentralizar a comunidade e ampliar o alcance das suas iniciativas. O *post* em questão está disponível em: <https://www.instagram.com/p/CqYjaDdsqaf/>.

aprender”<sup>183</sup>. Esse “sentir-se vivo” não deveria, ao meu ver, ser interpretado como sinônimo de empolgação. Alguns aprendizados nos fazem sentir o oposto de “vivos”, se por “vivos” entendermos “vibrantes” e “entusiasmados”; deixam-nos, ao contrário, paralisados e tristes e com vontade de não existir ou de existir menor, de ser um fungo ou um líquen ou um cachorro adotado por alguém gentil. (Sei que a distância entre “não existir” e “existir menor” é maior do que poderia indicar um simples “ou”, mas é aos poucos que se entende isso.) Alguns aprendizados, quando parecem enrolados em sua própria cauda, sem apresentar nem um vislumbre da sua forma de ação, podem, aliás, acabar se tornando o oposto diametral da vida. Outros aprendizados, é claro, não doem tanto. A sensação de autoimportância enquanto ser humano, por exemplo, creio que nunca tive, então foi com certo prazer que li o que Lynn Margulis (1999) tinha a dizer sobre a imagem biestável do indivíduo. Porém, pode ser que a tivesse, essa mesmíssima sensação, em um outro sentido — em sua efetivação literária, nesta percepção romanesca da vida, quer dizer, da vida como um romance que se desenrola linear e progressivamente, do qual eu, pessoalmente, e cada um de nós por seu turno, seria a grande protagonista. É linguística e psicanaliticamente que tenho dificuldade em me desfazer da ficção antropocêntrica. Mas é assim mesmo: os desafios que o problema do Antropoceno coloca ao pensamento, aos sistemas políticos, às estruturas econômicas e sociais, aos regimes da arte, à categorização e à organização biótica, ao trabalho analítico e psicanalítico, a qualquer um apegado a noções como *sujeito*, *liberdade*, *direito* e *democracia*, é de uma complexidade muitíssimo maior do que as categorias filosóficas humanistas conseguem suportar, do que os modos de vida do capitalismo tardio conseguem suportar, do que a arte e a literatura modernas conseguem suportar, do que a ciência positivista consegue suportar. Como diz Morton (2013, p. 15), “[t]alvez esta seja a questão fundamental — hiperobjetos parecem forçar algo em nós, algo que afeta algumas ideias centrais sobre o que significa existir, o que é a Terra, o que é a sociedade”<sup>184</sup>. Portanto, é também um outro significado que assume o “sentir-se vivo” evocado naquela legenda: sentir-se *ser vivo*, vulnerável e responsável, emaranhado junto aos outros viventes nos ciclos instáveis e imanentes da Terra. Para que esse sentido de *vivente* emerja, um certo sentido de Vida tem que morrer — talvez, uma certa *autoevidência* da distinção entre Vida e Não Vida (POVINELLI, 2023) e, sobretudo, um certo modo de mantê-la.

---

<sup>183</sup> No original: “Right now, we are paying a devastating price for our appetite for cheap energy; we will pay a different price to learn new ways of cohabiting — but few things make you feel more alive than learning”.

<sup>184</sup> No original: “Perhaps this is the most fundamental issue — hyperobjects seem to force something on us, something that affects some core ideas of what it means to exist, what Earth is, what society is”.

Jean-Christophe Bailly, Baptiste Morizot e Vinciane Despret são pessoas que sabem de tudo isso, sabem que será preciso redescobrir maneiras de escrever-se, escrever o vivo e escrever a vida — e que os bichos tomarão parte nessa empreitada. Escrever é uma atividade historicamente associada à solidão, ao menos desde a invenção da prensa de Gutemberg<sup>185</sup>, que reduziu a necessidade do trabalho conjunto de copistas e fez da leitura, antes compartilhada em voz alta, um ato íntimo e silencioso. O imaginário da literatura moderna, sobretudo em sua manifestação romântica, é dominado pela figura do gênio, criatura (ou homem, simplesmente) atormentada e enferma cuja inaptidão social e psíquica acarreta, por consequência, em uma produção artística ímpar. Acho justo dizer que ninguém mais quer escrever como Bukowski ou Álvares de Azevedo, ou seja, com tuberculose ou sífilis ou ambas, fumando quatro cartelas de cigarro por dia e justificando suas ações misóginas e narcísicas com o escudo da genialidade. E também questiono a solidão terrível à qual pesquisadores acadêmicos são relegados, em um ambiente de competição e produtividade altamente exigente e um tanto incompatível com um ofício público teoricamente a serviço do aprimoramento do espírito crítico. Talvez por isso Bailly, Morizot e Despret estejam constantemente envolvidos em projetos coletivos e em colaborações transversais com outros pesquisadores, escritores e artistas. A eles calhou, além de tudo, não apenas a demanda de escrever na linguagem culta, mas na linguagem culta *em língua francesa*, um idioma, assim como o português, marcado por binarismos, mas com o peso acrescido de ser o veículo-mor de tantos universais — e de ter sido, um dia, o idioma universal por excelência. Talvez por isso eles procurem, como diz Despret (apud MORIZOT, 2021, p. 16), “torcer a língua da filosofia, desfamiliarizar-se dela, forçar poeticamente a gramática, por vezes forjar termos, ou desviar sua significação”, criando “uma poética do habitar, uma poética experimental e ao ar livre, de corpos plurais”<sup>186</sup>. Quer dizer, fazendo a língua nacional tender aos extremos ou limites, cavando uma *língua menor* dentro do francês (DELEUZE E GUATTARI, 2014), a qual instaura a gagueira ou o vacilo na própria linguagem: linguagem poética que não basta à representação, linguagem política que não basta à emancipação, linguagem científica que não basta à verdade. Que diz a própria falta,

---

<sup>185</sup> Refiro-me ao desenvolvimento da impressão no Ocidente, marco que revolucionou as sociedades europeias e contribuiu para a formação dos Estados-nação. Para um estudo das relações entre a literatura impressa e a experiência individual e democrática da leitura, a organização microfísica do poder estatal e o estabelecimento de comunidades imaginadas, ver DARNTON, Robert. A palavra impressa. In: *O beijo de Lamourette*. Mídia, cultura e revolução. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

<sup>186</sup> No original: “[...] *tordre la langue de la philosophie, s’en défamiliariser, forcer poétiquement la grammaire, forger des termes parfois, ou en détourner la signification [...]. Créer [...] une poétique de l’habiter, une poétique expérimentale et au grand air, des corps pluriels*”.

o que significa dizer: que diz a impossibilidade de dizer as coisas “tal como são”, como um “em todo” ou um “em si”. Carla Freccero (2017, p. M102) afirma que “não há mais maneira — se é que já houve — de falar dos ‘lobos enquanto tais’, assim como não há mais maneira de falar do ‘humano’ enquanto tal”<sup>187</sup>. As línguas nacionais, e certamente tanto o francês quanto o português, continuarão insistindo em fazê-lo, mas esse é mais um dos incômodos com os quais teremos que seguir.

As sequelas, os resquícios ou retrogostos da narrativa do excepcionalismo humano são de fato incômodos, quando não indigestos: um pedaço de carne é difícil de digerir, assim como o é o domínio do sistema de produção que o faz chegar nas nossas bocas, o agronegócio e o seu costume de invisibilizar as etapas desta cadeia que transforma um corpo vivo em um produto de larga escala. A presença compulsória das assimetrias interespecies, o *chokehold* que os humanos possuem quanto à coordenação das interferências nos ecossistemas da Terra, tudo isso é incômodo e indigesto, até porque oculta o que há de *naturalmente* incômodo e indigesto em estar vivo, em ser uma criatura que, para sobreviver, alimenta-se de outras criaturas e serve, por seu turno, de alimento a elas. Como diz Donna Haraway,

Muita indigestão, para não mencionar excreção, é o resultado natural, que em parte é veículo para novos tipos de padronizações complexas de uns e muitos em associação emaranhada. E algumas dessas indigestões e esvaziamentos são apenas lembretes ácidos da mortalidade tornada viva na experiência da dor e do colapso sistêmico, desde os mais baixos entre nós até os mais eminentes. [...] Comer uns aos outros e desenvolver indigestão é só um tipo de prática de fusão transformadora; criaturas vivas formam consórcios em uma miscelânea barroca de inter e intra-ações. [...] *A forma e a temporalidade da vida na Terra são mais como um consórcio de cristais líquidos dobrando-se sobre si mesmos continuamente do que como uma árvore bem ramificada.* (HARAWAY, 2022, p. 49, grifo meu).

Coloquei Haraway e Deleuze e Guattari juntos na abertura deste último capítulo de propósito, para tratar de incômodos e indigestões e para insistir no argumento de que “amigos” e “inimigos” individuados, sejam personagens conceituais, figuras discursivas ou sujeitos históricos, não estão com nada<sup>188</sup>. Mesmo que identifiquemos usos, práticas ou atualizações de determinadas

---

<sup>187</sup> No original: “*There is no longer — if there ever was — a way to address ‘wolves as such’, just as there is also no way to address ‘the human’ as such*”.

<sup>188</sup> Haraway (2022, p. 43), no primeiro capítulo de *Quando espécies se encontram*, tem isto a dizer, entre outras coisas, ao discutir sua profunda irritação com o conceito de devir-animal: “[...] quero explicar por que a escrita em que esperava encontrar aliados para as tarefas das espécies companheiras me fez chegar o mais perto possível de anunciar: ‘Senhoras e senhores, eis o inimigo!’”.

imagens do pensamento como inimigos — a insistência em sistemas econômicos e políticos, conceitos filosóficos, visões científicas, enfim, mundificações comprometidas com a Grande Divisão e o empobrecimento dos modos de vida, por exemplo —, desconfio do vocabulário bélico, que estabelece conexões identitárias a partir de processos cismogênicos de contraposição a um Outro. Já tratei brevemente do desacordo entre os projetos filosóficos de Haraway e Deleuze e Guattari — mais especificamente, do primeiro em relação ao segundo —, mas volto à questão porque ela me parece ilustrar o dilema da crítica contemporânea, novamente perdida em uma falsa oposição entre teoria e práxis. Pode-se separá-las politicamente o quanto se queira, ambas estão sujeitas ao problema da organização. Há desafio maior que o fato de que a diversidade criativa das artes, das micropolíticas e dos coletivos horizontais opera pelo mesmo tipo de movimento nômade do Capital (DELEUZE E GUATTARI, 1980), que extrai lucro do solo inerte do Deserto, que transforma a multiplicidade em um produto monopolizável, que homogeneiza os territórios através de um tipo específico de desterritorialização contínua, o qual constrói suas máquinas de verticalidade próprias ao forçar tudo a tornar-se mercadoria? Um projeto de coordenação eficaz, conforme Rodrigo Nunes (2023), ocorre *entre* a horizontalidade e a verticalidade; *tudo*, conforme Deleuze e Guattari (1980), *ocorre entre*: entre a Terra e o território, entre a experiência empírica do real e a potência latente do virtual, entre a expressão ontológica de uma entidade e a possibilidade lógica da sua variação imanente. Entre sujeitos individuados e sujeitos compostos; embora concorde com Haraway (2022, p. 45) quando ela afirma que “indivíduos de fato importam, e não são o único tipo de agenciamento em jogo, mesmo neles mesmos”, pergunto-me como equilibrar a preocupação com o que ela chama de “vidas reais” — compreendidas unitariamente ou não, reconhecíveis por seu rosto ou não — e a dissociação do pensamento unitário, isto é, do pensamento (con)centrado no indivíduo. E pergunto-me, igualmente, qual é a “realidade” das vidas à qual ela se refere: se é a carne e o osso, a possibilidade do toque, do manuseio, do mapeamento etc. Afinal, ela alega se importar igualmente com os bichos da ficção, mas não seriam eles, como os devires-animais, *potências*?

Não creio que Deleuze e Guattari façam o elogio do espírito livre em oposição ao corpo situado, muito pelo contrário; sua proposta filosófica, e os *Mil Platôs* especialmente, é uma atividade ponderada de formação de mundo, pois assume a perspectiva fundamentalmente pragmática segundo a qual há um mundo sendo produzido em cada acontecimento (linguístico, físico, estético, político). O conceito de devir-animal aponta para a força desterritorializante

induzida pelos encontros com animais, para aquilo que os animais deslocam ou provocam quando deixam de ser “animais”, ou seja, espécies, organismos, formas específicas e organizadas que informam uma estabilidade inteligível e insuspeita. Entendo perfeitamente que esse conceito não interesse às preocupações de Haraway, que lhe desagrade a sua ausência de curiosidade pela convivência com os bichos do cotidiano e, mais ainda, a reatualização inadvertida que ele opera do binarismo “selvagem vs. doméstico”, ao vangloriar as existências indômitas, de matilhas e bandos, e desprezar as relações de parentesco, de trabalho ou mesmo de exploração estabelecidas com os animais de estimação e de criação. Tudo isso em prol da crítica à psicanálise, à monomania de Édipo, do desejo triangular etc., e ao modo arbóreo e patrilinear de filiação por genealogia — crítica à qual Haraway (2020, p. 44) subscreve: “Até aí tudo bem”. O que não entendo é a sua presunção seguinte: a de que essa postura, ou de que o devir-animal tal como aparece nos *Mil Platôs*, desaguará em uma desencarnação do pensamento, uma elevação que transcende a experiência: “Essa é uma filosofia do *sublime*, não do terreno, não da lama” (HARAWAY, 2020, p. 44, grifo meu). Aqui já me parece haver uma confusão entre virtual e sublimado, ou metafísica e sublime, ou, ainda, transcendental e transcendente. Qualquer filosofia que não se reporte aos problemas classificatórios e de convivência mundana, à reformulação teórica dos discursos de descrição e checagem empírica e das práticas pedagógicas e científicas seria uma forma de absolutismo humanista? Porque o sublime schilleriano, ao menos até onde sei, caracteriza o sentimento mesmo do ápice da moral humana: é a experiência do absoluto, atingível apenas através da estética, posto que, em vida, significaria a morte. O oposto de traduzir o pensamento da terra é fazê-la (a natureza) falar, como um ventríloquo, em signos antropomórficos em prol da elevação humana. Da mesma forma, há uma distinção crítica entre transcendental e transcendente: se o primeiro é um universal, ou um conceito do universalismo enquanto modo de pensamento, que remete à esfera privilegiada da abstração à qual apenas os seres humanos (e os seres humanos livres e esclarecidos) teriam acesso, o segundo é o horizonte que o pensamento persegue e, ao mesmo tempo, onde ele se manifesta. Todo pensamento remete a algo de transcendente no sentido de um virtual, da imanência, algo que ainda não está dado e que está para ser criado, algo por vir. Nessa seara, pergunto-me se eles são tão inimigos assim; pergunto-me se a proposta de Haraway não seria algo como *enlamear o pensamento*, fazer descer o pensamento à lama e, por seu turno, a de Deleuze e Guattari não seria *fazer da lama um pensamento*.

Essas desavenças teóricas, ecos das desavenças de seus projetos filosóficos, evocam as disputas narrativas em torno do conceito de Antropoceno que mencionei no início deste trabalho. A própria Haraway (2016a), nesse caso, pleiteou pela coexistência da multiplicidade de proposições terminológicas distintas, as quais possuem cada uma, segundo ela, acentos particulares que dão a ver uma versão de mundo. O que me leva a uma segunda armadilha na qual a crítica contemporânea eventualmente cai: a de esperar de um autor ou de uma autora, de uma conceitualização, de um livro ou de uma proposição filosófica *respostas completas*, uma utilidade ou funcionalidade transversal, aplicável às mais diversas perspectivas, segundo uma lógica de “aproveitamento máximo” teórico. O vocabulário bélico dos “aliados” contra os “inimigos” corre o risco de reforçar uma dinâmica cismogênica de formação das identidades, a exigência de uma alta coerência política como condição para o diálogo que pode acabar, inadvertidamente, por inviabilizá-lo. “Não creio que seja necessário comentar que não aprenderemos nada sobre lobos reais em tudo isso”, alega Haraway (2022, p. 46) sobre a discussão em torno do devir-animal presente no capítulo “Um só ou vários lobos?”. Provavelmente não muito ou não em específico, mas seria isso um grande defeito? Precisa um lobo ser sempre um animal que existe simultaneamente a nós e diz algo exclusivamente sobre si mesmo? Não pode um lobo ser também *outra coisa*, uma potência de vida que nos conecta ao espaço aberto da variância? Ademais, se estamos falando de realidade, pergunto-me o quanto aprenderemos sobre “gatos reais” com, por exemplo, Choupette, a gata de Karl Lagerfeld que supostamente herdou sua fortuna e desde então vive em um castelo na França, paparicada pela mídia e com milhares de seguidores nas redes sociais. Não estou dizendo que definitivamente não aprenderemos nada — que sei eu sobre histórias às quais ainda não prestei atenção? Porém, questiono o valor da carne como verdade maior, a presunção de que haveria nesses bichos que existem, independentemente de sua total incorporação às estruturas edípicas da Humanosfera, algo de inerentemente mais valoroso e mais interessante em comparação aos que não existem. O fascínio de Deleuze e Guattari (1980) pela alcateia e pelo bando (o qual, conforme discuti no primeiro capítulo, está de fato imbuído de um fascínio masculinista *incômodo*) parece-me não tanto um juízo de valor imprimido sobre os bichos — bichos que importam vs. bichos que não importam —, senão sobre os vínculos estabelecidos *com* os bichos. É um enaltecimento daqueles que retiram os seres humanos da monomania edípica, desestruturam o antropocentrismo e abrem a configurações para além da família nuclear; e uma crítica àqueles que nos confirmam, em que a nossa relação com os outros é, em verdade, pautada



e modelada por uma relação com nós mesmos, porque os inserimos e cooptamos nas estruturas nas quais nos reconhecemos e somos reconhecidos. Essa crítica não supera as instâncias inescapáveis da própria vida, que está no aqui e agora, acontecendo do jeito que acontece. No entanto, ela serve como um aviso importante, para não esquecermos de perguntar às espécies companheiras o que é interessante para elas: pode até ser que seja Édipo, quer dizer, pode ser que isso lhes interesse — e pode ser que não. Deleuze e Guattari (1980) perdem amplitude ao ignorar a possibilidade de um devir-animal mundano, que se encontra também nos encontros condicionados com animais individuados, mas isso é porque lhes falta um tipo de amor aos bichos. Além do mais, sendo perfeitamente franca, não exclui o elemento narcísico da equação; afinal, somos todos, querendo ou não (com a exceção, talvez, destes nascidos sob o signo do Antropoceno), maquinados pela parafernália psicanalítica e a noção freudiana do inconsciente, e muitas vezes a defesa daquilo em que acreditamos se confunde com nosso próprio ego. Até mesmo Haraway (2022, p. 46; 47-48) lança alguns enunciados provocativos, num tom similar àqueles infelizes de Deleuze e Guattari: “Nunca me senti tão leal a Freud”, ou “É quase o suficiente para me fazer sair e arrumar um poodle toy para ser meu próximo companheiro de *agility*”.<sup>189</sup> Ao meu ver, o problema não é exatamente a presença ou a ausência de Édipo, senão limitar-se a esse binarismo, isto é, *não acompanhar o problema*, satisfazer-se com o diagnóstico, reter-se e dizer: “paro por aqui”. E por que eu estou dizendo tudo isso? Porque tanto o devir-com mundano de Haraway quanto o devir-animal furtivo de Deleuze e Guattari são maneiras de narrar o encontro, conceitualizações distintas com ênfases distintas, que nos direcionam em pistas divergentes mas complementares. *Versões* são assim: elas não substituem umas às outras, elas se colam, elas se conectam em rizoma e coexistem, mesmo se com um inegável incômodo.

Eu tenho um cachorro agora, um vira-lata caramelo que meu namorado adotou em meados de março e no qual imprimi minha marca ao dizer-me sua mãe. “Mãe” é o signo edipiano e patético através do qual consegui me unir a esse bicho, apropriar-me dele, em certo sentido possuí-lo e permitir que ele me possua de volta. (“*Make kin, not babies*” no fundo da cabeça.) Às vezes seguro entre as mãos o seu rosto enrugado, legado genético da sua mãe Sharpei, e faço troça: “quem é o

---

<sup>189</sup> O sapato aperta o calo, e isso é parte integral de outro tipo de incômodo. Haraway (2022, p. 46, grifo meu) parece defender-se dele: “Não se trata de devir-animal, mas sim de um devir-com corriqueiro, cotidiano, *que não me parece muito edipiano*”. Porém, de um lado, essa defesa sequer me parece necessária; de outro, se a réplica à acusação se exprime na vontade de se levantar e ir pegar um poodle como quem compra um biscoito no supermercado, ela acaba saindo pela culatra.

devir-cão da mamãe?”. Brincadeiras à parte, estou preocupada em entendê-lo, em ouvir seus sinais e interpretar seus sonhos, como sugere Kohn (2007) a partir dos Runa; em colocar um pouco do aparato analítico interessado nos outros-que-humanos que aprendi com antropólogos, biólogas, filósofos, xamãs e ensaístas a serviço da apreciação das trocas diárias com meu cachorro, perguntando-me quais possibilidades essas trocas criam e como elas me conectam ao seu ponto de vista. A soberania humana é um incômodo-indigestão real e ilusório: digo que *permito* a esse cachorro me possuir de volta, porque ele, ao contrário de mim, não tem em mãos um documento que ateste esse pertencimento, e, no entanto, a mera suposição de que *escolho* amá-lo, de que há uma intencionalidade *retraível* nesse gesto, é no mínimo risível. Quando interagimos, consigo ver os roteiros assimétricos e as operações confusas desse amor, as histórias intrincadas que herdamos, ao mesmo tempo mais fortes e mais fracas do que o nosso encontro. Consigo ver seu oportunismo de vira-lata, sem muitos *stimuli* fundamentais imprimidos nas células a não ser a esperteza e a força da sobrevivência: ele aprende comandos com pouco ou nenhum senso de lealdade e os utiliza a seu bel-prazer, medindo a cada situação o que está em jogo e o que vale mais a pena: se é me desobedecer e ficar com o osso de galinha que encontrou num lixão, ou me obedecer e ganhar, em troca, meus carinhos e um punhado de ração sem graça. Também consigo ver o meu, porque não é sem oportunismo que me aninho com ele no sofá, recebo suas lambidas mesmo quando não as mereço, observo seu corpo no ar enquanto corre no parque, acrescentando “alegria ao estoque do mundo” (HARAWAY, 2020, p. 62). Haraway diz que tudo isso é “bastante pequeno e nada excepcional — nenhuma linha de fuga para deleitar Deleuze e Guattari”, mas eu discordo: as linhas de fuga não acontecem apenas na excepcionalidade. Afinal, é por uma linha de fuga que eu mesma escorrego, fico de quatro no chão, rolo pela grama, observo a paisagem de uma perspectiva próxima ao solo, experimento um pouco do ser-cachorro ao qual este cachorro me abre, nas dobras entre nossos mundos.

## **2. Fique com isto**

A “questão animal” é como um caleidoscópio que se abre: ela é como o próprio Antropoceno enquanto nome, algo que se dobra em si mesmo e se desdobra em vários outros. A questão animal

nomeia o problema ao mesmo tempo que o carrega: a questão animal é a questão *sobre* o animal — do que significa dizer “animal” e de qual história, quais pesos e marcas essa assinatura traz consigo — e é a questão *para* o animal, isto é, do que importa ou conta para um animal. Falar da questão animal é tensionar o sentido de “questão”, da mesma forma como Haraway (2016b) tensiona o sentido de “*trouble*”, porque uma questão é uma pergunta e um problema, uma interrogação e um contratempo. E é tensionar o sentido de “animal”, da mesma forma como o fazem Jean-Christophe Bailly, Baptiste Morizot e Vinciane Despret, porque um animal é simultaneamente uma diferença e uma totalidade, intensidade e organismo. Escrever a questão animal é escrever *l’animot*, é buscar uma saída, e esses três francófonos que acompanhamos estão fazendo precisamente isto: criando histórias para encontrar uma saída. Estão escrevendo como um gato desliza, como um lobo desaparece, como um polvo escapa; como um cervo surge na noite, como uma pantera mantém-se no encalço, como uma aranha costura a sua teia. Esses estilos de ser, que eles perseguem como devires, os conectam a mundos alternativos, os quais lhes aventam as suas utopias fundamentais: em primeiro, que as coisas não estão dadas e, em segundo, que há todo um mundo em muita (pouca) coisa. Se Latour (2020b) falava no Antropoceno como devir-pedra do homem e devir-homem da pedra, vamos falar de devir-bicho do humano e devir-humano do bicho, já distantes do processo anormal e apolítico que tanto assustou Agamben (2013), e mais próximos das desterritorializações recíprocas que, à semelhança da novela kafkiana “Chacais e Árabes”, humanos forcem aos bichos ao cercá-los, constrangê-los — pela morte, pelo aprisionamento, pelo empobrecimento ecológico —, e bichos forcem aos humanos ao devolvê-los os intervalos ou brechas desses limiares, ao por vezes sugerirem e por vezes imporem outras maneiras de ser vivente. Essas pistas animais são de fato como linhas de fuga criativa porque nós, eles, humanos, *não as teriam imaginado sozinhos* (DELEUZE E GUATTARI, 2014). Talvez seja nesse sentido que elas são uma saída, porque se fazem sempre com e a partir dos outros. (Ninguém devém sozinho.) A questão animal é a saída: não só porque a saída é pensar a questão animal, sob as variadas formas e formulações que possa vir a assumir, mas porque a questão para um animal é, precisamente, *encontrar uma saída*, inventar um território também na falta de mundo.

*Uma linha de fuga viva, e não a liberdade*: a liberdade, seja em relação à Natureza, seja em relação ao Pai, é um condicionamento, ou a condição impossível. Seguir por um outro caminho, como o polvo de Despret (2022), ou encontrar um caminho onde não aparentava haver algum, como Kafka em suas cartas, é recusar a falsa escolha entre liberdade ou morte, entre a conformação

aos enquadramentos normativos do reconhecimento e a aniquilação total do ser. Enquanto cosmopoéticas, os trabalhos de Bailly, Morizot e Despret não desejam a conformidade: eles lidam com os espaços dilacerados e (in)comuns da existência, com essas fissuras em que mundificações divergentes se encontram em interação ou em conflito, produzindo, nesse encontro, um outro mundo ou-mundo outro, um “fora com valor de refúgio” (TOUAM BONA, 2020, p. 46). Resistir em *modo menor* é não permanecer à espera do reconhecimento, é prescindir das promessas idealistas de uma paz final e completa. E é, sobretudo, fugir do “amor ao poder e do devir-fascista que ele implica” (TOUAM BONA, 2020, p. 49), ou seja, fugir da visão totalitária do binarismo, que se apresenta discursivamente como pré-ontológico e impõe aniquilações ao invés de transformações: substituir uma episteme soberana por outra, uma forma de dominação por outra. A secessão marron não se pretende um mecanismo de conquista, um espelho invertido da colonização; o que ela performa é, precisamente, um escape contínuo dos esquemas normativos que condicionam o reconhecimento, empreendendo táticas furtivas de subterfúgio que insistem na produtividade da criação — que insistem na invenção de *outra coisa*, e não na reação dialética a uma *mesma coisa*. Em paralelo, escrever a questão animal não é escrever um *clean slate*, um novo começo, como uma espécie de paraíso perdido recuperado, o qual viria a preencher o lugar que o paradigma da bifurcação ocupou até então. Enquanto cosmopoéticas, os escritos de Bailly, Morizot e Despret aceitam se contagiar dos outros, infectar-se, contra o “*clean*” que ambiciona higienizar os espaços, proteger as fronteiras; contra o “narcisismo primário de quem ainda sonha com a excepcionalidade humana” (HARAWAY, 2022, p. 50), mas escapando ao idealismo de quem imagina que os rastros do excepcionalismo podem ser apagados como pegadas na neve. A cosmopolítica passa por considerar a gravidade das assinaturas que carregamos, a gravidade da permanência do humanismo — sem, no entanto, recusar a urgência de reescrevê-lo.

*Histórias são muito maiores que ideologias*: as primeiras carregam as segundas, fortalecem-nas, enfraquecem-nas, desconstroem-nas, reformulam-nas. Histórias podem reconstruir o significado de “utopia”, para além de um ideal de mundo que transcenderia o próprio mundo. As proposições estético-políticas de Jean-Christophe Bailly, Baptiste Morizot e Vinciane Despret — suas, respectivamente, poética alargada, prática etossensível e especulação científica animada são construções utópicas, se por “utopia” entendermos o interesse premente em dar a chance à complexidade, esta insistência constante nos *xises* da questão, no exercício crítico de ler e reler o mundo de uma forma “que não deixe ninguém intacto” (STENGERS, 2018, p. 453). E assim como,

na proposição cosmopolítica de Stengers (2018), cabe colocar o problema da eficácia — uma eficácia não econômica nem utilitarista mas articuladora, cujo intuito é medir a capacidade de junção e costura entre diversos agentes e seus níveis de ação —, aqui cabe colocar o problema do alargamento, da consulta e da diplomacia: do espaço e das condições de interrogar aqueles cuja existência não partilham das razões e dos discursos de quem possui ou pretende possuir voz política, de perguntar-lhes o que lhes é importante e manejar os equívocos desta tradução. Que esses testemunhos não caibam nas descrições fenomenológicas modernas, na dinâmica dialética dos processos de subjetivação, nas conceitualizações políticas, psíquicas e antropológicas que explicam o surgimento do sujeito pela inserção no *logos*; que a política não possa, apesar de suas pretensões, falar nem *com*, nem *de*, nem *para* todos, são complexificações à altura do problema. Desacelerar a política é um esforço para não paralisá-la. Pois

“[...] não há lugar para estar “decepcionado”, como se vivêssemos em um mundo onde as boas intenções proclamadas pudessem ser tidas por confiáveis, mas há lugar para aprender a descrever com precisão a maneira como as histórias que nós podíamos ter pensando como sendo promissoras acabam por se voltar ao fracasso, à contrafação ou à perversão: em outras palavras, construir uma experiência e uma memória ativas, compartilháveis, criadoras de exigências políticas.” (STENGER, 2018, p. 452).

Falar em medida é falar em *norma*, evidentemente, mas acredito que o ensaio e a apuração de alguma normatividade não são incompatíveis com uma ética pragmática. *Ensaïar*, afinal de contas, se remetermos aos desdobramentos metafóricos dessa palavra, envolve tentativa e especulação, a apresentação de um *valor necessário* e também vulnerável: aos outros, aos mecanismos de recorte e citação, à passagem do tempo e às reterritorializações inesperadas. Há uma diferença entre *versões* e *visões*, assim como há entre as diversas cosmologias, mundificações e organizações estéticas da vida, *mesmo* quando se trata de formas de etnocentrismo ou de moralidade — e isso *faz diferença*. Um exemplo claro é a anedota narrada por Viveiros de Castro (2016) quanto às divergências entre acentos existenciais do ponto de vista dos colonizadores europeus e dos povos originários do Brasil: os primeiros, ao desembarcar em terras brasileiras, logo quiseram saber se os indígenas possuíam *alma*, para que se pudesse determinar a medida da sua humanidade; eles então os catequizaram e apresentaram à palavra divina. Já os segundos, que também queriam saber com quem estavam lidando, resolveram afogar os colonizadores: se eles afundassem e morressem (ou quase), então eram, de fato, seres humanos, mas se desaparecessem

ou retornassem, então eram espíritos em *roupa*<sup>190</sup> humana e, portanto, não muito confiáveis. Embora a estratégia dos indígenas aparente ser mais violenta (um afogamento é, afinal de contas, mais danoso ao físico, ao menos inicialmente, do que uma aula de catequese), no entanto, se tomarmos o conceito butleriano de “violência ética” (BUTLER, 2017), a equação se inverte: não só a colonização ideológica praticada pelos catequizadores (e em sequência mantida pelo poder disciplinar das sociedades ocidentais modernas) ao forçar uma doutrina e circunscrever os termos do reconhecimento em quadros restritos tem consequências bastante físicas — como injúrias, agressões e assassinatos —, ela ainda normaliza a exigência de que se apresente e sustente uma identidade fixa e coerente a todo momento para que se possa ser apreendido enquanto vida passível de luto. Ou seja, *legítima* a aniquilação de vidas consideradas desprezíveis, abjetas, inelutáveis por uma régua medidora de humanidade para a qual a *inconstância* ou a *variação* já são marcadores de “animalidade” ou “sub-humanidade”. A intenção, aqui, não é idealizar as cosmologias ameríndias enquanto naturezas culturas despidas de violência, nem instrumentalizá-las sob um mesmo signo generalizado; é, ao contrário, demonstrar como a equação que tanto demoniza a normatividade quanto romantiza o Outro falha em ver as nuances entre os efeitos pragmáticos e os afetos estético-políticos que essas organizações do sensível — até mesmo em suas manifestações etnocêntricas — provocam, bem como o que diferentes mundificações têm a ensinar umas às outras sobre norma e dissenso.

Voltando à anedota de Viveiros de Castro (2016) e seus personagens: se os colonizadores veem *hierarquias* entre seres e condutas, e por isso valorizam *apenas* o que a eles se assemelha, os indígenas veem *diferenças* entre seres e condutas, e por isso valorizam *também* aquilo que deles difere. Os primeiros veem uma única natureza e muitas interpretações culturais, das quais todas menos *uma* está sujeita ao equívoco face à univocidade do real, e assim a *alma* é a medida da humanidade; os segundos, muitas naturezas e uma universalidade cultural do espírito, que pode se manifestar de diversas formas e assumir outros pontos de vista, e assim a *roupa* humana é a medida da humanidade. Uma dessas histórias sobre o que significa ser humano é menos violenta do que a outra. Ou seja: importam as histórias que contamos e o modo como as contamos, e por isso contar histórias que reestabeleçam a primazia da diferença em relação à identidade, que concebam a própria identidade (ou o sistema, ou o modelo) como efeitos da diferença, recuperando sua

---

<sup>190</sup> Por roupa entende-se o corpo, mais ainda do que a forma, que assume um animal, um humano ou um espírito ao se transformar metafisicamente (VIVEIROS DE CASTRO, 2016).

dimensão afirmativa, produzem outras maneiras de estar no mundo, maneiras mais ricas e mais diplomáticas, embora menos em paz. Jean-Christophe Bailly, Baptiste Morizot, Vinciane Despret, eu e talvez você queremos desesperadamente outras maneiras de estar neste e em outros mundos — daí contar histórias, daí hesitar diante do Estranho ou Estrangeiro, *deixá-lo viver*, quer dizer, manter seu mistério, sua opacidade; daí desacelerar diante dos ideais de *justesse*, do “bom” e do “comum”, recusando o “ou” em nome do “e”, buscando uma fuga ao impasse entre dois tipos de fim; daí obliquar-se diante do que é incomum, aceitar o risco de não se reconhecer ou de se equivocar, de escorregar ou se transmutar, de habitar a inconstância. Daí contar histórias para encontrar uma saída.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. *O aberto: o homem e o animal*. Tradução de Pedro Mendes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

BAILLY, Jean-Christophe. *La Légende dispersée*. Anthologie du romantisme allemand. Paris: Bourgois, 2000.

\_\_\_\_\_. *L'Élargissement du poème*. Paris: Christian Bourgois, 2015.

\_\_\_\_\_. *Le Parti pris des animaux*. Paris: Christian Bourgois, 2013.

\_\_\_\_\_. *Le Versant animal*. Paris: Éditions Bayard, 2007.

BARAD, Karen. Intra-actions: an interview with Karen Barad. [Entrevista concedida a] Adam Kleiman. *Mousse*, vol. 35, 2012, p. 76-81.

BARRETO, João Paulo Lima. *Wai-mahsã: peixes e humanos*. Um ensaio de Antropologia Indígena. Orientador: Prof. Dr. Gilton Mendes dos Santos. 2013. 93 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2013.

BERGER, John. *Por que olhar para os animais?* Tradução de Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Editora Fósforo, 2021.

BLANCHETTE, Alex. *Porkopolis*. American Animality, Standardized Life, and the Factory Farm. Durham: Duke University Press, 2020.

BOULD, Mark. *Anthropocene Unconscious*. New York City: Verso Books, 2021.

BUTLER, Judith. *Antigone's claim*. Kinship between life and death. New York: Columbia University Press, 2009.

\_\_\_\_\_. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015a.

\_\_\_\_\_. *Relatar a si mesmo*. Crítica da violência ética. Belo Horizonte: Autêntica, 2015b.

BRITO JUNIOR, Antonio Barros de; CAIMI, Claudia. Literatura, a emergência do político. Texto de apresentação. In: *Nau Literária*, Vol. 14, n. 2, 2018, p. 1-8. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/NauLiteraria/article/view/88723/51060>. Acesso em: dezembro de 2022.

CHAKRABARTY, Dipesh. O clima da história: quatro teses. In: *Sopro*, n. 91, Florianópolis, julho de 2013, p. 2-21.



CLARK, Timothy. *The value of Ecocriticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

COCCIA, Emanuele. *A vida das plantas: uma metafísica da mistura*. Tradução de Fernando Scheibe. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

COSTE, Didier. Discours de l'essai et discours narratif dans "De l'amour" de Stendhal. In: BERTHIER, P. (Org.) *Stendhal*. Paris: Aux amateurs de livres, 1984.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Mille Plateaux*. Capitalisme et schizophrénie. Vol. 2. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.

\_\_\_\_\_. *Kafka: por uma literatura menor*. Tradução de Cíntia Vieira da Silva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

\_\_\_\_\_. *O que é a filosofia?*. Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 2020.

DELEUZE, Gilles. As potências do falso. In: *Cinema 2: A imagem-tempo*. Tradução de Eloísa Araújo Ribeiro. São Paulo: Editora 34, 2018, p. 155-188.

\_\_\_\_\_. *Crítica e clínica*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2019.

DELOUGHREY, Elizabeth. *Allegories of the Anthropocene*. Durham: Duke University Press, 2019.

DERRIDA, Jacques. *L'animal que donc je suis*. Paris: Éditions Galilée, 2006.

\_\_\_\_\_. Che cos'è la poesia?. Tradução de Tatiana Rios e Marcos Siscar. In: *Inimigo Rumor*, n. 10, 2001, p. 113-116.

DESCOLA, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Paris: Éditions Gallimard, coll. Folio essais, 2005.

\_\_\_\_\_. ¿Humano, demasiado humano?. Tradução de Ariane Laure Assemat da conferência apresentada no Collège de France, em Paris, em novembro de 2015. In: *Desacatos*, vol. 54, maio-agosto de 2017, p. 16-27.

DESPRET, Vinciane. *Autobiografia de um polvo*. E outras narrativas de antecipação. Tradução de Milena P. Duchíade. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2022.

\_\_\_\_\_. *Habiter en oiseau*. Paris: Actes Sud, 2019.

\_\_\_\_\_. *O que diriam os animais?*. Tradução de Letícia Mei. São Paulo: Editora Ubu, 2021.

\_\_\_\_\_. Sheeps do have opinions. In: LATOUR, B.; WEIBEL, P. (Orgs.) *Making things public*. Atmosphere of democracy. Cambridge: M.I.T Press, 2006, p. 360-370.

- DE LAURETIS, Teresa. *Technologies of Gender*. Indianapolis: Indiana University Press, 1987.
- DE LA CADENA, Marisol. Natureza (in)comum. Histórias do antropo-cego. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. In: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 69, abril de 2019, p. 95-117.
- FAUSTO, Juliana. *A cosmopolítica dos animais*. São Paulo: N-1 Edições, 2020.
- FRECCERO, Carla. Wolf, or Homo Homini Lupus. In: TSING, Anna et al. (Eds.) *Arts of Living on a Damaged Planet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017, p. M-91-M016.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- GILBERT, Scott F.; SAPP, Jan; TAUBER, Alfred I. A symbiotic view of life: we have never been individuals. In: *Quarterly Review of Biology*, University of Chicago Press, vol. 87, n. 4, dezembro de 2012, p. 325-341.
- GRIFFITHS, David. *Queer theory for lichens*. In: *UnderCurrents: Journal of Critical Environmental Studies*, vol. 19, 2015, p. 36-45.
- HACHE, Émilie. The futures men don't see. In: DEBAISE, Didier; STENGERS, Isabelle (Dir.). *Gestes spéculatifs*. Actes du colloque de Cerisy. Dijon: Les Presses du Réel, 2015.
- HALL, Stuart. Nascimento e morte do sujeito moderno. Descentrando o sujeito. In: *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2006, p 23-46.
- HARAWAY, Donna. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationceno, Chthuluceno: fazendo parentes. In: *ClimaCom Cultura Científica*, ano 3, n. 5, abril de 2016, p. 139-146. (2016a)
- \_\_\_\_\_. *Staying with the trouble*. Making kin in the Chthulucene. Durham e Londres: Duke University Press, 2016b.
- \_\_\_\_\_. *O manifesto das espécies companheiras: cachorros, pessoas e alteridade significativa*. Tradução de Pê Moreira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- \_\_\_\_\_. *Quando as espécies se encontram*. São Paulo: Editora Ubu, 2022.
- HARMAN, Graham. Critical animal with a fun little post. In: *Object Oriented Philosophy* (blog). Postado em 17 de outubro de 2011. Disponível em: <https://doctorzamalek2.wordpress.com/2011/10/17/critical-animal-with-a-fun-little-post/>. Acesso em: setembro de 2022.

\_\_\_\_\_. Classic OPP. In: *Object Oriented Philosophy* (blog). Postado em janeiro de 2010. Disponível em: <https://doctozamalek2.wordpress.com/category/oop-classic/>. Acesso em: abril de 2023.

JAMES, William. *A pluralistic universe*. Cambridge: Good Press, 2019.

KOHN, Eduardo. How dogs dream: Amazonian natures and the Politics of Transspecies engagement. In: *American Ethnologist*, vol. 34, n. 1, fevereiro de 2007, p. 3–24.

\_\_\_\_\_. *How forests think: Toward an Anthropology beyond the Human*. Berkeley: University of California Press, 2013.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do Céu: palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

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

LATOURE, Bruno. *Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno*. Tradução de Maryalua Meyer. São Paulo: Editora Ubu, 2020a.

\_\_\_\_\_. *Onde aterrar? Como se orientar politicamente no Antropoceno*. Tradução de Marcela Vieira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020b.

\_\_\_\_\_. Esquisse d'un parlement des choses. In: *Écologie & Politique*, n. 56, 2018/1, p. 47-64.

\_\_\_\_\_. *Jamais fomos modernos*. Ensaio de Antropologia simétrica. Tradução de Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 1994.

\_\_\_\_\_. *Políticas da natureza*. Como fazer ciência na democracia. Tradução de Carlos Aurélio Mota de Souza. Bauru, SP: Edusc, 2019.

LIMULJA, Hanna. *O desejo dos outros*. Uma etnografia dos sonhos Yanomami. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

LE GUIN, Ursula. *A autora das sementes de acácia*. E outras passagens da Revista da Associação de Therolinguística. Tradução de Gabriel Cevallos. Publicação realizada em ocasião da sétima edição do Festival Kino Beat, 2021a. Disponível em: <https://kinobeat.com/wp-content/uploads/2021/09/Traducao-oficial-A-autora-das-sementes-de-acacia-.pdf>. Acesso em: agosto de 2022.

\_\_\_\_\_. *A teoria da bolsa da ficção*. Tradução de Luciana Chierigati e Vivian Chierigati Costa. São Paulo: N-1, 2021b.

\_\_\_\_\_. *The language of the night: essays on fantasy and science fiction*. New York: HarperCollins Publishers, 1992.

LOVELOCK, James. *Gaia: A new look at life on Earth*. Oxford: University of Oxford Press, 2016.

MACÉ, Marielle. *Façons de lire, manières d'être*. Paris: Éditions Gallimard, coll. NRF essais, 2011a.

\_\_\_\_\_. *Le temps de l'essai*. Paris: Éditions Belin, 2006.

\_\_\_\_\_. Styles animaux. In: *L'Esprit créateur*, n° 4, inverno de 2011, p. 97-105. (2011b)

MARGULIS, Lynn. Symbiosis everywhere. In: *Symbiotic planet: A new look at evolution*. Boston: Basic Book, 1999, p. 7-16.

MARTIN, Nastassja. *Escute as feras*. Tradução de Camila Vargas Boldrini e Daniel Lühmann. São Paulo: Editora 34, 2021.

MASSUMI, Brian. *O que os animais nos ensinam sobre política*. Tradução de Francisco Trento e Fernanda Mello. São Paulo: N-1 Edições, 2017.

MCFALL-NGAI, Margaret. Noticing Microbial Worlds: The Postmodern Synthesis in Biology. In: TSING, Anna et al. (Eds.) *Arts of Living on a Damaged Planet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017, p. M51-M71.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Éditions Gallimard, 1945.

MOL, Annemarie. *Eating in theory*. Durham: Duke University Press, 2021.

MONTAIGNE, Michel de. Apologie de Raymond Sebond. In: *Essais*. Tome II. Paris: Éditions Gallimard, 1965, p. 138-351.

MOORE, Jason W. (Org.). *Antropoceno ou Capitaloceno? Natureza, história e a crise do capitalismo*. Tradução de Antônio Xerxenesky e Fernando Silva e Silva. São Paulo: Editora Elefante, 2022.

MORIZOT, Baptiste. Les diplomates. Cohabiter avec un grand prédateur à l'Anthropocène. In: *Revue Semestrielle de Droit Animalier*, dossier thématique Le Loup, n. 1, Montpellier, 2014, p. 295-334.

\_\_\_\_\_. *Manières d'être vivant*. Paris: Actes Sud, 2020.

\_\_\_\_\_. *Sur la piste animale*. Arles: Babel, 2021.

MORTON, Timothy; BOYER, Dominic. *Hyperobjects, Hyposubjects and Solidarity in the Anthropocene*. [Entrevista concedida a] David Chandler. *Anthropocenes - Human, Inhuman, Posthuman*, vol. 1, n.1, 2021. Disponível em: <https://www.anthropocenes.net/article/id/655/>. Acesso em: novembro de 2022.

MORTON, Timothy. *Hyperobjects*. Philosophy and Ecology after the End of the World. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013.

NODARI, Alexandre. A literatura como antropologia especulativa. In: *Revista da Anpoll*, n. 38, Florianópolis, jan./jun. 2015, p. 75-85.

NUNES, Rodrigo. *Do transe à vertigem*: Ensaios sobre bolsonarismo e um mundo em transição. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

PLUMWOOD, Val; SHANNON, Lorraine. (Ed.) Meeting the predator. In: *The Eye of the Crocodile*. Canberra: The Australian National University E Press, 2012.

PIGNARRE, Philippe; STENGERS, Isabelle. *Capitalist Sorcery*: breaking the spell. London and New York: Palgrave Macmillan, 2011.

PONGE, Francis. *Le Parti pris des choses*. Paris: Éditions Gallimard, 1994.

\_\_\_\_\_. Les hirondelles ou Dans le style des hirondelles. (Randons). In: *Oeuvres complètes*. Tome I. Paris: Éditions Gallimard, 1999, p. 795-796.

POVINELLI, Elizabeth A. *Geontologias*. Um réquiem para o liberalismo tardio. Tradução de Mariana Ruggieri. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

PRÉVOST, Bertrand. L'élégance animale. Esthétique et zoologie selon Adolf Portmann. In: *Images Re-vues* [En ligne], vol. 6, junho de 2009. Disponível em: <http://journals.openedition.org/imagesrevues/379>. Acesso em: março de 2023.

QUINTANE, Nathalie. *Les années 10*. Paris: La Fabrique Éditions, 2014.

RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível*. Estética e política. Tradução de Mônica Costa Netto. São Paulo: Editora 34, 2015.

\_\_\_\_\_. O efeito de realidade e a política da ficção. Tradução de Carolina Santos. In: *Novos Estudos CEBRAP*, n. 86, maio de 2010, p. 75-80.

\_\_\_\_\_. *Políticas da escrita*. Tradução de Raquel Ramallete et al. São Paulo: Editora 34, 2017.

\_\_\_\_\_. Político, política, identificação, subjetivação. In: *Nas margens do político*. Tradução de Vanessa Brito e João Pedro Cachopo. Lisboa: KKYM, 2014.

\_\_\_\_\_. *Politique de la littérature*. Paris: Éditions Galilée, 2007.

RAPHOZ, Fabianne. *Parce que l'oiseau*. In: *Collection Biophilia*, nº 13, janeiro de 2018, p. 11-15.

ROCKSTÖRM, Johan et al. Planetary Boundaries: Exploring the Safe Operating Space for Humanity. In: *Ecology and Society* [online], vol. 14, n. 2, 2009. Disponível em: <http://www.ecologyandsociety.org/vol14/iss2/art32/>. Acesso em: novembro de 2022.

ROLNIK, Suely. Subjetividade antropofágica / Anthropophagic Subjectivity. In: HERKENHOFF, Paulo e PEDROSA, Adriano (Edit.). *Arte Contemporânea Brasileira: Um e/entre Outro/s*, XXIVa Bienal Internacional de São Paulo. São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo, 1998. p 128-147. Edição bilíngue 16 (português/inglês).

SEGATA, Jean. Covid-19, biossegurança e antropologia. In: *Horizontes antropológicos*, n. 57, Porto Alegre, maio/ago. 2020, p. 275-313.

SHELDRAKE, Merlin. *A trama da vida*. Como os fungos constroem o mundo. Tradução de Gilberto Stam. São Paulo: Ubu & Fósforo Editora, 2021.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. Tradução de Raquel Camargo e Stelio Marras. In: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 69, abril de 2018, p. 442-464.

\_\_\_\_\_. Notas introdutórias sobre uma ecologia das práticas. Tradução de Sebastian Weidemann. In: *Artecompostagem '21*. MATTOS, Wladimir (Coord.). São Paulo: Universidade Estadual Paulista, Instituto de Artes, 2021, p. 9-29.

\_\_\_\_\_. *No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima*. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

\_\_\_\_\_. William James: une éthique de la pensée?. In: DEBAISE, Didier (Ed.). *Vie et expérimentation: Peirce, James, Dewey*. Annales de l'institut de Philosophie de l'Université de Bruxelles. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2007.

\_\_\_\_\_. Reativar o animismo. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. In: *Caderno de Leituras*, n. 62, Belo Horizonte, mai/2017, p. 1-15.

STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico*. E outros ensaios. Tradução de Iracema Dulley, Jamille Pinheiro e Luísa Valentini. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

SZTUTMAN, Renato. Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência. Pensando com Isabelle Stengers. In: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 69, abr. 2018, p. 338-360.

TANSI LABOU, Sony. Carta fechada às gentes do Norte e Companhia (extratos). In: TOUAM BONA, Dénètem. *Cosmopoéticas do refúgio*. Tradução de Milena P. Duchiate. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2020, p. 8-10.

TOUAM BONA, Dénètem. *Cosmopoéticas do refúgio*. Tradução de Milena P. Duchiate. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2020.

TSING, Anna et al. Introduction: Haunted Landscapes of the Anthropocene. TSING, Anna et al. (Eds.) *Arts of Living on a Damaged Planet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017, p. G1-G14.

TSING, Anna Lowenhaupt. *The Mushroom at the End of the World*. On the possibility of life in capitalist ruins. New Jersey: Princeton University Press, 2015.

\_\_\_\_\_. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Tradução de Thiago Mota Cardoso et al. Brasília: Mil Folhas do IEB, 2019.

VILAÇA, Aparecida; GASPAR VILAÇA, Francisco. *Ficções amazônicas*. São Paulo: Todavia, 2022.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A Antropologia Perspectivista e o método da equivocação controlada. Tradução de Marcelo Giacomazzi Camargo e Rodrigo Amaro. In: *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 5 (10), agosto a dezembro de 2018, p. 247-264.

\_\_\_\_\_. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Editora Ubu, 2020.

\_\_\_\_\_. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. In: *Mana*, 2 (2), 1996, p. 115–144.

WALLACE, Rob. *Dead epidemiologists*. On the origins of Covid-19. New York: Monthly Review Press, 2020.

WHITEHEAD, Alfred N. Speculative philosophy. In: *Process and Reality*. (Giffords Lectures.) New York: The Free Press, 1985, p. 3-18.

\_\_\_\_\_. Teorias da bifurcação da natureza. In: *O conceito de natureza*. Tradução de Julio B. Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 33-59.

YUSOFF, Kathryn. *A Billion Black Anthropocenes or None*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2018.

ZOURABICHVILI, François. *Qu'est-ce qu'un devenir pour Gilles Deleuze?*. Conferência proferida no centro Horlieu, em Lyon, 27 de março de 1997. Disponível em: [horlieu-editions.com/brochures/zourabichvili-qu-est-ce-qu-un-devenir-pour-gilles-deleuze.pdf](http://horlieu-editions.com/brochures/zourabichvili-qu-est-ce-qu-un-devenir-pour-gilles-deleuze.pdf). Acesso em: janeiro de 2023.