PPGFIL
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

A *MÁQUINA ANTROPOLÓGICA* ENTRE ANTROPOGÊNESE E ANTROPOCENTRISMO: UMA LEITURA CRÍTICA DE GIORGIO AGAMBEN A PARTIR DE UMA PERSPECTIVA MULTIESPECÍFICA DA BIOPOLÍTICA

Maurício Sérgio Borba Costa Filho

Orientador: Prof. Dr. Roberto de Almeida Pereira de Barros

BELÉM
2020

MAURÍCIO SÉRGIO BORBA COSTA FILHO

A *MÁQUINA ANTROPOLÓGICA* ENTRE ANTROPOGÊNESE E ANTROPOCENTRISMO: UMA LEITURA CRÍTICA DE GIORGIO AGAMBEN A PARTIR DE UMA PERSPECTIVA MULTIESPECÍFICA DA BIOPOLÍTICA

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.
Área de concentração: Ética, Estética, e Filosofia Política
Orientador: Prof. Dr. Roberto de Almeida Pereira de Barros

BELÉM

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

C837m Costa Filho, Maurício Sérgio Borba.
A máquina antropológica entre antropogênese e antropocentrismo : Uma leitura crítica de Giorgio Agamben a partir de uma perspectiva multiespecífica da biopolítica / Maurício Sérgio Borba Costa Filho. — 2020.
vii, 135 f. : il. color.

Orientador(a): Prof. Dr. Roberto de Almeida Pereira de Barros Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós- Graduação em Filosofia, Belém, 2020.

1. Biopolítica. 2. Animalidade. 3. Estudos Animais. 4. Antropoceno. I. Título.

CDD 100

MAURÍCIO SÉRGIO BORBA COSTA FILHO

A *MÁQUINA ANTROPOLÓGICA* ENTRE ANTROPOGÊNESE E ANTROPOCENTRISMO: UMA LEITURA CRÍTICA DE GIORGIO AGAMBEN A PARTIR DE UMA PERSPECTIVA MULTIESPECÍFICA DA BIOPOLÍTICA

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.
Área de concentração: Ética, Estética, e Filosofia Política

Belém, 07 de outubro de 2020
Conceito: Aprovada

Banca Examinadora

_____
Prof. Dr. Roberto de Almeida Pereira de Barros (Orientador)
Universidade Federal do Pará

_____
Profa. Dra. Juliana Fausto de Souza Coutinho (Examinadora Externa)
Universidade Federal do Paraná (UFPR)

_____
Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves
Universidade Federal do Pará

BELÉM-PA

2020

AGRADECIMENTOS

Ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela bolsa concedida.

Ao Professor Roberto Barros, pela generosidade na orientação e pelo constante incentivo à pesquisa.

Ao Professor Ernani Chaves, pelos ensinamentos constantes e pelas sugestões que contribuíram significativamente para este trabalho.

À Professora Juliana Fausto, pela receptividade, pela generosidade com que aceitou compor a banca, e pelas valiosas indicações durante a qualificação.

À Professora Jovelina Ramos, pelo incentivo.

À Professora Júlia Otero, do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPA, e ao Grupo de Pesquisa Ameríndia, por toda generosidade com que me receberam.

Ao Professor Flávio Leonel da Silveira, do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, pela receptividade quando ministrou a disciplina *Antropologia das relações humanos-não humanos no Capitaloceno*. Mesmo que a incompatibilidade de horários tenha impossibilitado muito cedo minha presença, as leituras e debates da disciplina foram fundamentais ao amadurecimento da minha pesquisa.

Aos colegas do Grupo de Pesquisa Témática em Filosofia Contemporânea, pelas trocas constantes.

Aos amigos: Felipe Cruz, Juliana Maués, Glenda Marinho, Ricardo Evandro Martins, Calbieri Monteiro, Renata Negrão Moreira, Nilson Oliveira e Day Barbosa, Izabela Leal, Cláudia Vilarouca, Otávio *Zetsu* Guimarães, Leo *Inzane* Tolosa, George Lucas, Juliana Pontes.

Aos meus pais, pelo apoio.

A Josefine e Tina.

Eu quero mais perigo no meu cinismo cão

Negro Leo

We live closer to the earth, never to the heavens

David Bowie

¡Y decidí convertirme en axolote, porque axolote se escribe con x*!*

Roger Bartra

RESUMO

No presente trabalho buscamos investigar a atualidade da ideia da *máquina antropológica do humanismo*, como proposta por Giorgio Agamben na obra *L'aperto: l'uomo e l'animale*, aos contornos do atual panorama político. Este conceito, que compreende o conjunto de discursos e práticas que constroem o que nós entendemos por *humano* (e *humanidade*) em contraposição ao *animal* (e à *animalidade*) numa lógica dual de inclusão e exclusão, produz modelos de antropogênese que ressoam gravemente na vida política das sociedades ocidentais. Apesar de entendermos que tal terminologia sintetiza com sucesso este conjunto heterogêneo de práticas, argumentaremos que, para que ela seja efetivamente uma ferramenta conceitual utilizável, precisamos *situá-la* não só no âmbito de uma crítica ao humanismo, mas também no contexto maior de uma visada não-antropocêntrica da problematização da política. Neste sentido, iremos "profaná-la" e voltá-la contra o próprio pensamento político de Agamben, o que, desde as discussões e revisões críticas que as Humanidades vêm experimentando diante da ciência do fato do Antropoceno (ou melhor, do Capitaloceno: o fato do homem – capitalista – ter se tornado um agente geológico e inaugurado um ponto de virada em direção a um tempo cada vez mais intenso de devastação e extinção de diferentes formas de vida), implicará numa dupla consequência: em contraposição ao antropocentrismo que informa a compreensão do *político* de Agamben, proporemos um pensamento *das políticas do vivente* (consequência ético-política) e uma perspectiva multiespecífica da biopolítica (consequência crítico-descritiva).

PALAVRAS-CHAVE: Biopolítica; animalidade; estudos multiespécies; Antropoceno

ABSTRACT

The aim of this work is to investigate the relevance of the concept *anthropological machine of humanism*, as proposed by Giorgio Agamben in *L'aperto: l'uomo and l'animale*, to our understanding of current politics. This concept, which comprises the set of discourses and practices that compose our ideas of what constitutes the *human* (and *humanity*) in opposition to the *animal* (and *animality*) in a dual logic of inclusion and exclusion, produces anthropogenic narratives that gravely resonate in the political life of western societies. Even though we think that such terminology successfully synthesizes this heterogeneous set of practices, we will argue that, in order for it to be a useful conceptual tool, we need to go beyond a critique of humanism, and place it within the context of non-anthropocentric critiques of politics. In this sense, we will turn the *anthropological machine* against Agamben's own political thought and writing, a movement that bears a double consequence. The first consequence is ethical and political in nature: in opposition to Agamben's deeply anthropocentric politics, we sugest alternative modes of thinking possible *politics of the living*; the second consequence, on the other hand, is critical and descriptive: in oppositon to the scope of Agamben's biopolitical analysis (which is focused exclusively on the human body – be it the individualized body, be it the social body), we sugest a multispecies approach to biopolitical studies. This critical reading is situated within the larger picture of current discussions about the Anthropocene – or rather, the Capitalocene – and its consequences to the Humanities.

KEYWORDS: Biopolitics; animality; multispecies studies; Anthropocene

Sumário

INTRODUÇÃO 10

1. **A máquina antropológica do humanismo: contextualização na obra de Giorgio Agamben** 17

1.1. A máquina antropológica no plano geral de *L'aperto* 18

1.2. A máquina no quadro biopolítico de *Homo sacer* 32

1.3. Inoperosidade ou política de indistinção 42

2. **Profanando a máquina antropológica: uma leitura crítica** 49

2.1. O antropocentrismo 51

2.1.1. O que chamamos de antropocentrismo? 52

2.1.2. E se o axolotl respondesse? Animalidade e antropocentrismo em Agamben 60

2.2. (des)Construção do humano por outras vias: políticas do vivente entre Jacques Derrida e Hélène Cixous 72

3. **A máquina antropológica no contexto de uma perspectiva multiespecífica da biopolítica** 97

3.1. Considerações preliminares sobre biopolítica 100

3.2. Biopolítica da vida humana isolada: a perspectiva monoespecífica de Agamben 106

3.3. Qual é a vida da (bio)política? Uma proposição multiespécies 114

CONCLUSÃO 129

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 135

INTRODUÇÃO

Na introdução ao fotolivro *Kodachrome*, publicado em 1978, o fotógrafo italiano Luigi Ghirri ensaia uma exposição dos métodos de seu trabalho a partir de uma das imagens mais conhecidas do século XX: a primeira fotografia do planeta Terra *de corpo inteiro*. A *Blue marble*, como ficou conhecida, uma imagem "há séculos perseguida", seria uma duplicação total: ao mesmo tempo representação do planeta e representação daquilo que contém "todas as imagens precedentes, incompletas, todos os livros escritos, todos os signos decifrados e indecifrados" (GHIRRI, 2012, p. 56).

Isso faria da *Blue marble* um hieróglifo total, intraduzível, uma vez que à capacidade de tudo conter, de um lado, não corresponderia, do outro lado, a capacidade de tudo ver: "O espaço entre o infinitamente pequeno e o infinitamente grande era preenchido pelo infinitamente complexo: o homem e sua vida, a natureza" (GHIRRI, 2012, p. 56).

Figura 1 - *Blue marble*

Fonte: NASA[1]

A exploração de Ghirri nasceria do desejo de traduzir o que fosse possível desse hieróglifo, o que só poderia ser feito numa escala muito pequena, de confronto direto com o cotidiano dos espaços e dos simulacros, dos corpos, mas também, e sobretudo, com "o pensamento, a memória, a imaginação, o conteúdo fantástico ou alienado". Parte da proposta de Ghirri é dada pelo que ele *não* pretende e pela delimitação daquilo que a ele *não* interessa:

[1] Disponível em https://www.nasa.gov/content/blue-marble-image-of-the-earth-from-apollo-17

> Por isso não me interessam: as imagens e os instantes decisivos, o estudo ou a análise da linguagem como fim em si mesmo, a estética, o conceito ou a ideia totalizante, a emoção do poeta, a citação culta, a busca de um novo credo estético, o uso de um estilo. (2012, p. 56)

O presente trabalho, em certa medida, também lida com maneiras de ver o mundo. Apesar de isso ser feito, aqui, a partir de um método que provavelmente deixaria o fotógrafo profundamente desinteressado, interessa-me sobretudo a sensibilidade que subjaz ao seu tratamento das *escalas*, a essa fina dialética entre a história que entra no quadro e os hieróglifos do extra-campo.

As maneiras de fazer imagens do mundo aqui contrapostas são duas. A primeira é algo parecida com a capacidade fotográfica da Apollo 17: é a imagem que se produz a partir de uma técnica de composição total. Ela representa o mundo e anuncia, de cima, a decifração dos hieróglifos. Essa imagem do planeta, todavia, é uma imagem um tanto desértica. Como não há *um olhar que olhe de volta*, mas tão somente *um olhar que vê*, ela implica num sentimento forte de que o espectador, aquele a quem é dado *ver*, está isolado em sua excepcionalidade – quase divino, emancipado do objeto azul e estático que é *visto*.

A outra maneira, próxima à metodologia de Ghirri, parte de uma sugestão da imagem total[2], mas entende que a partir dela há uma infinidade de elementos indecifrados, de arranjos materiais e imateriais que só podem ser vistos ou pensados de dentro, e não de fora, do campo que é visto, e que deverá passar por tantos reenquadramentos e reajustamentos de foco quantas forem as histórias a contar desses hieróglifos vivos. Aqui, quem *vê* é também sempre *visto*.

O dispositivo óptico que me ajudará a interpretar essas duas formas de produzir imagens do mundo não é o telescópio ou algum outro tipo de lente astronômica, mas a *máquina antropológica*.

*

Uma exposição da *máquina antropológica* como presente no pensamento não daquele que a batizou, mas daquele que a ela deu uma forma particularmente interessante para se pensar a biopolítica – isto é, Giorgio Agamben – será objeto do primeiro capítulo, o qual compreenderá uma análise contextual da sua aparição no livro *L'aperto: l'uomo e l'animale* e a sua comunicação com o projeto *Homo Sacer*. Esta exposição passará por três etapas: em primeiro lugar, veremos como o conceito se formula em *L'aperto*,

[2] Em verdade ela descrê das imagens totais: sabe que há sempre uma face não exposta.

ressaltando a importância que Agamben atribui à operatividade do trânsito entre os termos *animalidade* e *humanidade* no pensamento político ocidental. A *máquina antropológica* é o *dispositivo* – ou seja, é um conjunto dinâmico de práticas e discursos que molda condutas e dirige processos de subjetivação – que institui essa polaridade e produz, reflexamente, uma *zona de indeterminação* que é crucial à biopolítica agambeniana (AGAMBEN, 2002). Isto nos levará ao segundo passo do capítulo: comunicar a máquina antropológica a algumas considerações basilares do projeto *Homo Sacer*.

Aqui, passaremos pela exposição da compreensão da *biopolítica* como o fenômeno do deslocamento da *vida*, em sua acepção biológica, ao centro dos cálculos da política – um movimento que aproximaria gravemente regimes democráticos e totalitários numa época em que o paradigma político por excelência é aquele do *estado de exceção*. Esse fenômeno de *politização da vida* – que é exposto a partir de uma *fratura* de genealogia clássica (marcada desde *A Política*, de Aristóteles, por exemplo) passada no interior do corpo humano, a compreender uma mera ou simples forma de vida, a *zoé*, comum a todas os viventes, de um lado, e aquilo que seria exclusivo do homem, uma forma de vida qualificada, a *bios*, que seria a forma de vida propriamente política, de outro – permite ao poder soberano a produção de um *corpo individual desvestido de atributos*, plenamente matável (a *vida nua*), e um *corpo social despolitizado* (AGAMBEN, 2018a). Percebe-se, assim, um paralelismo entre o funcionamento dos dispositivos da antropogênese (ou da máquina antropológica) e da soberania (a produzir a *vida nua*): ambos são polares, ambos mobilizam um par de termos associados a formas de vida *qualificadas para menos* e outras *qualificadas para mais*, ambos estão minados de paradoxos e implicam na produção de uma *zona de indeterminação* de onde sai a vida que será capturada pelo mecanismo tanatológico do poder. O terceiro e último passo compreende uma breve consideração sobre o desafio lançado em *L'aperto*: como pensar uma política por vir que não enverede pelo caminho da fabricação de novas *máquinas*, pelo caminho da criação de uma *máquina* contraposta à *máquina antropológica do humanismo*, mas que busque meios de torná-la *inoperante*?

Passado este primeiro momento expositivo, o restante do trabalho consistirá no movimento de voltar a máquina antropológica contra o próprio pensamento biopolítico do filósofo italiano. Apesar de entendermos a importância de sua contribuição à filosofia política contemporânea, detectamos na ênfase exclusiva sobre o elemento humano – enquanto corpo individual e enquanto corpo social – um problema que limita consideravelmente o alcance das análises de Agamben. Essa limitação problemática afeta

tanto o aspecto *especulativo* sobre *formas de resistência* e a imaginação de uma *política por vir* quanto o aspecto *análitico* da descrição das dinâmicas biopolíticas. Diremos, então, que nossa discordância passa por uma dimensão *ético-política*, objeto do segundo capítulo, e por uma dimensão *crítico-descritiva*, objeto do terceiro capítulo.

O segundo capítulo irá introduzir uma leitura do que argumentamos ser o modo típico de manifestação do antropocentrismo humanista em Agamben. Lembrando Jacques Derrida (1992) a propósito de Heidegger e Levinas, mesmo aquele pensamento que momentaneamante perturba o *humanismo tradicional* pode conter um *humanismo profundo*. A questão norteadora é aquela da extensão e dos limites de um pensamento da alteridade para além do humano e que tipo de pensamento crítico e especulativo sobre o fazer político esse espectro expandido de consideração pode produzir. Essa discussão será dada a partir de uma primeira consequência desse olhar discordante sobre a escrita agambeniana - a consequência de natureza ético-política, especulativa, relativa às ideias de resistência e de outros modos de dizer ou fazer a política, ocupando a noção de *política do vivente* um lugar central. Assim, à política do imaginário antropocêntrico agambeniano, iremos contrapor as *políticas do vivente* atravessadas pelos animais de Hélène Cixous e Jacques Derrida.

O capítulo é estruturado da seguinte maneira: seu tópico primeiro, divido em dois subtópicos, delimita o sentido de *antropocentrismo* que utilizaremos para ler criticamente o pensamento político de Agamben. Nessa leitura crítica, duas interpretações opostas guiarão nossas considerações - a de Matthew Calarco, que argumenta que *L'aperto* marcaria uma ruptura no pensamento agambeniano com o dogmatismo antropocêntrico que conduzia o tratamento da questão animal em seus escritos até então; e a de Juliana Fausto, que inclui Agamben dentre os representantes contemporâneos de uma tradição de pensamento que pensa a política necessariamente fora do registro animal. O segundo tópico aborda, em contrapartida, alguns elementos de uma *política aberta ao vivente*. Isso será feito através da leitura da questão animal em Jacques Derrida, em correspondência com a zoopoética de Hélène Cixous, uma leitura cruzada em que a pergunta pelo destino do vivente frente a um poder soberano – seja em termos de um sujeito, um *Eu soberano*, seja em termos da soberania política exercida na forma do Estado moderno – demanda a participação de seres humanos e outros-que-humanos. É, portanto, pensar a política – e *as resistências* – a partir de um lugar radicalmente aberto aos elementos que, na partilha

do sensível da política - emprestando a expressão de Jacques Rancière[3] - restaram silenciados: ou melhor, que foram reduzidos ao silêncio (não apenas os animais outros-que-humanos, mas também os humanos que, para a consecução de fins econômicos e políticos por parte das mil e uma faces e agentes do poder, foram colocados no terreno da *animalitas*). Os animais aqui são pensados em sua materialidade, de corpo e de práticas, das relações entre si e conosco. É importante ressaltar que isto não significa a apresentação de um programa ou de uma cartilha – muito pelo contrário, é uma via de pensamento não-normativa. Neste sentido, corremos o risco de soar por demais inconclusivos neste último passo do capítulo, o que, para além das fontes mobilizadas (muito das considerações provém de um projeto literário altamente híbrido e experimental, aquele de Cixous) é um reflexo do estado da arte ainda experimental nessas discussões. A intenção, todavia, é, após a crítica, pelo menos *sinalizar* uma alternativa, apresentando como o *pensamento sobre o animal*, nesta outra mirada, se desenrola dentro do terreno da alteridade radical e se situa no espectro de uma crítica às consequências da violência antropocentrista – algo que, como argumentaremos, não é objeto de consideração por parte de Agamben.

O terceiro capítulo trata da segunda consequência de se ler, desde a operatividade da máquina antropológica, a obra de Agamben: a consequência de caráter analítico ou crítico-descritivo da biopolítica. Aqui, argumentamos que se nos valermos de sua mirada monoespecífica – que pensa a biopolítica como operação do humano sobre o humano *exclusivamente*, nos processos de captura da vida e produção de um corpo individualizável matável e de um corpo político despolitizado – sozinha, não daremos conta de pensar inúmeras dinâmicas biopolíticas da contemporaneidade que se desenvolvem como processos sobre a vida humana e vidas outras-que-humanas igualmente. Utilizaremos o conjunto de textos de intervenção assinados por Agamben a

[3] Escreve Rancière: "Denomino partilha do sensível o sistema de evidências sensíveis que revela, ao mesmo tempo, a existência de um *comum* e dos recortes que nele definem lugares e partes respectivas. Uma partilha do sensível fixa portanto, ao mesmo tempo, um *comum* partilhado e partes exclusivas. Essa repartição das partes e dos lugares se funda numa partilha de espaços, tempos e tipos de atividades que determina propriamente a maneira como um *comum* se presta à participação e como uns e outros tomam parte nessa partilha. O cidadão, diz Aristóteles, é quem *toma parte* no fato de governar e ser governado. Mas uma outra forma de partilha precede esse tomar parte: aquela que determina os que tomam parte. O animal falante, diz Aristóteles, é um animal político. Mas o escravo, se compreende a linguagem, não a "possui". Os artesãos, diz Platão, não podem participar das coisas comuns porque eles *não têm tempo* para se dedicar a outra coisa que não seja o seu trabalho. Eles não podem estar em *outro lugar* porque o *trabalho não espera*. (...) É um recorte dos tempos e dos espaços, do visível e do invisível, da palavra e do ruído que define ao mesmo tempo o lugar e o que está em jogo na política como forma de experiência. A política ocupa-se do que se vê e do que se pode dizer sobre o que é visto, de quem tem competência para ver e qualidade para dizer, das propriedades do espaço e dos possíveis do tempo" (RANCIÈRE, 2009, pp. 15-17)

propósito da pandemia da Covid-19, primeiramente publicados em *Quodlibet* e posteriormente reunidos no volume *A che punto siamo? L'epidemia come politca*, como caso exemplar dos limites da aplicação desse corpo teórico (se tal aplicação se pretender autossuficiente). O pano de fundo da crítica são as discussões a propósito das implicações que o Antropoceno – ou a *era da mutação climática* -, conceito problemático e disputável, como veremos, traria para certas categorias do pensamento político e filosófico. A ideia que resume esta proposta é pensar a biopolítica não apenas como formadora e reformadora do corpo individual ou coletivo humano, mas como formadora e reformadora de *paisagens*, uma proposição fortemente tributária do pensamento antropológico[4]. Esta é uma relação que não se dá por exclusão, já que as histórias humanas aqui estão pressupostas – mas por conjunção, associando as histórias da nossa espécie às muitas histórias das espécies outras-que-humanas. A *paisagem* é o termo móvel e dinâmico que possibilita esse tratamento conjunto. A proposta, assim, consiste em agregar aos estudos da biopolítica uma visada *multiespécies*.

*

Um bom uso das introduções, como visto no caso de *Kodachrome*, é aquele que informa também o que um trabalho *não é*. Em primeiro lugar, aqui não há a pretensão de apresentar um *julgamento* ou apor um adjetivo à extensa obra de Agamben. Em segundo lugar, as questões com as quais nos defrontamos – o antropocentrismo, a política do vivente, a biopolítica multiespecífica – vêm de uma leitura localizada e de uma recepção específica, o que talvez faça com que o resultado final dialogue mais com aqueles que leem Agamben a partir dos *animal studies* do que com aqueles que estudam Agamben *ponto*. Obviamente, seria particularmente satisfatório se esse resultado pudesse dialogar com quem ainda não foi propriamente apresentado a nenhum desses dois campos de estudo. Nesse sentido, esperamos que o esforço de caráter expositivo do trabalho receba bem a eventual leitora ou leitor não familiarizados nem com os *animal studies* nem com

[4] Escrevendo a propósito das ciências sociais em geral, e da etnografia em particular, Felipe Süssekind, no artigo *Sobre a vida multiespécie*, trata da formação histórica de um campo de pensamento que se dita numa gramática predominantemente antropocêntrica. Isto se daria, de largada, pela definição monoespecífica de vida que interessa às disciplinas que o compõem: a vida digna de atenção seria somente aquela tida como qualificada – isto é, a vida social humana, política (2018, p. 161). O artigo de Süssekind mapeia uma tendência de exploração numa via diversa, que se desgarra, na medida do possível, da trilha do antropocentrismo. O sentido de vida que assume é multiespecífico. Assim, veríamos o amadurecimento dos estudos multiespécies: "uma abordagem que leva esse nome seria aquela que não define a vida nos termos exclusivistas da vida social humana, e ao tempo, não toma a natureza como uma realidade objetiva exterior compartilhada por qualquer cultura ou por qualquer organismo" (2018, p. 162).

Agamben. De qualquer modo, é desde este lugar de *não especialização em Agamben* e de interesse pelo outro-que-humano que falo.

1. A MÁQUINA ANTROPOLÓGICA DO HUMANISMO: UMA CONTEXTUALIZAÇÃO NA OBRA DE GIORGIO AGAMBEN

O presente capítulo tem como objetivo apresentar e situar o conceito de *máquina antropológica do humanismo* no interior da obra de Giorgio Agamben. Mais especificamente, gostaríamos de enfatizar o modo como o conceito, que sintetiza os modos de produção da ideia de humano/humanidade, por oposição à ideia animal/animalidade (produzindo, também, uma zona de indiferenciação entre estes dois polos) se aloca no interior do pensamento *biopolítico* de Agamben, ou seja, como a ideia da máquina antropológica se articula ao paradigma filosófico-político que o italiano apresenta como condutor dos destinos da política na contemporaneidade, um paradigma em tudo catastrófico.

Tal empreitada corresponderá ao cumprimento de três etapas distintas: primeiramente, proceder-se-á à leitura dos caminhos da formulação do conceito no livro *L'aperto: l'uomo e l'animale*; em seguida, procederemos à exposição das vias de diálogo que o conceito mantém com o projeto *Homo Sacer*, um *corpus* de pensamento político tão notório quanto controverso, que praticamente garantiu a Agamben uma posição de referência quase que obrigatória para se pensar a contemporaneidade; e como nota última do capítulo, a introduzir as questões que serão enfrentadas nos capítulos subsequentes, trataremos da *inoperosidade* como termo fundamental (caso se siga o autor) para elaboração de respostas ou reações ao desafio lançado em *L'aperto*: aquele que pretende que o pensamento político por vir não enverede pelo caminho da fabricação de novas *máquinas*, pelo caminho da criação de uma *máquina* contraposta à *máquina antropológica do humanismo*, mas que busque meios de torná-la inoperante. Dentro do mesmo escopo de discussão (os caminhos de resistência à máquina antropológica), gostaríamos igualmente de discutir a leitura de Paula Fleisner a propósito de uma possível *política da indistinção entre homem e animal* no pensamento agambeniano, cujos traços seriam encontrados esparsamente em textos menores do autor.

É preciso, todavia, antes de iniciada a exposição, operar alguns ajustes, tentar um *fine-tuning* do declarado objetivo. É evidente que condensar a ampla situação de um conceito que em si é colocado como sintetizador de um complexo histórico-discursivo extremamente vasto e variado (a máquina antropológica, como veremos, é um dispositivo que amalgama em si discursos da Filosofia, da teologia, das ciências naturais...), dentro de uma obra autoral que é igualmente, em si, vasta e mobilizadora de uma variedade considerável de referências, é tarefa por demais extensa e ampla para ser intentada em

um único capítulo de uma dissertação. Gostaríamos, então, de especificar o recorte em que pretendemos trabalhar esta contextualização. No primeiro tópico traremos à discussão apenas os capítulos que levam à formulação da ideia de *máquina antropológica*. Apesar de o livro não ser formalmente dividido em *partes*, poder-se-ia dizer que se trata de uma leitura sobre uma primeira seção do mesmo, que vai até o seu nono capítulo. Não tocaremos, portanto, na leitura de Heidegger, à qual Agamben dedica a maior parte dos capítulos subsequentes ao nosso ponto de delimitação. No segundo tópico, relacionaremos a máquina antropológica a uma das definições centrais do primeiro volume do projeto *Homo Sacer* (*Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, 1995), no caso, a definição da relação de exceção como uma relação de *bando*, recorrendo à figura do *homem-lobo* analisada por Agamben, detendo-nos especificamente nos capítulos §§1 e 4 da parte primeira, e no capítulo §6 da parte segunda.

1.1. A MÁQUINA ANTROPOLÓGICA NO PLANO GERAL DE *L'APERTO*.

Quando Giorgio Agamben publica *L'aperto: l'uomo e l'animale*, o "mundo" (o ditado das potências globais) já estava imerso no ânimo turbulento que iria desenhar os contornos da geopolítica global nos primeiros passos do século XXI. A tendência de uma ordem mundial marcada por um movimento de recrudescimento da violência e da anomia que encontra sua expressão máxima na ideia de *estado de exceção*, já sinalizada no prefácio de *Homo Sacer*, sua obra seminal publicada em 1995, foi submetida à marcha acelerada após o atentado de 11 de setembro de 2001. A narrativa de uma "grande Guerra ao Terror", tanto em nível de ataque dirigido a células paraestatais consideradas terroristas como contra Estados ditos financiadores de tais grupos, normalmente caracterizados como regimes totalitários, produziu duas grandes guerras – a do Afeganistão, a partir de 2002, e a do Iraque, a partir de 2003, sob a alegação, posteriormente comprovada falsa, de que o regime de Saddam Hussein fabricava e mantinha armamento químico de destruição em massa – cujos desdobramentos são até hoje ativos. Essa narrativa também nos legou uma iconografia do corpo no espaço de conflito que dificilmente não nos remete, em retrospecto, visual e sinistramente, àqueles termos emblemáticos mobilizados pelo autor italiano em meados dos anos 1990 e no início dos anos 2000 – a *vida nua*, o *abandono*, a *animalização* do corpo humano (numa cultura marcada pela compreensão do *animal* como objeto de sujeição e passível de tortura); além de uma farta documentação relativa ao desenvolvimento e administração, sob a tutela de Estados ditos democráticos, de práticas de tortura que se poderiam classificar como verdadeiras

técnicas de desumanização – e isto justamente como contraparte necessária de uma jornada que, para o público, era pintada com as tintas da defesa dos valores democráticos e dos direitos humanos. Hoje, às vésperas de entrarmos na segunda década do século, visualizamos o estado crítico em que essa grande narrativa nos colocou.

Nesse contexto, parece curioso que o mesmo autor que apontou tão claramente os fatos políticos na década de 1990 que mobilizaram o tom de sua escrita - a situação da violenta dissolução dos Estados no Leste europeu (AGAMBEN, 2018a, p. 47) - não tenha de alguma forma sinalizado – com a mesma urgência, também no calor do momento – este contexto germinal no seu primeiro livro publicado no século XXI. Este pequeno e curioso livro, todavia, é um livro decisivamente político – decisivamente sobretudo se considerarmos o fato de que o autor declara intentar defrontar nada menos do que a "questão política decisiva". É este texto que pretendemos abordar a partir de agora.

A questão política decisiva, segundo o filósofo italiano, é aquela que toca a maneira como classificamos, definimos e repartimos (hoje, mas também na antiguidade e na modernidade) a atribuição de dois termos: *animalidade* e *humanidade*. Iniciando sua exposição com a descrição e a análise de uma iluminura contida em uma Bíblia hebraica do século XIII, conservada na Biblioteca Ambrosiana di Milano, Agamben percorrerá um considerável território – em termos de discursos, áreas de conhecimento e tempo – para mapear o tratamento desse binômio no pensamento que produz a política no ocidente. O que lhe chama atenção, neste material com ricas figurações da animalidade - a exemplo da presença dos quatro animais escatológicos em uma página; dos três animais da origem (Ziz, Behemot, Leviatã), noutra – é a representação do banquete messiânico dos justos[5], onde estes – e também dois instrumentistas vistos nas extremidades da cena - ostentam cabeças de animais (não humanos). É a partir da inquietação diante desta "intrusão" desconcertante da animalidade numa cena decisiva para a humanidade que se inicia *L'aperto*, pois que uma interpretação plausível da cena seria que:

> Portanto, não é impossível que, ao atribuir uma cabeça animal ao resto de Israel, o artista do manuscrito da Ambrosiana tenha tentado demonstrar que, no último dia, as relações entre os animais e os homens serão compostas de uma nova forma e o próprio homem se reconciliará com a sua natureza animal. (2017, p. 12)[6]

[5] Cena que remete a Isaías, 25, 6-7; 27.

[6] Exceto nos casos em que há remissão bibliográfica a edições brasileiras (como este da edição brasileira de *L'aperto*), todas as traduções são do autor.

Assim, é justamente em uma cena do fim, "conclusiva da história da humanidade", que uma questão que tradicionalmente nos pareceria inequivocamente remota, primitiva ou perdida, aquela das relações entre os animais e os *homens*, reassume sua constante atualidade e operatividade. No último dia, o que emergiria no primeiro plano seria uma nova forma da economia destas relações –que também fundam, mobilizam e articulam um conjunto considerável de outros binômios simetricamente decisivos em nossas relações de poder: *natureza* e *cultura*, *racionalidade* e *irracionalidade* -, uma nova forma calcada na "reconciliação" do homem com a sua natureza animal, constante e dogmaticamente negada.

Desse modo, o objeto do texto se desenha: não exatamente o *homem* ou o *animal*, mas um determinado modo do pensamento da relação entre estes dois polos – assim, a investigação parte não de uma tentativa do pensamento totalizante ou definitivo de uma essência do homem (onde o animal apareceria como oposto), mas a partir do ressurgimento do *animal* e da *animalidade do animal humano* como elementos a serem urgentemente (re)investigados no campo da filosofia contemporânea.

Como destaca Paula Fleisner, a discussão a propósito da animalidade, no âmbito das filosofias francesa e italiana contemporâneas, ganhou tração considerável nos últimos vinte anos. De maneira diversa do tratamento usualmente conferido pela tradição do pensamento filosófico (da qual sem dúvidas poderíamos inventariar um rico bestiário), aqui a "questão animal" ou o "problema da animalidade" é colocado no centro de investigações diversas, e não às margens metafóricas do espelhamento autorreflexionante do pensar o humano – ou seja, privilegia-se, neste momento, uma perspectiva que pretende emancipar, na medida do possível, o pensamento sobre o animal do pensamento sobre o humano, abrindo-o a um *pensamento do vivente* (FLEISNER, 2010, p. 339).

Neste contexto, a autora aponta, grosso modo, duas diferentes trilhas de elaboração filosófica: uma primeira perspectiva que pensa o animal a partir de "seu lugar estratégico na construção discursiva da especificidade humana" e outra que o pensa a partir de uma perspectiva ontogenética geral – a primeira, tradicional de leituras críticas do humanismo, tem caráter descritivo e, "sem propor necessariamente novas interpretações do animal" (este ponto será importante para o último tópico deste capítulo), promovem a escavação e recolhimento da história da separação radical, valorativa e hierarquizada, da tradição humanista; a segunda, cujas fontes são variadas, com auxílio do discurso científico e literário, teria como objetivo superar o antropomorfismo e defender uma espécie de visão monista básica – "um fundo comum de pura diferença

entre as espécies”: uma continuidade, e não uma cisão, entre as espécies humana e outras que humanas; uma diferença de grau, e não de natureza. O trabalho de Agamben participa da primeira classe, pois se trata de uma genealogia destas relações a partir de um conjunto circunscrito de referências. Dessa forma, especifica-se mais ainda o tipo de *relação* à qual nos referimos: não se fala, aqui, de *relação entre humanos e animais outros que humanos* a partir da perspectiva da filosofia moral - não se trata de uma investigação que argumente por direções práticas relativas às condutas que deveríamos tomar visando um tratamento justo a outros animais não pertencentes à nossa espécie, tampouco de um estudo que pretenda fazer o inventário histórico dessas relações práticas -, trata-se, na realidade, da genealogia da relação entre esses termos – homem/animal, humanidade/animalidade – enquanto termos mobilizados como constitutivos de uma ideia de homem na tradição do pensamento ocidental, a permear diferentes campos discursivos, cujo arranjo e rearranjo é produtor de uma determinada forma de fazer a política: no caso, da política calcada não na promoção da "dignidade do humano” (como se pretende crer) mas da constante “animalização do humano", praticada no trânsito ininterrupto entre os polos da humanidade e da animalidade; da biopolítica que captura e dispõe da vida indefinida entre vida humana e vida animal assim produzida, a vida nua.

O livro é dividido em 20 seções ou pequenos capítulos, em que, como de costume, Agamben tece seu argumento de maneira não linear, através de sobreposições temáticas que por vezes são aparentemente díspares, mas cujos fios comunicativos reverberam no decorrer da leitura. As representações teriomórficas da Bíblia Hebraica da Biblioteca Ambrosiana do primeiro capítulo fazem a ponte a célebre discussão entre Bataille e Kojève a propósito do fim da história, “quando o paciente processo do trabalho e da negação, por meio do qual o animal se tornou humano, chegasse ao fim", sobretudo a propósito de que tipo de humanidade (se alguma) seria produzida no contexto pós-histórico. Também uma ilustração de figuras humanas com cabeças animais teria afetado Bataille – no caso, efígies gnósticas de arcontes que viu na Bibliothèque Nationale – e a aporia contida nessa representação acompanharia, segundo Agamben, todo o projeto batailliano. O tema que virou motivo de disputa entre os dois, tratado por Kojève apenas em uma nota do décima primeira conferência de seu curso sobre Hegel de 1938-1939 na École des Hautes Études, dizia respeito justamente àquilo de humanidade que sobreviveria ao fim da história:

> O desaparecimento do Homem no fim da história não é uma catástrofe cósmica: o mundo natural permanece aquilo que é desde toda a eternidade. Não é nem mesmo uma catástrofe biológica: o Homem permanece vivo como animal que se encontra de acordo com a Natureza ou com o Ser dado. O que desaparece é o Homem propriamente dito, isto é, a Ação negadora do dado, e o Erro ou, em geral, o Sujeito *oposto* ao Objeto. De fato, o fim do Tempo humano ou da História, isto é, o aniquilamento definitivo do Homem propriamente dito ou do Indivíduo livre e histórico significa simplesmente o cessar da Ação no sentido forte do termo. O que significa praticamente: o desaparecimento das guerras e das revoluções sangrentas. E ainda o desaparecimento da Filosofia; a partir do momento em que o Homem não mais se transforma a si próprio de modo essencial, não há motivo para transformar os princípios (verdadeiros) que estão na base do seu conhecimento de Mundo e de si. Mas todo o resto pode manter-se indefinidamente; a arte, o amor, o jogo etc.; em resumo, tudo o que torna o homem feliz. (KOJÈVE, 1968, p. 435)

A consumação da história implica, portanto, no desaparecimento não literal, físico, ou biológico do homem, mas no desaparecimento do Homem histórico, do Sujeito (oposto ao objeto), da Ação negadora do dado e do Erro. Nem tragédia cósmica nem biológica, ainda se conservaria como resto o conjunto de elementos que dizem respeito à felicidade do homem. A manutenção indefinida deste resto de humanidade – a arte, o amor, o jogo, o riso, o êxtase – justamente aquilo que conduz à felicidade, é o ponto de discordância de Bataille quanto à caracterização do destino humano na pós-história. Bataille não admite que tais pontos pudessem ser devolvidos ao domínio de uma práxis animal, pois que seriam “sobre-humanos, negativos e sagrados". A partir disso, Bataille intui a ideia de uma "negatividade sem emprego” no horizonte pós-histórico, e, numa carta a Kojève datada de 6 de dezembro de 1937, argumenta – reconhecendo já naquele ponto a consumação da história - que o que se conserva, nesse momento, seria ainda uma negatividade humana como "resto”:

> O fim da história comporta, portanto, um "epílogo", no qual a negatividade humana se conserva como “resto” na forma do erotismo, do riso, da alegria diante da morte. Na luz incerta desse epílogo, o sábio, soberano e consciente de si, vê ainda passar diante de seus olhos não cabeças de animais, mas a figura acéfala de *hommes farouchement religieux [homens ferozmente religiosos]*, “amantes” ou "aprendizes de feiticeiros”. (AGAMBEN, 2017, p. 17)

A leitura de Kojève continua no terceiro capítulo, dessa vez centrada na referência a um adendo acrescentado à nota da primeira edição da *Introdução à leitura de Hegel*, ocasião em que a interpretação do resto pós-histórico muda severamente de tom. Aqui já não se fala mais de uma manutenção indefinida daqueles caracteres que conduziriam à felicidade e que seriam propriamente humanos – ou "sobre-humanos”, como preferiria Bataille. No fim da história da segunda edição da obra de Kojève, "as artes, os amores e

os jogos" do Homem (re)tornado animal não subsistem no seu status operativo anterior, mas também se tornam "puramente naturais", de modo que não se falaria em felicidade, mas em mero contentamento pela simples satisfação dessas tendências.

Neste mesmo sentido, outro traço "propriamente" humano que desapareceria no fim da história seria a linguagem, substituída por sinais sonoros ou mímicas. Poder-se-ia dizer que o homem, neste quadro – se nos remetermos à distinção clássica da *Política* de Aristóteles – se tornaria um animal plenamente social, dotado dos mecanismos que informam prazer e sofrimento, mas não mais um animal político, pois que o desaparecimento da linguagem – e por extensão, o desaparecimento da "sabedoria" – seria o índice fulminante da despolitização pós-histórica. Para Kojève este processo de reversão do Homem não seria um evento por vir, mas algo já consumado: o domínio político-econômico e cultural dos Estados Unidos e a sovietização da Rússia apareceriam como sinais desse processo que estaria apenas se alinhando em nível mundial, de animalização ou de retorno do homem à sua remota animalidade. Uma forma alternativa de sobrevivência do humano na pós-história seria identificada pelo autor (não sem ironia) nas práticas do "esnobismo" japonês – não só as práticas reservadas a uma certa nobreza, como o Teatro Nô, cerimônia do chá, arte dos buquês de flores, mas como aquelas que seriam plenamente difundidas entre todas as classes sociais, ou seja, aquelas que ditam um determinado encaminhamento da vida a partir de valores formalizados. A da leitura kojèviana da figura do esnobe japonês, Agamben argumenta:

> Antes de tudo, a sobrevivência da humanidade ao seu drama histórico parece insinuar – entre a história e seu fim – uma margem de ultra-história que remete ao reino messiânico de mil anos que, tanto na tradição judaica quanto na cristã, se instaurará sobre a terra entre o último evento messiânico e a vida eterna (o que não surpreende em um pensador que havia dedicado seu primeiro trabalho à filosofia de Soloviev, impregnada de motivos messiânicos e escatológicos). Mas o decisivo, porém, é que, nessa margem ultra-histórica, o permanecer humano do homem supõe a sobrevivência dos animais da espécie Homo sapiens que devem servir-lhe de suporte. Na leitura hegeliana de Kojève, o homem não é, de fato, uma espécie biologicamente definida nem uma substância dada por acabada: é, acima de tudo, um campo de tensões dialéticas sempre já talhado por cortes que nele separam a cada vez – pelo menos virtualmente – a animalidade "antropófora" e a humanidade que nela se encarna. O homem existe historicamente apenas sob esta tensão: ele pode ser humano apenas na medida em que transcende e transforma o animal antropóforo que o sustenta, somente porque, por meio da ação negadora, é capaz de dominar e, eventualmente, destruir a sua própria animalidade (foi nesse sentido que Kojève pôde escrever que o "homem é uma doença do animal") (2017, p. 24)

A reconstituição do itinerário da leitura hegeliana de Kojève (e da disputa com Bataille) traçado por Agamben a propósito do resto pós-histórico se faz necessário neste

capítulo por dois motivos. Em primeiro lugar porque aqui se introduz uma ideia importante que será conduzida por via de outras fontes no decorrer no livro, qual seja, a ideia de que o homem não seria nem "uma espécie biologicamente definida nem uma substância dada por acabada" mas sim "um campo de tensões dialéticas" – um suporte natural para o reconhecimento do humano no dispositivo que é o *homo sapiens*. Que o animal da espécie *homo sapiens* seja um suporte para a fabricação dialética do humano, e não um animal que corresponda a uma essência pré-determinada onto-teologicamente, é o pressuposto básico para compreensão do funcionamento do dispositivo antropogenético que se encontra na base de nossa política. Em segundo lugar, porque é aqui também que Agamben introduz a discussão propriamente biopolítca com todos os termos, reprovando, de certa forma, a "desatenção" de Kojève à alçada da vida animal ou natural do homem ao centro dos cálculos políticos em sua época: "...na relação entre o homem e o animal antropóforo, Kojève privilegia o aspecto da negação e da morte e parece não ver o processo pelo qual, na modernidade, o homem (ou o Estado em seu lugar) começa em vez disso a cuidar da própria vida animal, e a vida natural se torna então aquilo que Foucault chamou de biopoder" (2017, p. 24)

O capítulo quarto introduz uma problemática familiar aos leitores que eventualmente já acompanhavam os escritos de Agamben: a proliferação de cortes, oposições e articulações que uma genealogia voltada ao conceito de *vida* na cultura ocidental nos revela. Longe de se poder retraçar uma definição lapidar do que tal conceito significaria, o que vemos, em áreas tão diversas como a filosofia, a teologia, a política, a medicina e a biologia, é uma noção constantemente reafirmada de maneira oblíqua em jogos de oposições e articulações. Se em *Homo Sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*, Agamben se volta aos modos de dizer a vida no grego que ganham um vulto político notável em Aristóteles – no caso, a distinção entre *zoé*, enquanto a simples vida do vivente, compartilhada entre animais, homens e deuses, e *bíos*, enquanto vida qualificada relativa a um indivíduo ou grupo, cujo espaço por excelência é a *pólis* (2015, p. 1), aqui a atenção é voltada ao texto *De anima*, onde o filósofo grego distingue diferentes "modos" do viver através do elenco das diferentes faculdades da alma, isolando o mais primordial, aquele que diz respeito à potência nutritiva (que corresponde ao que, desde a antiguidade se conhece como vida vegetativa):

> Assim sendo, temos de nos referir, em primeiro lugar, à nutrição e à reprodução, pois a alma nutritiva pertence também aos outros seres vivos e é a primeira e mais comum faculdade da alma. Ela é, com efeito, aquela pela qual

> o viver pertence a todos os seres vivos. São funções suas a reprodução e a assimilação dos alimentos. É que essa é a função mais natural, para os seres perfeitos – os não mutilados, nem de geração espontânea -, produzir outro da mesma qualidade que a sua: o animal, um animal; a planta, uma planta. (2013, p. 50)

A operação aristotélica típica que Agamben detecta aqui, portanto, é nunca pretender definir o que seria vida, mas sim decompô-la, "reformular cada questão sobre 'o que é?' como uma questão sobre 'através de que coisa algo pertence a outra coisa?'" (2017, p. 28). No caso específico da decomposição realizada em *De anima*, Agamben detecta uma influência radical que irradia sobre nossos modos de compreensão da vida nas práticas do dia-a-dia, na política e também na ciência. Como exemplo, num salto de séculos, o filósofo volta-se à pesquisa fisiológica de Marie François Xavier Bichat no tratado *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, de 1800, em que os organismos superiores são retratados como morada de dois animais – um *l'animal existant au-dedans*, sintetizando o complexo das funções orgânicas, dos processos corporais que independeriam do trabalho ativo de uma consciência; e um *animal vivant au-dehors*, que, como nota Agamben, seria para o fisiólogo o único verdadeiramente digno de ser chamado *animal*, definido pela relação com o mundo exterior. Neste ponto o debate biopolítico novamente se impõe: é justamente o isolamento de um dos termos articuláveis da vida decomponível – no caso, a vida vegetativa – que está na base do biopoder do Estado moderno investigado por Foucault. Em suma, é esta articulação constante dos modos de dizer o viver do homem (que, como já vimos, não dispõe de essência e sim de "uma fronteira móvel" em seu interior) que opera sorrateiramente nos caminhos das relações entre humanos e não humanos (e humanos atirados ao domínio da sub-humanidade) no Ocidente; ou seja, a fabricação de nossa política sempre dependente do trânsito entre humanidade e animalidade é absolutamente dependente da proliferação de cisão e isolamentos destes termos no interior do humano:

> A divisão da vida em vegetal e de relação, orgânica e animal, animal e humana passa então, acima de tudo, no interior do vivente homem como fronteira móvel e, sem este corte íntimo, a própria decisão sobre o que é humano e o que não é provavelmente não seria possível. Somente porque algo como uma vida animal foi separada no íntimo do homem, somente porque a distância e a proximidade com o animal foram medidas e reconhecidas, sobretudo, no mais íntimo e próximo, é possível opor o homem aos outros viventes e, mais, organizar a complexa – e nem sempre edificante – economia das relações entre os homens e os animais. (2017, p. 31)

Aqui compreendemos a inquietação de Agamben diante da iluminura que abre *L'aperto*. A questão definitiva é que este deslocamento constante das fronteiras móveis do corpo vivente, a possibilitar a identificação de um *homem* que se pode opor ao restante dos *animais* - a decisão sobre o humano (ser, lícito, divino) e o inumano (nada, ilícito, demoníaco) – não é matéria "apenas da teologia e da filosofia", "mas também a política, a ética e a jurisprudência estão tensas e suspensas na diferença entre o homem e o animal" (2017, p. 41), sendo os campos de concentração um produto dessa política experimental.

É no passo seguinte que enfim o vocabulário da máquina antropológica é introduzido. No capítulo sétimo, Agamben se volta ao curioso dado que chama de "anomalia taxonômica" - o fato de a classificação científica da espécie humana não ser determinada por uma característica (*nota characteristica*) e sim por um imperativo, pela síntese do adágio *conhece-te a ti próprio*. Desprovido de uma identidade específica (sendo classificado entre os *Anthropomorpha*, entre os *semelhantes* do homem) resta ao homem fazer-se enquanto tal pela faculdade de (auto) reconhecimento que detém: este seria o sentido da fórmula – ou mais precisamente, do dispositivo de reconhecimento do humano - *Homo sapiens* introduzida por Carolus Linnaeus (Carl von Linné) em 1758: "*Homo sapiens* não é, portanto, nem uma substância nem uma espécie claramente definida: é, sobretudo, uma máquina ou um artifício para produzir o reconhecimento do humano" (2017, p. 48).

Chegamos então à seção do livro em que o complexo de questões anteriormente destrinchadas é colocado sob a fórmula da *máquina*: "A máquina antropológica do humanismo é um dispositivo irônico, que verifica a ausência para o Homo de uma natureza própria, mantendo-o suspenso entre uma natureza celeste e uma terrena, entre o animal e o humano – e, portanto, seu ser será sempre menos e mais que ele próprio" (2017, p. 51). Agamben define o que seria a *máquina antropológica* de maneira bastante sucinta, de modo que se faz necessário quebrar a definição para retraçar suas fontes e aprofundar a compreensão tanto de sua formulação quanto de seu funcionamento. Comecemos, então, a sintetizar sua linhagem pelo próprio *nome*: *máquina antropológica* não é uma criação de Agamben, mas sim uma reutilização - ou profanação, como prefere Prósperi (2015, p. 63) – do conceito cunhado por Furio Jesi, o que é explicitado pelo próprio filósofo no capítulo sétimo de *L´aperto*[7]. No ensaio *Conoscibilità dela Festa*, Jesi escreve:

[7] Lemos, no penúltimo parágrafo: "Segundo o gosto da época, a máquina antropogênica (ou antropológica, como podemos chamá-la recuperando uma expressão de Furio Jesi) é uma máquina óptica (tal como,

> A máquina antropológica (renunciamos aqui neste momento as aspas para as expressões máquina mitológica, antropológica, gnosiológica, etc, dando por pressuposto o seu valor de designação de modelos) deve ser o mecanismo complexo que produz imagens de homens, modelos antropológicos, referentes ao eu e ao outro, com toda a variedade e diversidade possíveis (isto é, do estranho ao eu). (1977, p. 15)

Prósperi, ao analisar a estrutura do conceito no pensamento de Jesi, anota que é indispensável determo-nos sobre os textos em que o pensador desenvolve outra categoria, a de *máquina mitológica*, sobretudo porque "a estrutura da máquina antropológica reproduz, ao menos em parte, aquela da máquina mitológica" (2015, p. 69), se quisermos apreender a extensão do uso da *máquina* no vocabulário agambeniano. Quais seriam as principais características da máquina mitológica? Segundo o autor platense, seriam pelo menos quatro os seus principais traços – sua funcionalidade (enquanto definidora da categoria), seu automatismo (ela é pré-subjetiva), sua produtividade (produz "fatos ou produtos mitológicos"), seu potencial apaziguador de uma necessidade social (no caso, a fome de mitos):

> Há vários elementos para se levar em consideração na definição de máquina mitológica apresentada por Jesi. Em primeiro lugar, a maquina mitológica se define pelo seu funcionamento. É uma máquina, e não uma substância ou uma essência, justamente porque funciona. Em segundo lugar, o funcionamento da máquina é automático, é dizer, não depende nem se funda em nenhuma instância subjetiva. Dito de outro modo: a máquina é pré-subjetiva e/ou pré-pessoal. Em terceiro lugar, seu funcionamento e sua função consistem em produzir mitologias, é dizer, fatos ou produtos mitológicos. Em quarto lugar, permite satisfazer ou apaziguar, com seu funcionamento, a necessidade social de mitos. (2015, p.67)

Outro traço importante destacado pelo autor é a irrelevância, para o funcionamento da maquinaria jesiana, da existência de um *algo* pressuposto no seu centro. É absolutamente indiferente que exista ou não uma essência do mito por debaixo das paredes da máquina produtora de mitos – "é dizer, o importante é que a máquina mitológica funcione, para além da existência ou inexistência de seu centro" (2015, p. 67) – mesmo que seja exatamente a esse centro (vazio ou cheio, não importa), "a esse motor imóvel que, desde sua distância infinita, desde sua provável ausência, exerce uma força

---

segundo os estudos mais recentes, também o dispositivo descrito no Leviatã, de cuja introdução talvez Linnaeus tenha tirado seu mote: *nosce te ipsum*, *read thy self*, como Hobbes traduz esse saying not of late understood [ditado que ultimamente tem sido muito usado]) constituída de uma série de espelhos nos quais o homem, olhando-se, vê a própria imagem desde sempre já deformada com traços de macaco." (2017, p. 48).

de gravitação notável sobre a coletividade" (2015, p. 67) que se faça constante remissão. Desse modo, abordar o mito desde a categoria da máquina mitológica teria a vantagem de evitar com que o pesquisador recaia em "pressupostos metafísicos e metodológicos", justamente porque esta se trabalha como um modelo gnosiológico:

> Essa possibilidade proporcionada pelo modelo da máquina assenta-se, como vimos, não em supor uma substância ou uma essência do mito, mas em considerar como objetos de estudo só os produtos mitológicos da máquina, ou, como disse Jesi seguindo Kerényi, as epifanias de mitos: "... para definir a forma de um dispositivo que produz epifanias de mitos e que, em seu interior, para além de de todas suas paredes impenetráveis, poderia conter os próprios mitos– o mito -, mas poderia também estar vazio, podemos utilizar a imagem da máquina mitológica "(JESI, 1980, p. 105) (2015, p. 67)

Estruturalmente falando, a máquina jesiana se constrói fundada em dois princípios: a circularidade (seu núcleo ou centro inacessível exercendo uma força de fascinação quase hipnótica sobre o espaço social circundante) e a demarcação dentro/fora: "a máquina funciona erigindo ao redor de seu centro paredes impenetráveis, mas que justamente por serem impenetráveis mantêm viva a fome de mito e a força hipnótica" (2015, p. 68). Aqui já se percebe a mudança operada por Agamben. A máquina agambeniana introduz dois polos que são constantemente articulados e rearticulados (no caso da máquina antropológica, os polos correspondentes às figuras da animalidade e da humanidade), e seu centro é necessariamente vazio (porque se está falando de categorias que não possuem essência). Dessa forma, se as máquinas mitológica e antropológica de Jesi são circulares, a máquina antropológica de Agamben é elíptica. Prósperi atribui à influência das leituras de Aby Warburg, para quem a polaridade constituía um lugar primordial a partir do qual estudar a cultura europeia, esta adição de Agamben.

O passo seguinte para retraçarmos a linhagem da máquina antropológica agambeniana é olhar para o seu predicado: a máquina antropológica *é um dispositivo irônico*. O uso do termo dispositivo, evidentemente, não é fortuito ou ingênuo, mas diretamente informado pelo termo técnico foucaultiano – o que é reforçado pela qualificação de ser *irônico*, ecoando explicitamente, como aponta Fleisner, o último parágrafo de *La volonté de savoir* a propósito do dispositivo da sexualidade: "Ironia desse dispositivo: é preciso acreditarmos que nisso está nossa 'libertação'" (FOUCAULT, 2017, p. 174).

A máquina agambeniana é assim diretamente aproximada da ideia de *dispositivo*, uma aproximação importante se quisermos buscar no próprio autor um desenvolvimento mais detido do conceito, uma vez que, como salienta Edgardo Castro, embora o filósofo

não tenha se demorado tanto em uma conceituação minuciosa sobre a *máquina*, dedicou um ensaio bastante elucidativo a respeito do *dispositivo*. Assim, poderíamos falar em *máquina* como falamos de *dispositivo* nos moldes propostos na genealogia do termo em Foucault realizada pelo próprio filósofo italiano, sendo aquela, em realidade, "um dos sentidos do termo 'dispositivo'" (CASTRO, 2013, p. 104). Lembremos que, neste estudo de Agamben a propósito do termo técnico de Foucault, o dispositivo é "toda e qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes" (2014, p. 39) – ou seja, trata-se do complexo enredamento de elementos linguísticos e não-linguísticos (o dito e o não dito) que governa o(s) processo(s) de subjetivação dos seres viventes (2014, p. 40). A disseminação e a dominação desses enredamentos que fabricam gestos, corpos e discursos, chega a tal ponto que já não há qualquer correspondência subjetivante - "as sociedades contemporâneas se apresentam assim como corpos inertes atravessados por gigantescos processos de dessubjetivação que não correspondem a nenhuma subjetivação real" (2014, p. 49) -, um movimento direto rumo à catástrofe:

> No lugar do anunciado fim da história, assiste-se, com efeito, ao incessante girar em vão da maquina, que, numa espécie de desmedida paródia da *oikonomia* teológica, assumiu sobre si a herança de um governo providencial do mundo que, ao invés de salvá-lo, o conduz – fiel, nisso à originária vocação escatológica da providência – à catástrofe. (2014, p. 51)

Neste mesmo ensaio, Agamben reitera a fraternidade gemelar dos conceitos ao recuperar a cena primeva do processo de hominização – a fabricação do humano depende dos dispositivos; a diferenciação do humano não corresponde a presença de uma essência apenas a ele confiada, mas sim a um trabalho de reconhecimento operado pela maquinaria antropogenética: "O fato é que, segundo toda evidência, os dispositivos não são um acidente em que os homens caíram por caso, mas têm a sua raiz no mesmo processo de 'hominização' que tornou 'humanos' os animais que classificamos sob a rubrica *homo sapiens*" (AGAMBEN, 2014, p. 42). Eis o apontamento de Fleisner:

> Ao definir esta máquina, Agamben não apenas faz uso do termo técnico foucaultiano "dispositivo", mas também o qualifica como irônico, quem sabe evocando a fulminante frase com que se conclui *La volonté de savoir*:
> "Ironia do dispositivo: fazer-nos crer que nele reside nossa liberação". Assim como o dispositivo da sexualidade astutamente logrou submeter-nos à "austera monarquia do sexo", destinando-nos à tarefa indefinida de forçar seu segredo e arrancar dessa sombra as confessões mais verdadeiras prometendo uma

> liberação impossível; a máquina antropológica funciona instalando (produzino) uma zona de indiferença absolutamente vazia em que se supõe uma separação entre o verdadeiramente humano e o animal, mas na realidade apenas se separa a vida de si mesma, e, ironicamente, substitui seu produto, a desarticulação prática e política entre corpo/alma, vivente/logos, natural/social, pelo inócuo mistério metafísico da união entre esses elementos (2010, p. 347)

E justamente aqui se verifica a ironia: a *máquina antropológica* produtora do homem, a funcionar bipolarmente entre animalidade a humanidade, aponta sempre e insistentemente para um centro vazio e suspende o homem entre dois termos, entre "uma natureza celeste e uma terrena". Não é por acaso que Agamben se volta a um dos textos mais emblemáticos do pensamento humanista – a oração *de hominis dignitate* de Pico della Mirandola – para nela encontrar um sentido insuspeitado pelas interpretações por demais entusiasmadas pela evocação de uma "liberdade" particularmente humana. Agamben argumenta de largada que o título atribuído à oração de Pico é incorreto, haja vista a ausência de qualquer menção a *dignitas* (que no italiano corresponderia *rango*, ou condição social) do humano, direta ou indiretamente - este teria sido criado num momento posterior ao esgotamento das formas da criação divina, carecendo, portanto, de uma propriedade essencial identificável. Relativizando bastante o tom do elogio, o filósofo vê aqui um paradigma "tudo menos edificante" – o homem é inconsistente e inclassificável, hospedeiro de uma natureza bestial ou quase-divina, carente até mesmo de um rosto próprio, dispondo apenas da plasticidade de uma face ora aterradora, ora angelical. É este mesmo paradigma que Agamben identifica, por exemplo, na anomalia taxonômica de Linnaeus e na inclusão do homem entre os *Anthropomorpha* – ou seja, o homem está não entre os homens mas entre os *semelhantes do homem*. Descobrindo a falta irredutível do homem a si próprio, o que o humanismo produz é a imagem de um homem que, constitutivamente falando, deve ser continuamente humanizado num mecanismo que, ao mesmo tempo em que afirma este caráter humano – produz – porque isola – a animalização. Ser humano não corresponde a uma essência, mas a uma produção, um trabalho, ao modelamento de uma técnica: resumidamente, vestir uma máscara.

> Enquanto não há nem essência nem vocação específica, Homo é constitutivamente não-humano, e pode receber todas as naturezas e todas as faces (*nascenti homini omnifaria semina et omnifenae vitae germina indidit Pater*), e Pico pôde afirmar ironicamente a inconsistência e inclassificabilidade, definindo-o "nosso camaleão" (*Quis hunc nostrum chamaeleonta non admiretur*). A descoberta humanística do homem é a descoberta da sua falta a si mesmo, de sua irremediável carência de dignitas. (2013, p. 52)

A definição da máquina antropológica agambeniana não se encerra aqui, todavia. No capítulo nono de *L'aperto* Agamben introduz uma distinção no conceito a partir de consequências extraídas de um olhar sobre as ciências biológicas e a linguística do século XIX: historicamente falando, teríamos dois paradigmas simétricos de operação da máquina, um clássico (ou antigo) e um moderno.

Como imagem emblemática do espaço de passagem entre animal e humano, Agamben recupera um breve histórico da busca pelo *missing link*, o "homem-macaco desprovido de linguagem" no contexto das ciências naturais do século XIX, para tratar da aporia fundante de sua definição: trata-se de um achado primordialmente anatômico e paleontológico, que, todavia, é definido pura e simplesmente pela subtração de um elemento que é dado como pressuposto "próprio do homem": a linguagem. Nessa operação, realizada pelo biólogo alemão Ernst Haeckel, "o homem falante põe para fora de si, como já não mais humano, o próprio mutismo" (2017, p. 58). O estudo da ideia deste estágio pré-linguistico da humanidade já era desenvolvido pelo linguista Heymann Steinthal, que, posteriormente às descobertas de Haeckel, encaminhou-se para um caminho crítico que reconhecia aporias inerentes a esta narrativa antropogenética calcada na linguagem:

> A contradição que Steinthal assume aqui é a mesma que define a máquina antropológica que – em suas duas variantes, antiga e moderna – está em operação em nossa cultura. Enquanto nesta está em jogo a produção do humano, por meio da oposição homem/animal, humano/inumano, a máquina funciona necessariamente por meio de uma exclusão (que é já, também e sempre, uma captura) e uma inclusão (que é também uma exclusão). Justamente porque o humano já é, com efeito, pressuposto, a máquina produz na realidade um tipo de estado de exceção, uma zona de indeterminação na qual o fora não é a exclusão de um dentro e o dentro, por sua vez, tampouco é a inclusão de um fora. (2017, p. 61)

Essa exposição prévia, a aporia dos caminhos que produzem uma animalização do homem ou uma humanização do animal irredutíveis, serve para introduzir a distinção entre a máquina antropológica dos antigos e dos modernos. A máquina dos modernos funciona excluindo de si como não-humano um já-humano. Ela produz o fora a partir de dentro, isolando o não-humano no homem (animalizando o humano): as figuras exemplares deste tipo de operação seriam o *homo alalus*, o judeu, o paciente em estado de coma profundo. A máquina dos antigos tem funcionamento simétrico, produzindo o dentro a partir da inclusão de um fora, ou seja, humanizando o animal. As figuras

emblemáticas seriam o bárbaro, o escravo, o estrangeiro, o *enfant sauvage*, que aparecem como figuras de animais com forma humana.

O que a máquina antropológica produz, então, é a *exceção*, uma zona de indefinição onde habita a vida que não pertence de direito nem ao humano nem ao animal, a *vida nua*, o não humano gestado da costela do humano - "isso que deveria assim ser obtido não é semelhante nem a uma vida animal nem a uma vida humana, mas somente uma vida separada e excluída de si mesma – apenas uma *nuda vita*" (AGAMBEN, 2017, p. 62):

> A 'máquina antropológica' onde se situam o humano e o não humano (Agamben) associa e separa polaridades, permite a exclusão e a repetição a separação e a continuidade. Mas conduz também à resolução do *mysterium conjunctionis*, a dissolução ou desactivação do que separa o humano do não humano. Porém, importa situá-la na sua radicalidade e de recusar sua vocação de servir a dominação. Deve procurar-se não apenas quebrar as polaridades supostas na constituição do humano e o vislumbre da inscrição arcaica da vida nua na esfera política, mas a dissolução da inscrição do não humano do humano com a finalidade de perpetuar a dominação pressuposta na relação soberana. As formas mitigadas de dominação expressas na exceção contemporânea parecem não incluir a animalização do humano, mas quando deparamos com qualquer evento social ou político radicalizado, essa inclusão acaba por emergir. Ornamentada por pretextos acidentais ou simplesmente assumida na sua crueza é a face de um produto da actualização do bestiário que enfrentamos. Se a vida se encontra originariamente ameaçada pela decisão soberana e pela lei (Agamben, *Mezzi senza fin*e), a animalidade oferece-se como via de mediação dessa ameaça ou de um risco que a sinaliza como alvo específico. Potencial, actualizada ou reactualizada, essa ameaça comparece na figura da subjugação através da animalização e do uso negativo da animalidade. (CASELAS, 2016, p. 55-56).

Daniel Arruda Nascimento, em sua leitura do itinerário genealógico e argumentativo de Agamben, sintetiza em três passos os pontos nodais que poderiam resumir esta exposição: a) nossa cultura seria definitivamente marcada pela cisão entre homem e animal; b) a despeito dessa cisão, a animalização é inerente ao funcionamento das tecnologias de produção do humano; c) referida animalização precede a despotilização e "rasga o veio que leva à biopolítica" (NASCIMENTO, 2013, p. 20). E é aqui, depois de exposto o desenho conceitual da máquina antropológica, indicada a sua centralidade na dinâmica biopolítica, e introduzida a sua simetria com o dispositivo da soberania, que se passa ao diálogo com alguns pontos do projeto *Homo Sacer*.

1.2. A MÁQUINA ANTROPOLÓGICA NO QUADRO BIOPOLÍTICO DE *HOMO SACER*.

Ler conjuntamente *L'aperto* e *Homo Sacer* (tanto o projeto, em termos gerais, quanto o primeiro volume, individualmente), argumentando pela pertinência das diferentes óticas de leitura complementares sobre as temáticas tratadas, não é algo exatamente inusitado ou inédito, mas um movimento lógico e inevitável. Daniel Arruda do Nascimento relata como o próprio filósofo lhe confidenciara, no ano de 2009, que pondera incluir referido livro no *corpus* do projeto *Homo Sacer*:

> O filósofo italiano parecia ter chegado a um ponto em que um segundo olhar reflexivo sobre sua própria produção não deixava de lhe causar dúvidas, justamente no momento em que era preciso escrever o livro definitivo para a série que havia iniciado há pouco mais de uma década. A entrevista realizada em 2005 por Flavia Costa, uma tradutora argentina das obras do filósofo italiano, que havia sido transmitia ate nós pela divulgação eletrônica da Revista do Departamento de Psicologia da Universidade Federal Fluminense, havia revelado a sua intenção na época. O plano da obra consistia então de quatro fases. Uma primeira fase em que figurava o livro *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, publicado pela primeira vez em 1995 e que serviria de balizamento das principais questões e conceitos mobilizados. Uma segunda fase, composta de uma sequência de diversas investigações genealógicas sobre paradigmas influentes no desenvolvimento e na política das sociedades ocidentais. Dessa segunda fase seriam *Stato di eccezione*, já publicado em 2003, e *Il regno e la gloria: per una genealogia teologica dell'economia e del governo* e *Il sacramento del linguaggio: archeologia del giuramento*, publicados posteriormente, em 2007 e 2008. A terceira fase seria composta de *Quel che resta di Auschwitz: l'archivio e il testimone*, publicado em 1998. Apenas a quarta fase estava inteiramente presa nas anotações pessoais e no intelecto do filósofo, embora tenha ele admitido que mesmo para sia coisa ainda se mostrava bastante nebulosa, uma vez que era difícil individualizar um âmbito de investigação adequado. Em 2009, em uma das inúmeras praças de Veneza, ele me explicava que *L'aperto: l'uomo e l'animale* podia ser incluído sem problemas na segunda fase do programa, como um livro que girava em torno do conceito de vida (2013, p. 21)

A indefinibilidade filosófica da vida em si, e seu tratamento marcadamente funcional-descritivo e disjuntivo nos textos clássicos – aspecto já tratado no tópico precedente quando da exposição relativa à vida vegetativa no *De Anima* –, um dos argumentos fundamentais de *L'aperto*, tem em uma de suas manifestações o ponto de largada teórico às investigações biopolíticas de Agamben. Em *Homo Sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, Agamben se volta para outra distinção no pensamento político clássico – na verdade, uma distinção léxica corriqueira do grego que, muito além de ser objeto de análise meramente filológico, tem consequências fortemente políticas e seria uma das chaves para compreensão de um paradigma biopolítico – no caso, a diferenciação entre *zoé* e *bíos*, a partir da análise de *A Política* de Aristóteles.

A biopolítica nestes termos é sustentada essencialmente pela *fratura*, passada no interior do corpo humano, entre aquilo que é comum a todos os viventes - uma forma de vida *qualificada para menos*, a *zoé*, aquela matéria que o homem compartilharia com toda forma orgânica animada e com os outros animais que podem ser sociais em sua irracionalidade - e aquilo que seria exclusivo do homem – uma forma de vida *qualificada para mais*, ou vida qualificada *tout court*, a *bios*, cultivada na palavra que funda a moral e excepciona a existência de animais que podem ser políticos em sua racionalidade. Quando a potência característica da *bios*, sua plasticidade multiplicadora de formas-de-vida políticas, cede espaço à reduzida *zoé* no palco da política - ou seja, quando o objeto primordial no cômputo das estratégias políticas do Ocidente passa a ser a mera existência biológica do homem, temos a produção de um *corpo desvestido* de qualquer tipo de qualificação ou adorno institucional, jurídico ou metafísico; um *corpo abandonado* engendrado pelo poder soberano, plenamente matável –, temos o surgimento do paradigma biopolítico[8].

Assim, a vocação do corpo humano – este suporte natural de reconhecimento do humano - em Agamben, é sua capacidade de se constituir enquanto um espaço de cisões e disjunções. Se no panorama histórico-cultural do Ocidente o homem é *articulação* - "articulação e conjunção de um corpo e de uma alma, de um vivente e de um *logos*, de um elemento natural (ou animal) e de um elemento sobrenatural, social ou divino", a Agamben interessa pensar o homem "como aquilo que resulta da desconexão destes dois elementos e investigar não o mistério metafísico da conjunção, mas o prático e político da separação" (AGAMBEN, 2002, p. 21).

Esta cisão não é só matéria de gênese, mas também de constante processo: a biopolítica, neste contexto, não apenas nasce de uma anomalia gestada no interior da citada disjunção (no caso, a anomalia da captura, pelo político, daquela fração de vida que se tornará *vida nua* e constituirá sua matéria primordial, tanto em regimes totalitários quanto em regimes democráticos); enquanto operação do poder soberano, ela é também um trabalho posterior sobre o corpo, um trabalho constante de formação de um corpo específico, seja a nível individual, seja a nível coletivo. Em *O que é um povo?*, Agamben escreve:

> Mas isso significa, também, que a constituição da espécie humana num corpo político passa por uma cisão fundamental e que, no conceito de povo, podemos

[8] É importante ressaltar que Agamben sublinha que a intrusão da *zoé* na política não é uma excepcionalidade da modernidade – a extensão da gravidade advinda da sua presença como matéria primordial das estratégias políticas de nosso tempo é que configura uma mudança particular e preocupante.

> reconhecer sem dificuldade os pares categoriais que vimos definir a estrutura da política original: vida nua (povo) e existência política (Povo), exclusão e inclusão, zoé e bios. *Ou seja, o povo já traz sempre em si a fratura biopolítica fundamental. Ele é aquilo que não pode ser incluído no todo do qual faz parte e não pode pertencer ao conjunto no qual já está desde sempre incluído*.
> (...) Ele é aquilo que já é desde sempre e que precisa, no entanto, realizar-se; é a fonte pura de toda identidade e deve, porém, redefinir-se e purificar-se continuamente através da exclusão, da língua, do sangue e do território.
> (...)
> *Nessa perspectiva, o nosso tempo não é senão a tentativa – implacável e metódica – de atestar a cisão que divide o povo, eliminando radicalmente o povo dos excluídos*. (2013, p. 37-39)

No presente momento, pretendemos abordar sucintamente duas questões coligadas à discussão iniciada no tópico precedente como forma de 1) explicitar a comunicação da genealogia antropogenética sintetizada no conceito de máquina antropológica com o paradigma político da contemporaneidade desenhado por Agamben em *Homo Sacer* – o estado de exceção -, ou seja, como o corpo do *Homo sapiens* produzido pela maquinaria antropogenética lê-se hoje sobretudo como aquele corpo potencialmente matável, *banido* ou *abandonado* produzido pelo poder soberano no estado de exceção e 2) iniciar a delimitação mais clara do ponto em relação ao qual iremos nos distanciar criticamente nos capítulos subsequentes - aquele que diz respeito à participação exclusiva do corpo humano na abordagem da biopolítica.

Comecemos então pelo corpo *abandonado*. Seguiremos com apoio em três capítulos de *Homo Sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*: os capítulos §§1 e 4 da parte primeira, e o capítulo §6 da parte segunda.

Na última seção (1.7) do capítulo §1 da primeira parte de *Homo Sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*, após uma minuciosa consideração a propósito do paradoxo constitutivo da soberania (o fato de que a ideia de um poder soberano se erige sobre uma indefinição topológica irredutível com relação à ordem jurídica, pois que está sempre ao mesmo tempo dentro e fora desta), a partir da leitura de Carl Schmitt (onde tal paradoxo seria a própria *estrutura da exceção*), e de introduzir a dinâmica que será definitiva para a compreensão do mecanismo da captura da *vida nua* - "O estado de exceção não é o caos que precede a ordem, mas a situação que resulta da sua suspensão, Agamben declara que a "relação de exceção é uma relação de *bando*". Em que exatamente isto implica?

No capítulo §4 da parte I, esta breve passagem final é expandida com a exposição da estrutura desse conceito, o que é realizado em três movimentos dentro do capítulo: um primeiro movimento que compreende uma leitura do texto "Diante da lei", de Kafka - ou melhor, um recorte de diferentes leituras, no caso, aquelas realizadas por Jacques Derrida,

Massimo Cacciari, Gershom Scholem e Walter Benjamin; o segundo ponto é uma análise a propósito da noção de *simples forma da lei* contida na *Crítica da Razão Prática*, de Kant; e o terceiro, enfim, dedica-se à leitura do texto *L'être abandonné*, de Jean-Luc Nancy, fonte de sua compreensão da relação de exceção.

Na narrativa kafkiana, um homem do campo chega à porta da lei. Surpreendentemente, a porta está aberta, mas é guardada por um porteiro que reiteradamente nega acesso ao interior da lei. Não há imposição de nenhuma ameaça física direta: o único motor dissuasivo é a simples advertência de que o homem do campo ainda encontraria muitos outros porteiros pela frente. O desafortunado protagonista, então, passa anos e anos sentado num banquinho ao lado porta, até atingir a velhice. Antes de morrer, ele lança a pergunta:

> - Todos aspiram à lei – diz o homem. – Como se explica que em tantos anos ninguém além de mim pediu para entrar?
> O porteiro percebe que o homem já está no fim e para ainda alcançar sua audição em declínio ele berra:
> - Aqui ninguém mais podia ser admitido, pois esta entrada estava destinada só a você. Agora eu vou embora e fecho-a. (KAFKA, 1999, p. 29)

O texto captura, então, densa e sinteticamente, a estrutura do *bando*, a força que emana da lei que nada prescreve, e que justamente por isso o retém na sua complexa topologia que o "inclui excluindo-o e o exclui incluindo-o" – já que a porta está aberta, de fora o homem nada vê, e não há nenhum comando daí emanado. Derrida e Cacciari argumentam que o que impede o homem do campo de adentrar a lei é justamente o fato de a porta estar aberta e a Lei nada prescrever. Indo um pouco além nessa chave interpretativa, Agamben cita a noção de *vigência sem significado* (*Geltung ohne Bedeutung*, que o filósofo traduz como *vigenza senza significato*) de Scholem, que define esta relação com a Lei kafkiana (através da análise de *O Processo*) como um "Nada da Revelação", um estágio em que se atinge um grau zero, uma redução do significado/conteúdo da Lei, sem que esta efetivamente desapareça, dando lugar ao aparecimento de um nada. A Lei, portanto, vigora, manifesta-se em sua força e potência, mas não significa – o que ficaria claro na crise de legitimidade que se observaria hoje "em todas as sociedades e todas as culturas", sejam elas democráticas ou totalitárias. É neste ponto que o texto retorna à noção kantiana de simples forma da Lei, que é, segundo Agamben, a primeira manifestação da pura forma da lei enquanto vigência sem significado na modernidade, uma espécie de prenúncio da condição de quem se acha

vivendo sob um regime totalitário do século XX. Assim como o caráter puramente formal da lei moral fundamenta para Kant a sua pretensão ao universal de aplicação prática em qualquer circunstância, do mesmo modo, na aldeia kafkiana, a potência vazia da lei vigora a tal ponto que se torna indiscernível da vida. Como aponta a interpretação de Benjamin – em oposição à de Scholem – citada por Agamben, uma Lei que perdeu todo conteúdo deixa de existir e se torna indistinguível da vida. Uma pura forma de lei é apenas a forma vazia da relação; mas a forma vazia da relação não é mais uma lei, e sim uma zona de indiscernibilidade entre lei e vida, ou seja, um estado de exceção.

Finalmente, o terceiro movimento consiste na consideração a propósito das noções de *bando* (*ban*) e *abandono* (*abandon*) no texto *L'être abandonné*, de Jean-Luc Nancy[9]. Esse é o texto ao qual Agamben diretamente recorre, no capítulo §1, para definir a relação como uma relação de *bando*. Nesta ocasião, Agamben já delimita o significado duplo do termo: de um lado, devemos ter em mente a noção de uma *expulsão*, ou seja, de banimento; em segundo lugar, o de uma *proclamação*, ou seja, de um dito de autoridade. Assim lemos em *Il paradosso della sovranità*:

> Se a exceção é a estrutura da soberania, a soberania não é, então, nem um conceito exclusivamente político, nem uma categoria exclusivamente jurídica, nem uma potência externa ao direito (Schmitt), nem a norma suprema do ordenamento jurídico (Kelsen): ela é a estrutura originária em que o direito se refere à vida e a inclui em si através de sua própria suspensão. Seguindo a sugestão de J.-L. Nancy, chamamos de bando (do antigo termo germânico que designa tanto a exclusão da comunidade quanto o comendo do soberano) esta potência (no sentido própria da dynamis aristotélica, que é sempre *dynamis me energhein*, potência de não passar ao ato) da lei de manter-se na sua própria privação, de aplicar-se desaplicando-se. A relação de exceção é uma relação de bando. Aquele que é colocado sob o bando não é, em verdade, simplesmente posto para fora da lei e tornado indiferente a esta, mas é abandonado nesta, isto é, exposto na fronteira em que a vida e o direito, externo e interno, se confundem (2018a, p. 39).

Apesar de não citado, conforme aponta Oswaldo Giacoia Jr. (2018), a análise do banimento (*Bann*) como figura do direito germânico é rastreável também ao Nietzsche da segunda dissertação de *Para a genealogia da moral*, que contrapõe a vida em comunidade

[9] "A quê então se deixar abandonar? senão àquilo que o abandono abandona. A origem do "abandono", é colocar sob o *bando*. O *bando* (bandum, band, bannen) é a ordem, a prescrição, o decreto, a permissão, e o poder que detêm a livre disposição. Abandonar ser remeter, confiar ou entregar a um tal poder soberano, e remeter, confiar ou entregar ao seu bando, é dizer, à sua proclamação, à sua convocação, à sua sentença. Abandona-se sempre a uma lei. (...) É dizer – ser banido não é estar sob uma disposição de lei, mas estar sob a disposição da lei por inteiro. Entregue ao absoluto da lei, o banido é também abandonado do lado de fora de toda sua jurisdição. A lei do abandono quer que a lei se aplique retirando-se. A lei do abandono é o outro da lei, que faz a lei". (NANCY, p. 149, 1983)

sob o cuidado, a proteção e a paz gozada por seus membros à vida *exposta* a hostilidades e abusos do *homem sem-paz* e do *estrangeiro* (NIETZSCHE, 1998, p. 60):

> Para Nietzsche, o banimento germânico constitui a expulsão do infrator das esferas de proteção garantidas pelo ordenamento jurídico-político consuetudinário.
> O banimento seria um desligamento subsequente ao rompimento da *obligatio*, que vincula os membros de uma sociedade à obediência a seus usos e costumes; ele tem, portanto, o sentido de uma expulsão da esfera dos costumes, na qual reinam a ordem e a paz; o bando corresponde à *Friedlosigkeit*, como a condição do sem paz, à qual se reduz o infrator, exposto à violência e ao arbítrio de forças naturais ou humanas. (2018, p. 122)

Retomando a definição de Agamben, dos dois significados possíveis (*banimento* e *dito de autoridade*) tanto na forma francesa *ban* quanto na forma italiana *bando*, o português *bando* retém apenas o segundo (a ideia de um ato de proclamação), que está em franco desuso, entretanto. Neste sentido pensamos que devemos ter certa cautela na leitura contra uma eventual interpretação que passaria por cima da delimitação inscrita por Agamben e que toma, em português, o termo *bando* na sua acepção comum (agrupamento de pessoas), e, indo além, apoiada na leitura do capitulo §6 da parte 2 (*Il bando e il lupo*) faz uma associação direta entre esta noção de *bando* e o banditismo, associando este último à condição genérica, dentro de uma ótica contemporânea, de ser um infrator ou um criminoso comum. A leitura produzida a partir desta composição chega mais ou menos à seguinte conclusão: o que a relação de exceção produziria é basicamente um corpo social "fora-da-lei", dispensando da visada o complexo horizonte da estrutura do dispositivo de exceção, retendo apenas um sentido fraco de que todos poderiam ser tratados como potencialmente transgressores da lei. Cremos que tal leitura demandaria ajustes.

Neste ponto nos voltamos (não por acaso) para uma breve leitura do capítulo §6 da parte 2 de *HS*, em que Agamben trata de uma figura-irmã, pode-se dizer assim, do *homo sacer*: o *homem-lobo*, uma figura que sintetiza de maneira profunda tanto o produto do funcionamento da máquina antropológica – a produção de um corpo indiscernível entre corpo animal e corpo humano – quanto o funcionamento social e político do dispositivo de exceção – atirar o corpo tornado indiscernível na condição de *abandono*, desprotegê-lo das garantias da vida em comunidade e expô-lo aos riscos da vida "sem paz", sem que isso signifique efetivamente um corte total para com a Lei e o espaço da

Lei (o *homem-lobo* não pertencerá ao campo)[10]: antes, a Lei o mantém retido em sua vigência através de sua própria suspensão. Tanto o *homo sacer* quanto o *wargus*, na sua condição excepcional, ilustram o mecanismo de exceção, como vemos salientado no final do §3 da parte segunda do livro, *La vita sacra*:

> As culpas às quais segue-se a *sacratio* (como o cancelamento dos confins - *terminum exarare*-, a violência exercitada pelo filho sobre o genitor - *verberatio parentis*- ou a fraude do patrono em relação ao cliente) não teriam, então, simplesmente o caráter da transgressão de uma norma, à qual se segue a relativa sanção; elas constituiriam, antes, a exceção originaria, na qual a vida humana, exposta a uma matabilidade incondicionada, vem a ser incluída na ordem política. (2018a, p. 84)

É importante ter em mente a situação temporal da relação profunda que Agamben estabelece entre a figura do *homo sacer* – aquele que no direito romano pode ser morto sem que o fato seja tomado como um homicídio ou um sacrifício (AGAMBEN, 2018a, p. 73), ou seja, alguém efetivamente fora das tutelas do direito divino ou do direito positivo – e esta figura "fora-da-lei" que transita no terreno do banditismo, o homem-lobo (*wargus*). Aqui, Agamben está tratando de uma coleção de leis de origem germânica do século VII – onde a figura do bandido assume um caráter liminar entre homem e animal (portanto fabricada e capturada pela maquinaria antropogenética que produz também a indiscernibilidade entre seus dois polos relativos), a lei promove sua expulsão da comunidade (seu *banimento*) e sanciona a possibilidade de este ser assassinado sem que isso importe – do ponto de vista de quem mata – uma transgressão ou um sacrifício. Não se trata do bandido ou do fora-da-lei do nosso vocabulário comum contemporâneo, que mobiliza um outro imaginário e um outro discurso institucional. O transgressor da lei penal moderna é, nas doutrinas jurídicas e nos textos legais, caracterizado como um *sujeito de direitos*, alguém que tem apenas alguns de seus direitos temporariamente suspensos, e também como um *objeto de tutela do Estado*, que fica responsável por sua incolumidade física e psíquica. Mesmo o sistema carcerário brasileiro – que dispensa apresentações – é mantido a partir de uma noção de pretensa tutela de direitos: enquanto

[10] "Aquilo que devia permanecer no inconsciente coletivo como um hibrido entre o humano e a fera, entre a selva e a cidade – o *lupo mannaro* – é, então, em sua origem, a figura daquele que foi banido da comunidade. Que seja definido como homem-lobo e não simplesmente lobo (a expressão caput lupinum tem a forma de um estatuto jurídico) é aqui decisivo. A vida do banido – como aquela do homem sacro – não é um pedaço de natureza ferina sem relação com o direito e com a vida; é, ao contrário, uma fronteira de indiferença e de passagem entre o animal e o humano, a *physis* e o *nómos*, a exclusão e a inclusão: *loup garou*, *lupo mannaro*, nem homem nem besta, que habita paradoxalmente entre os mundos sem pertencer a nenhum deles". (2018, p. 101)

aparato físico e institucional, é acompanhado por uma estrutura "transinstitucional" fiscalizatória, para além de seus mecanismos internos de fiscalização, que mobilizam a máquina estatal para "ajustar" irregularidades; enquanto coletivo de sujeitos, a população carcerária é dita pela Lei protegida constitucional e infraconstitucionalmente em seus direitos fundamentais (a morte do encarcerado, por exemplo, implica *a priori* a responsabilização do Estado e o dever de indenizar a família). Citar o caso brasileiro para pensar este ponto específico talvez não seja a melhor estratégia, porque demandaria uma análise da complexa (e extrema) dinâmica entre a lei penal e as suas condições de aplicabilidade tendo em vista a política real (de morte) no país, mas pode ser pelo menos sugestivo quanto à cautela de devemos ter na transposição de certas formulações teóricas à análise de nossa realidade social: devemos nos lembrar que tratamos sempre de análises situadas histórica e geograficamente, sem pretensão de validade atemporal e totalizante. Pode-se argumentar, sem sombra de dúvidas, que aquele que recebe a marca do *bandido comum* no Brasil é efetivamente o nosso *homo sacer* e que as nossas prisões são *campos*, mas Agamben não escreve pensando no Brasil. Agamben traça – a partir do contexto europeu - um caminho que chega na contemporaneidade, e na contemporaneidade, a partir de sua perspectiva, as figuras por excelência da exceção são não o *bandido comum*, e o seu *locus* moderno, a prisão, mas o *banido*, o *desterrado*, o *refugiado*, e o espaço paradigmático é o campo de concentração. Neste sentido, tomando como referência as variações históricas, políticas e sociais ao redor do mundo, nem todo transgressor (no sentido da contemporânea dogmática penal) é *homo sacer* e nem toda prisão é *campo*. Isto fica ainda mais claro já no início do segundo (não cronologicamente) livro do projeto Homo Sacer, *Estado de Exceção*, publicado em 2003, em que a figura jurídica comparável ao hebreu no *Lager* é o meramente detido (*detainee*) – e não o acusado, o prisioneiro de guerra, ou o criminoso - da *military order* americana de 13 de novembro de 2001:

> O significado imediatamente biopolítico do estado de excepção como estrutura original na qual o direito integra em si o vivente através da sua própria suspensão emerge com nitidez na *military order* exarada pelo presidente dos Estados Unidos, em 13 de Novembro, que autoriza a *indefinite detention* e o julgamento por *military comissions* (não confundir com os tribunais militares que as leis da guerra preveem) de não cidadãos norte-americanos suspeitos de envolvimento em actividades terroristas.
> Já o USA Patriot Act, emitido pelo Senado em 26 de Outubro, autorizava o *Attorney General* a deter qualquer estrangeiro (alien) que fosse suspeito de actividades susceptíveis de pôr em perigo "a segurança nacional dos Estados Unidos"(...). A novidade da "ordem" do presidente Bush é cancelar radicalmente todo e qualquer estatuto jurídico de determinado indivíduo, produzindo assim um ser juridicamente inominável e inclassificável. (...) Nem prisioneiros nem acusados, mas apenas detainees, são objecto de um puro

> senhorio de facto, de uma detenção indefinida não só no sentido temporal mas também quanto à sua própria natureza, pois completamente subtraída às leis e ao controlo judicial. (2015, p. 15)

Para finalizar estas breves considerações a respeito das formulações concentradas sobretudo nestes momentos primeiros do pensamento biopolítico de Agamben, gostaríamos de ressaltar o ponto a partir do qual nos distanciaremos do autor nas etapas seguintes do presente trabalho: o fato de que na biopolítica agambeniana a vida outra-que-humana não cabe. Não é por acaso que escolhemos a categoria da *máquina antropológica* como ponto de partida. Este conceito demonstra de maneira esclarecedora a centralidade da relação entre homem/humanidade e animal/animalidade nos caminhos tomados pela (bio)política. O filósofo, todavia, toma apenas um desses termos como seriamente relevante para o debate político. Como assinala Juliana Fausto, para Agamben "sendo a raça humana a única que existe ao mesmo tempo enquanto *zoé* e *bíos*, diz respeito apenas a ela o 'conflito político decisivo, que governa todos os demais conflitos' (Agamben, 2007, p. 146), que faz com que a política ocidental seja 'co-originariamente biopolítica'" (2017, p. 36). Se poderíamos inferir isto pelos próprios termos de *Homo Sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, sobretudo se pensarmos no lastro semântico da *nuda vita*[11], a resposta de Agamben à pergunta se haveria aplicabilidade do conceito de *vida nua* aos animais não-humanos, através de comunicação pessoal por e-mail registrada na tese de doutoramento de Fausto, deixa isto bem claro: "a vida nua é algo produzido pelo poder e, na sua perspectiva, deveríamos pensar em uma ação do poder sobre os animais, o que é talvez concebível. Mas não existe uma vida política dos animais, então, neste sentido, a vida nua não parece possível para eles" (AGAMBEN *apud* FAUSTO, 2017, p. 42). O que tentaremos, nos capítulos seguintes, é apresentar tanto uma leitura

[11] A *nuda vita* é uma tradução da *bloße Leben* benjaminiana. Sobre a ideia, Leland de la Durantaye escreve: "Embora Benjamin não ofereça mais direções a propósito de como deva ser entendida, está claro que a vida nua (*bare life*) não é um estado inicial, mas aquilo que se torna visível depois de uma retirada de predicados e atributos, e a este respeito Geulen oferece uma excelente paráfrase quando nota que 'mera vida ou vida nua não é uma substância prévia, mas o que resta depois da subtração de todas as formas' (Geulen 2005, 82)" (2009, p. 2003). No mesmo sentido, o comentário de Ernani Chaves em nota à sua tradução do ensaio *Para a crítica da violência*: "Há uma nuance entre *nackt*, que designa a nudez de uma criança que sai do corpo de sua mãe, e *bloss*, que designa o "nu" no sentido de "despido", em oposição a "coberto" com roupa ou roupagem (retórica, por exemplo). Neste contexto, é discutível a aproximação instigante, mas talvez apressada, que Giorgio Agamben estabelece entre este ensaio de Benjamin e o conceito de "vida nua", base da biopolítica contemporânea, isto é, da intervenção da dimensão política e jurídica sobre a vida orgânica natural (em grego, *zoé*) de cada cidadão, enquanto a dimensão propriamente política, para o pensamento grego clássico, só podia interferir na vida social e comum (*bios*) dos homens" (2013, p. 151) e Oswaldo Giacóia Jr: "A vida nua também *não é* simplesmente a vida natural, um fato biológico, mas um evento político: vida nua é o resultado político da exceptio da vida no Bann da soberania, isto é, da inclusão excludente da vida no interior dos cálculos e estratégias de poder e soberania" (2018, p. 132)

crítica a esta visada que cremos ser demasiadamente antropocêntrica, quanto uma formulação alternativa de enquadramento da biopolítica, de foco multiespecífico, como uma outra chave de leitura possível da política contemporânea.

1.3. INOPEROSIDADE OU POLÍTICA DE INDISTINÇÃO?

Na abertura do curso de Filosofia Teorética 2006-2007, na Faculdade de Arte e Design de Veneza, Agamben profere uma comunicação que posteriormente seria compilada no livro Nudità, de 2009, sob o título *Che cos'è il contemporaneo?*. Este pequeno texto, bastante elucidativo e que convida a reflexão que irá conduzir tanto as considerações deste breve e último tópico quanto os capítulos seguintes, não é uma resposta ocasional a uma questão isolada. Ele lida com uma compreensão da experiência do tempo que é absolutamente crucial no pensamento político do autor, de modo que é importante trazê-lo à tona antes de tratarmos daquele desafio proposto em *L'aperto*: como pensar uma política para além dos mecanismos da máquina antropológica.

O texto gira ao redor de uma pergunta aparentemente simples e vai se desdobrar a partir de uma primeira resposta (nietzschiana) indicada: “o contemporâneo é o intempestivo” (2014, p. 21), ou seja, o contemporâneo é aquele que vive o seu tempo mas a ele não adere integralmente. O contemporâneo não é um nostálgico, mas um não-entusiasta do presente, que se coloca numa espécie de deslocamento qualitativo em relação à sua época, possibilitando assim um espaço de elaboração sobre a mesma, por oposição ao viver movimentando-se atordoada e irrefletidamente nela. Essa não adesão integral ao presente permite que aquele ou aquela que é contemporâneo ou contemporânea possa proceder ao gesto da segunda sugestão de resposta: "contemporâneo é aquele que mantém fixo o olhar no seu tempo, para perceber não as suas luzes, mas a escuridão” (2014, p. 25).

Se há um motivo para se ser contemporâneo, para se colocar nessa condição de deslocamento qualitativo em relação ao tempo presente é justamente para não se deixar engolir ou seduzir por uma narrativa triunfalista do presente: é para ver as falhas, as fissuras dessa narrativa, apontar a violência insuspeitada que ela esconde. Esta narrativa não existe por acaso, ela é mobilizada sobretudo pela maquinaria do Poder.

Para fazer avançar essa perspectiva qualitativa e não cronológica do contemporâneo, Agamben elege duas figuras exemplares: o filósofo e o poeta. Isso pode dar a entender, numa primeira leitura, que o autor poderia estar propondo uma espécie de delimitação dos campos discursivos típicos e acolhedores da postura contemporânea - de

um lado, o campo da especulação intelectual-filosófica, e do outro, o da expressividade sintética da criação artística. E mais, para além da delimitação dos campos, uma leitura isolada ou apressada pode também tomar essa formulação como que fundamentada numa espécie de ideia de eletividade: ou seja, como se, dentro desses campos pré-delimitados - da especulação filosófica e das artes - só alguns indivíduos seriam agraciados com essa qualidade especial e poderiam aceder a uma visão compreensiva e não-reconciliada com o presente. Assim, poder-se-ia ler a resposta de Agamben como uma aproximação atualizada do termo *vanguarda*.

O ponto talvez seja outro, entretanto. A resposta – se lida contextualmente- não parece indicar uma postura restrita a uma vanguarda do intelecto ou da sensibilidade. Na verdade, o trabalho de ser contemporâneo - porque se trata de um trabalho, de um processo, se trata de responder a uma determinada tarefa não só intelectual mas também política - é algo potencialmente compartilhado por todos, e colocar em movimento essa potencialidade é crucial para se colocar numa posição de resistência ao presente. Se considerarmos, com o autor, o paradigma do presente como catastrófico, temos clara, então, a importância dessa não-reconciliação. Subjacente ao seu trabalho de genealogia da política, da teologia política e da teologia econômica, extremamente complexo e rico, há o apontamento do desafio de se fazer frente às maquinarias do poder, e a preocupação de se pensar também uma política por vir. Este esforço de imaginação política - no melhor dos sentidos – deve ser reconhecido, mesmo que muitos autores divirjam dos apontamentos de Agamben.

Resistir "revolucionariamente" às máquinas não é necessariamente algo como um grande evento capitaneado por forças coletivas pré-determinadas e/ou institucionalizadas, como um partido político ou um movimento homogêneo. Pensar a revolução na contemporaneidade é pensa-la também fora da lógica de uma ruptura abrupta com uma ordem estabelecida - pensar a revolução na contemporaneidade é pensá-la a partir de uma ideia de elasticidade temporal e plasticidade formal, na ordem dos pequenos deslocamentos, dos pequenos rearranjos, diante da maquinaria do Poder. E uma das formas de operar esses rearranjos é a reconfiguração da experiência com o tempo. Em *Infanzia e storia*, o autor escreve:

> Toda concepção de história acompanha sempre uma certa experiência do tempo que nela está implícita, que a condiciona, e que trata precisamente de levar à luz. Igualmente, toda cultura é antes de tudo uma certa experiência do tempo e uma nova cultura não é possível sem uma mutação dessa experiência. O dever original de uma autêntica revolução não é, portanto, simplesmente

> "mudar o mundo", mas, antes de qualquer coisa, "mudar o tempo". O pensamento político moderno, que concentrou sua atenção sobre a história, não elaborou uma concepção correspondente do tempo (2001, p. 95)

Neste ponto, é preciso demarcar a diferença entre os sentidos atribuídos à vivência do tempo presente na argumentação agambeniana: aquela entre simplesmente viver o presente no sentido do tempo cronológico e aquela que constitui o viver o contemporâneo como uma relação qualificada. Em sentido corrente, o *contemporâneo* é lido a partir da perspectiva do tempo cronológico, e, cronologicamente falando, o contemporâneo é o presente. Agamben, em contrapartida, trata o *contemporâneo* fora do apontamento cronológico, transformando-o num termo qualitativo e relacional. Viver o contemporâneo é estabelecer uma relação de deslocamento e suspeita específica com o tempo. Viver simplesmente o presente, em contrapartida, é viver o tempo cronológico. E o tempo cronológico é o tempo disciplinar, é o tempo da despotencialização da política. Aderir integralmente à ordem do tempo cronológico, portanto, é viver sob a disciplina dos imperativos da biopolítica - da efetividade e da produtividade, por exemplo, em que não cabe qualquer tipo de resistência. Experenciar a relação particular com o tempo que é da ordem do se tornar um contemporâneo, é estabelecer uma relação com o tempo fora do imperativo cronológico, ou seja, deslocada do tempo da maquinaria do poder. Essa é uma perspectiva política de se relacionar com o tempo (quando se faz essa leitura e se diz que ser contemporâneo é estabelecer uma relação com o tempo que não é a cronológica, naturalmente não se quer dizer com isso que ser contemporâneo é adotar um calendário alternativo ou rearranjar o sistema que dispomos para dividir as fatias de tempo - segundo, minuto, hora, a quantidade de horas um dia tem – por exemplo).

É na chave dessa compreensão do *deslocamento* e do *rearranjo* – e não da ruptura e da destruição - diante das máquinas que operam na sustentação da biopolítica contemporânea, que gostaríamos de tocar brevemente a sugestão de Agamben diante do desafio de neutralizar a violência produzida pela máquina antropológica: não imaginar sua destruição, mas meios de torná-la inoperante.

Como a atenta leitura de Arruda Nascimento já nos indicou, o conceito de inoperosidade como lugar do pensamento de uma alternativa à catástrofe biopolítica faz uma primeira aparição no prefácio de *La communità che viene* (2001), mas ganha seus contornos numa análise mais detida somente em 2007, na densa investigação da teologia política que realiza o filósofo italiano, com a publicação de *Il regno e la gloria* e, posteriormente, com dois textos compilados no livro *Nudità*, em 2009: *O corpo glorioso*

e *Uma fome de boi. Considerações sobre o sábado, a festa e a inoperosidade* (NASCIMENTO, 2010, p. 81). Em *Il regno e la gloria* (HS II, 4), a formulação da ideia de inoperosidade se verifica no contexto da análise da disputa entre Carl Schmitt e Erich Peterson, mais especificamente uma análise a propósito dos estudos deste último acerca do problema teológico (político) de conciliar uma diversidade de funções com um imperativo de unidade (a questão da economia trinitária), culminando na defesa histórica da formação do poder monárquico como garantia de harmonia e unidade de governo, imune à contradição conflitiva, a partir do teólogo Eusébio de Cesareia e do historiador cristão Paulo Osório. Assim sintetiza o autor:

> Temos então na monarquia, o poder emanado de uma única fonte, o modelo de perfeição. A imagem de um poder capaz de ser e de agir sem contradição, sem que suas partes ou suas ordens sejam viciadas por uma crise de oposição, habita o senso comum popular de um período que se inicia em tempos imemoriais, tanto no âmbito teológico quanto no político, desde a proclamação do monoteísmo à consagração dos grandes reis e a complicações promovidas pelos Códigos de Hamurabi e Ur-Nammu, e viceja até os nossos dias. (2010, p. 83)

Em seguida, Agamben situa a centralidade da noção de inoperosidade nesta formulação do poder monárquico. A influência aristotélica sobre o pensamento teológico medieval é o objeto de interesse neste passo, especificamente a problemática da causalidade na natureza a partir da ideia do primeiro motor imóvel como explicação da passagem da imobilidade à mobilidade e da transcendência à imanência, que irá informar a ideia de que o poder – mundano ou divino – deve conservar em si uma polaridade entre norma transcendente e ordem imanente.

Mas o passo decisivo é dado quando da análise da inoperosidade como a pedra-de-toque do paradigma subjacente à glória da tradição cristã, visualizada em dois momentos: como condição posterior à criação, em que o sábado aparece como "revelação da inoperosidade como a dimensão mais própria de Deus e dos homens que a ele se dirigem" (NASCIMENTO, 2010, p. 90) e também enquanto promessa àqueles destinados a ingressar no reino de Deus. Neste sentido, Agamben chega nos termos conclusivos que irão explicitar o sentido de sua apropriação do termo inoperosidade no debate de uma política por vir. Neste sentido, Nascimento conclui:

> *Il regno e la gloria* termina portanto com a escalação de um legado, um terreno de ação e uma tarefa: a intervenção do conceito de inoperosidade abre aos viventes novas possibilidades; o corte aí seccionado os porta à dimensão que chamamos de política; compete aos viventes, liberados das práticas que

> atrofiam e enviados ao espaço fértil da política, incluir a inoperosidade nos dispositivos, tornar inoperosos os dispositivos que o dominam. (2010, p. 91)

Posteriormente, a inoperosidade constará na oitava seção do capítulo terceiro de *L'uso dei corpi* (HS IV, 2), intitulada *Opera e inoperosità*, a partir de uma leitura do curso *L'herméneutique du sujet*, de Foucault. A questão é situada na relação entre *obra* e *vida* na arte moderna e contemporânea, uma relação circular, co-implicada ou de coincidência: "a obra é vida, e a vida nada mais é do que obra; mas, nessa coincidência, ao invés de se transformarem e caírem juntas, elas continuam se perseguindo numa fuga sem fim" (2018, p. 1250).

Essa relação – obra, vida - seria irremediavelmente paradoxal, e aqui interessa a Agamben pensá-la a partir da vida do artista porque este lhe parece o lugar privilegiado "em que essa identificação conhece uma crise duradoura", porque aqui onde uma vida quer se definir pela obra, não haveria forma-de-vida, que só se articula em termos de potência (*potenza* - *dynamis*) e inoperosidade (*inoperosità*). A constituição da forma-de-vida, aqui, demandaria a desativação da obra tornada inoperosa (2018, p. 1250-1251).

A ideia de algo que *cai* na atividade do artista nos aponta uma manifestação anterior, de 1998, da figura da inoperosidade, mas em outros termos: a decreação (*decreazione*). Em *Bellezza che cade*, um pequeno texto escrito por ocasião de uma exposição do artista americano Cy Twombly em Roma, Agamben fala de um gesto que se encontra "na fronteira entre o fazer e o não fazer": "é o ponto da decreação, quando o artista à sua maneira sem paralelos não cria mais, mas decria", um átimo messiânico e sem título (1995, p. 5). O termo, encontrado por Agamben nos diários de Simone Weil (DURANTAYE, 2009, p. 22) aparece já na parte final do ensaio *Bartleby o della contingenza*, publicado pela primeira vez em 1993: a decreação, na imagem do *voo imóvel* sustentado sobre a asa negra do arcanjo Gabriel, é aquilo que reconduz o mundo atual ao seu "direito de não ser" e os mundos possíveis ao seu "direito de existir" (1998, p. 85).

É este desafio que é explicitamente colocado em *L'aperto*, dirigido ao funcionamento mutante e constante da máquina antropológica. Enquanto um dispositivo que não apenas cria o *humano* claudicante e sem face, mas que também serve à captura da vida transmutada em vida nua, a questão principal para o filósofo é a seguinte: como torna-lo inoperante? Antes de buscar outras articulações dos termos polares da máquina – o que geraria outras formas de encaminhamento da política calcadas no mesmíssimo princípio, e, portanto, produtoras de "novas" já conhecidas desastrosas consequências

políticas - é preciso não exatamente negá-la, destruí-la e substituí-la, mas introduzir a *inoperosidade* em seu mecanismo:

> Esta potencialidade considerada em termos de impotência não é definida por um fim a ser realizado, por uma atualização, nem por um tornar-se obra. Por isso, é uma impotência que suspende a relação instrumental entre meios e fins e, assim, se erige como paradigma da inoperosidade. Em O reino e a Glória, Agamben toma o poema como exemplo da relação entre inoperosidade e potência: "a poesia é precisamente aquela operação linguística que torna inoperosa a língua – ou, nos termos de Spinoza, o ponto em que a língua, que desativou suas funções comunicativas e informativas, descansa em si mesma, contempla sua potência de dizer e se abre, deste modo, a um novo uso possível". No campo da filosofia e da política, esta desativação tem que ser lograda para a potência de fazer obra. Agamben considera, então, que para deter a máquina antropológica, para torna-la inoperante, é necessário devolver "a política à sua inoperosidade central, é dizer, aquela operação que consiste em tornar inoperosas todas as obas humanas e divinas". (GOICOCHEA, 2012, p. 208)

Já Paula Fleisner (2014) encontra uma outra possibilidade de resposta – não indicada em *L'aperto* – ao desafio no próprio pensamento de Agamben. Essa possibilidade seria entrevista em *A potência do pensamento*, que contaria com outra dimensão de tratamento da animalidade, vista desta vez não sob a ótica de uma investigação genealógica das diversas mutações simétricas dos processos e narrativas de hominização que a história do pensamento ocidental conheceu, mas sob a ótica de um pensamento da vida como "potência que não se esgota na passagem ao ato de alguma das formas que adota"- ou seja, como movimento contínuo. Fora da delimitação da investigação dos meandros da produção da *vida nua*, seria possível estender o alcance à vida outra-que-humana.

Residiria aqui uma política-poética de indistinção do vivente. Neste sentido, a autora propõe que há na filosofia de Agamben uma preocupação que ultrapassa o humano, uma preocupação para com o *vivente*. A autora interpreta a *creatura* que habita o centro da preocupação biopolítica do filósofo italiano não apenas como criatura humana, mas como possibilidade de abordagem do vivente em geral. Neste sentido, a constatação de que a *vida nua* não corresponde à vida animal, já destacada anteriormente, ganha importância renovada justamente porque abriria uma possibilidade de ver nesta um lugar para o pensamento da resistência política.

Apesar de ser uma leitura extremamente atenta e criativa, discordamos da autora neste ponto. Assim como a própria biopolítica para Agamben tem um caráter

marcadamente negativo (não há conotação positiva ou apropriação do termo em chaves de interpretação que levem a uma política outra que tanatopolítica), as noções que giram em torno da ideia de animalidade – fundamentais à lubrificação das engrenagens da maquinaria antropogenética – dificilmente se poderiam ler como portadoras desse particular potencial de resistência. Agamben aponta como, na cultura política das sociedades ocidentais, seguindo o estabelecimento de um abismo a separar o (animal) humano do animal (outro que humano), "tanto humanidade quanto animalidade são instrumentos dispositivos manejados para fins políticos" (NASCIMENTO, 2013, p. 8) e, a partir daí, como a "animalização do homem" seria o passo que precede a *despolitização*. Parece-nos, neste sentido, que Agamben não apenas não está interessado em suspeitar de maneira mais radical desta distinção (daí que não se preocupe em abordar, mesmo que superficialmente, o caráter multiforme das diferentes formas de violência – administradas sobre diferentes formas de vida para além da vida do animal humano – produzidas por aquilo que chama *máquina antropológica*), como também nega qualquer possibilidade de se pensar a política para fora do humano – justamente porque, para o autor, não existiria política fora desse domínio.

Ao fim e ao cabo, na política por vir, poder-se-ia argumentar pela possibilidade de uma reconsideração criativa da "animalidade" do homem - ou seja, reconciliar o homem consigo mesmo, com o que sempre foi e jamais deixou de ser, uma aliança do fora do homem com o subterrâneo do homem – mas não uma aliança do animal humano com o animal outro-que-humano. Acreditamos que a presença de uma crítica ao antropocentrismo seria condição *sine qua non* para sustentar a interpretação de Fleisner – o que, todavia, não conseguimos vislumbrar no pensamento de Agamben (muito pelo contrário). Acreditamos também na necessidade de algumas perguntas: será que precisamos necessariamente assumir todo vocabulário e estrutura de pensamento agambenianos e admitir que só a *inoperosidade* é resistência? E que estarmos em *deslocamento* no presente seria, de fato, a única maneira de cultivar nossa atenção crítica? A única forma de estar imerso e ser afetado pelo "presente" seria o atordoamento acrítico diante dos "ditados" do poder?

Neste sentido, talvez seja o caso de também procurarmos perseguir outras fontes de estudo – aquelas que pertencem ao segundo encaminhamento que Fleisner identifica no tratamento da questão (política) do animal na filosofia contemporânea.

2. PROFANANDO[12] A MÁQUINA ANTROPOLÓGICA: UMA LEITURA CRÍTICA.

No man is an Iland, intire of itselfe; every man
is a peece of the Continent, a part of the maine
John Donne

A phrase tupi é enphatica e esta mal escripta. O narrador quiz dizer "Yawara ichê!" – que se traduz – "sou onça!"[13]

Na introdução de seu *How forests think*, trabalho etnográfico resultado da vivência com os Runa da aldeia de Ávila, na alta Amazônia equatoriana, Eduardo Kohn relata um conselho recebido de seu amigo Juanicu: se o antropólogo quisesse evitar problemas (para si) com alguns dos outros habitantes da floresta, não deveria dormir de bruços. Dormir de peito para cima garantiria que um jaguar que eventualmente passasse à noite pelo acampamento de caça pudesse reconhecer em Kohn um olhar que o olhasse de volta, deixando-o em paz. Caso contrário, seria confundido com *aicha – presa*, ou *carne*, em quíchua – e seria devorado (2013, p. 1).

Se Linnaeus sugere que Descartes provavelmente nunca teria visto um macaco – *Cartesius certe non vidit simios* - ao propor a ideia de que os animais seriam *automota mechanica* (AGAMBEN, 2002, p. 30), o presente capítulo pretende abordar, a partir do levantamento de algumas discussões no contexto do pós-humanismo, determinadas linhas de investigação de um pensamento filosófico que segue o conselho de Juanicu e, para além de olhar o animal, reconhece nele um olhar, e, neste olhar, uma potência que afeta ou reformula o que se entende por *ser humano*. Diz respeito, portanto, à questão da extensão e dos limites de um pensamento da alteridade para além do humano e que tipo

[12] Agamben dedica um pequeno volume à ideia de *profanação*. Em *Profanazioni*, publicado em 2005, o filósofo a define como o gesto que restitui ao uso comum dos homens aquilo que fora consagrado aos deuses, ao domínio do sagrado: um deslocamento forte, que "neutraliza o que profana", não se confundindo com a secularização, que não faria outra coisa senão "deslocar a monarquia celeste em monarquia terrestre, deixando intacto o poder" (2005, p. 88). O termo assumiria uma particular importância política hoje pois, seguindo Benjamin na compreensão do *capitalismo como religião* (e não simplesmente como um fenômeno de secularização de categorias propriamente teológicas), Agamben argumenta que estaríamos diante de uma forma de poder que "na sua fase extrema, visa a criação de um absolutamente Improfanável" (AGAMBEN, 2005, p. 94). Aqui, jogamos com o termo para deslocar a máquina antropológica de um enquadramento teórico dogmaticamente antropocêntrico para colocá-la a serviço de uma perspectiva aberta ao vivente ou *multiespécies*.

[13] Beatriz Azevedo (2012) nos traz, em *Antropofagia – palimpsesto selvagem*, esta nota de rodapé de Theodoro Sampaio em comentário à tradução das *Viagens* de Hans Staden feita por Alberto Löfgren, que vertera a frase como *sou um tigre*.

de pensamento crítico e especulativo sobre o fazer político esse espectro expandido de consideração produz. O pano de fundo desse debate é uma análise sobre a ideia de *antropocentrismo*, e mais especificamente sobre a questão do antropocentrismo no pensamento político de Giorgio Agamben. Como ficará claro à leitora e ao leitor, nosso argumento é que, num passeio imaginário pela Amazônia, o filósofo italiano provavelmente não se daria muito bem com os jaguares.

O capítulo é estruturado da seguinte maneira: o tópico 2.1, divido em dois subtópicos, compreende uma delimitação do sentido de *antropocentrismo* que utilizaremos para ler criticamente o pensamento político de Agamben (2.1.1), ocasião posterior em que apresentaremos duas leituras da questão: a de Matthew Calarco, que argumenta que *L'aperto* marca uma ruptura no pensamento agambeniano com o dogmatismo antropocêntrico que conduzia seu tratamento da questão animal nos escritos das décadas de 1970, 1980, até meados de 1990; e a segunda, de Juliana Fausto, que inclui Agamben dentre os representantes contemporâneos de uma tradição de pensamento que pensa a política necessariamente fora do domínio animal (2.1.2).

O segundo tópico, em contrapartida, é dedicado ao tratamento de algumas questões que entendo importantes numa abordagem da *política aberta ao vivente*. Isso será feito através da leitura de alguns aspectos da *questão animal* em Jacques Derrida, em correspondência com a zoopoética de Hélène Cixous. Perguntar-se qual seria o destino do vivente frente a um poder soberano – seja em termos de um sujeito, um *Eu soberano*, seja em termos da soberania política exercida na forma do Estado moderno – convida à participação de seres humanos e outros-que-humanos, e esta pergunta me parece central em ambos.

Se os caminhos do primeiro capítulo foram dirigidos pela leitura de um *dispositivo óptico* binário, aqui nos interessa reconduzir o olhar à sua dimensão corpórea, material, relacional e múltipla: grande parte das considerações aqui apresentadas é tributária da troca de olhares e das transações entre filósofas(os) e animais domésticos: o convívio de Juliana Fausto, Bruxo, Nausicaa e Batatinha, como contado em *A cosmopolítica dos animais*; os impasses e afetos entre Hélène Cixous e sua gata Thessie, em *L'amour du loup et autres remords*; o olhar lançado pela gata sobre Jacques Derrida em *L'animal que donc je suis*. Além dos gatos, outras criaturas menos familiares contarão suas histórias: o axolotl e o homem-lobo. Quase escondida, mas não menos importante, a serpente astuta também auxilia nesse caminho.

2.1. O ANTROPOCENTRISMO

2.1.1. O que chamamos de antropocentrismo?

A atitude intelectual predominante diante dos animais no que costumamos chamar, de maneira homogeneizadora, *pensamento ocidental*, percorrendo suas diversas encarnações e modulações, da antiguidade até a modernidade, atravessando a contemporaneidade, parece de fato ser aquela que os vê como seres destituídos de qualquer complexidade ou sofisticação nas suas formas de vivência: simples organismos que, mesmo dotados de sociabilidade, não adentram sequer no campo das considerações morais - se não são *sujeitos*, não seriam *destinatários* dessa "tão humana" forma de relação. Essa atitude começa com uma fábula - *era uma vez, um animal que se fez muito especial...*, sempre readaptada. Encarnada com radicalidade, a fábula induz a uma convicção – a de que o *animal* é aquela figura cuja dominação constitui uma das próprias condições de realização do *Homem* na ordem das coisas do mundo. Para que o homem possa ocupar seu pretenso lugar de direito aqui – isto é, para que possa se retratar ao *centro* de tudo – essa dominação deve ser total, *interna* e *externa*. Ele deve cultivar a aniquilação do animal de dentro e praticar a aniquilação da animalidade (como termo que se confunde com tudo aquilo que é *vida natural*) de fora. Esta atitude em filosofia, dita antropocêntrica, tem no antropocentrismo cosmológico e no antropomorfismo teológico presentes no judaísmo, no cristianismo e no islamismo, grandes fontes para renovação de suas fábulas (BUTCHVAROV, 2015, p. 9).

Casos de nomes que fogem desse modo de ver os animais normalmente aparecem como precursores solitários, ilhas do pensamento não-antropocêntrico, empático ou pelo menos minimamente atencioso para com as formas de viver dos seres outros que humanos. É o caso do cão que exibe a todos o homem de Platão, Diógenes de Sínope; é o caso de Montaigne em sua *Apologia de Raymond Sebond*; e o caso de Jeremy Bentham que, deslocando a pergunta fundamental para aferição do *status* do destinatário de consideração moral de *can they speak?* para *can they suffer?* preparou o caminho para grande parte da tradição anglo-saxã da filosofia moral relativa aos tratamento dos animais com forte orientação na linguagem dos direitos (*rights based*).

Mas *no man is an island*, e se aquelas atitudes e discursos que planificam as vivências outras-que-humanas e justificam a violência contra elas dirigida, reduzindo a pluralidade de modos de relação entre os animais humanos e os animais outros-que-humanos, são de fato predominantes ou majoritárias, parece apressado considerar que sejam assimiladas de maneira uniforme – isso porque o mundo das práticas não costuma

ser exatamente tão monolítico quanto se possa crer. Como aponta Mario Perniola, em oposição àqueles “que julgaram a condição animal como infeliz e pobre, não faltaram, desde a antiguidade, filósofos que consideraram os animais como modelos para o comportamento humano" (2016, p. 5). Essa presença filosófica, modesta, mas de certa forma constante, deve ter tido, portanto, contato com algum terreno arado e preparado minimamente favorável à sua germinação.

Isso de modo algum compromete o argumento subjacente a este capítulo e ao próximo – no caso, o argumento de que há algo, que chamamos de *antropocentrismo*, que compromete em larga escala o pensamento filosófico especulativo de um outro fazer político e a abrangência e profundidade crítico-descritiva sobre certas dinâmicas de poder na contemporaneidade. O que se quer dizer com isto é apenas que não precisamos ir tão longe assim para encontrar subsídios teóricos ou práticos, dentro da nossa própria herança cultural do ocidente, que colocam em questão o trabalho da *máquina antropológica*. É dizer: mesmo dentro de paradigmas de pensamento que parecem absolutamente sedimentados, universalmente ordenadores e insuperáveis na composição de ações e das relações, correm sempre contemporaneamente práticas *a contrario sensu*.

Tratar deste *algo* é uma tarefa difícil, porque falar em *antropocentrismo* é, em primeiro lugar, dirigir um olhar sobre o *antropos*. Em segundo lugar, é dirigir um olhar sobre o hiato que um avatar particular do *antropos* inscreve entre si e o vivente outro, ou entre si e o não-vivente. Mesmo que o alcance seja direcionado somente às proposições ditas modernas, já nos veríamos diante de um conjunto considerável de registros de identidade e relatos de fraturas. Para conseguirmos nos orientar na cartografia antropogenética da modernidade, Richie Nimmo sugere entendermos modernidade não como um período mais ou menos bem delimitado, um *quando* mais ou menos claro para vários eventos isolados, mas como "uma espécie de ordem, como uma formação ontológica e epistemológica, um conjunto de maneiras correlacionadas de ver, conhecer e ser no tempo e no espaço" (2011, p. 59).

A resposta primordial que a modernidade nos teria fornecido a esse respeito é aquela que encontramos na doutrina humanista, expressa em diferentes contornos: a ideia não apenas de que o Homem está no "centro" do mundo, mas que é também a "medida de todas as coisas” em sua excepcionalidade. Nimmo se concentra em termos de uma exposição sobre o *humanismo enquanto doutrina*, e não do antropocentrismo enquanto enquadramento intelectual, porque mesmo que no fundo esta doutrina toque a mesma dimensão em negativo da convicção antropocêntrica tradicionalmente associada ao

pensamento ocidental (a fabricação essencialista de um Outro, o não-humano, imagem invertida do Homem, que é apropriável, espoliável, dominável, rearticulada no dualismo *sujeito – objeto*, na cisão entre *natureza* e *cultura*, etc.), o humanismo se pretende um projeto *positivo*: ele propõe uma visão do humano que pensa fundamentada e justificada (2011, p. 60). Por isso se pode dizer, com convicção, algo como *sou humanista*, mas não algo como *sou antropocentrista*: uma coincidência, todavia, marca ambos neste processo de fabricação do não-humano e da política que lhe acompanha.

Muito já se apontou que a ideia de rejeitar o antropocentrismo ou a proposta de se tentar falar em outros termos para além do *antropos* são movimentos no mínimo minados de paradoxos e provavelmente destinados a um retumbante fracasso. A plasticidade e o alcance do *antropos* são, diz-se, abrangentes demais. Seria impossível desfazer o nó que ata os significados biológicos, morais, teológicos, metafísicos, sociais, poéticos e legais, dos diversos avatares humanos. Nesse sentido, dizer o *antropos* é sempre sê-lo: o antropocentrismo seria mais uma experiência ou um modo necessário de habitar e se orientar no mundo do que propriamente um conceito. Autores como Rob Boddice pedem, então, por uma leitura mais nuançada do que *antropocentrismo* quereria dizer. Segundo o autor, o "antropocentrismo pode ser esvaziado de seus tons de dominação, enquanto retém algo do excepcional": isto é, seria não apenas possível, mas desejável, distinguir o *antropocentrista* do *antropocêntrico*, distinguir entre um termo que diz respeito primordialmente a uma orientação política e outro que aponta para uma condição ontológica e espistemológica intransponível (2011, p. 7).

O quanto é possível distinguir os dois, todavia? Seguindo Rajagopalan Radhakrishnan, Boddice fala em termos de uma diferença entre uma postura antropocêntrica canônica e outra auto-reflexiva. Segundo o autor, falar em *fins* do antropocentrismo carrega sempre uma tensão, tensão esta expressa no fato de o termo carregar tanto sua conhecida conotação de fomento do chauvinismo humanista (seu elemento problemático, criticável) quanto de expressar o reconhecimento dos limites em que nosso conhecimento do mundo se dá (seu elemento ontológica e epistemologicamente necessário e eticamente desejável). *Fins*, portanto, em termos de crítica ao primeiro e defesa de uma *razão de ser* no segundo. Pensar em sair das fronteiras do segundo fim, ou seja, ir para além dos limites demasiadamente humanos, seria necessariamente entrar no domínio do apolítico (2011, p. 3) e pretender ultrapassar o "dado" de que "toda visão de mundo embasada na ética, no valor, no direito, e na sociedade é inerente e irremediavelmente antropocêntrica" (2011, p. 7). Isto é, pode-se

avançar uma crítica à convicção antropocentrista, mas seu embasamento será necessariamente antropocêntrico (2011, p. 13). É verdadeiramente difícil discordar da ideia de que nós, formados que somos numa determinada tradição de pensamento e cultivando um determinado olhar sobre o mundo e suas práticas, seremos sempre os humanos muito fieis desse *vantage point*. Não é exatamente este o ponto que gostaria de disputar. A disputa recai sobre as narrativas que a partir disso se constroem sobre a vizinhança do humano e sobre a impossibilidade de visitação: ou seja, sobre o argumento de que o *animal*, o *não-humano*, o *outro-que-humano*, como se queira chamar, é uma presença indesejada no banquete da política. O fato, me parece, é que ele sempre esteve e ainda está lá em presença, mas não como convidado, e sim como elemento que serve ou é devorado (o que na máquina de *catering* capitalista quer dizer quase a mesma coisa)[14].

De qualquer modo, a ideia de que o lado de fora da circunscrição do *antropos* é necessariamente apolítico já nos é familiar (no capítulo precedente, chamamos atenção para o fato de que é difícil sustentar algo como a noção de uma política do vivente em Agamben porque o autor retém a convicção de que mobilizar os termos associados à condição não-humana é falar em termos de uma despolitização). E aqui chegamos no outro ponto de problematização do *antropos* do antropocentrismo, que é o hiato (ou o *abismo*, nos termos da fábula heideggeriana), aquilo que pretensamente separa o *antropos* do não-humano. Aqui nos defrontaríamos com a mesma questão inicial: isso porque há tantas propostas desse hiato quanto há propostas do que seja o humano.

Ficaremos com a sugestão de Sabrina Tonutti, que investiga a história do hiato instituído pelo conceito de *cultura*, como este se desenvolve nas Humanidades e sobretudo no pensamento antropológico, e como ele funciona historicamente como o termo que por excelência instaura uma divisão intransponível entre dois domínios – o *cultural* e o *natural*. Necessária à formulação de um pensamento sobre a dicotomia *natureza*/*cultura* é a base bipartida de um pensamento sobre a dicotomia *humano*/*animal*. Aqui, os *animais* atuam sempre como "representações polissêmicas no processo de *autopoiesis* humana" (TONUTTI, 2011, p. 184). Cientificamente falando (nos termos das *ciências da natureza*), esse tipo de bipartição essencialista, que singulariza o *homo*

[14] E mesmo onde se possa querer imaginar uma outra política a partir da imagem dos convivas com cabeças animais, lembremos que o evento do banquete é a devoração do corpo monstruoso *punido* pela espada de Iahweh: a *serpente escorregadia*, a *serpente tortuosa*, leviatã (Isaías, 27, 1). O *Homem reconciliado* não convive com o outro-que-humano.

sapiens com seu *ethos* (humanidade), contrapondo-o à animalidade (tudo o que não-é-humano com a sua falta de *ethos*) é insustentável, o que não impede sua reiteração como dispositivo retórico que opera segundo o seguinte esquema:

> - vê os traços culturais humanos sob uma lente de aumento, enquanto reduz todos os traços animais numa única categoria, sem levar em consideração diferenças filogenéticas;
> - ignora/nega elementos de continuidade entre humanos e outras espécies animais, classificando sinais de cultura em outros animais como "proto-cultura", "pré-cultura", dentre outras expressões, com o objetivo de sublinhar a superioridade e excepcionalidade da espécie humana, enquanto ignora que cada espécie é única e diferenciada;
> - ignora conexões filogenéticas entre nossa espécie e outros animais (sobretudo primatas), às quais a evolução dos padrões comportamentais humanos devem fazer referência (2011, p. 185)

A autora passa então a analisar as manifestações dessa figuração incomunicável entre *humanitas* e *animalitas* (ou *feritas*), entre imanência e transcendência, em quatro pilares fundamentais do pensamento antropológico moderno: no trabalho de Johann Gottfried Herder, em que a cultura seria um "segundo nascimento" da humanidade; no pensamento de Edward Burnett Tylor, que formulou uma definição "científica" de cultura, dando-lhe os contornos específicos de uma definição antropológica ao enfatizar o aspecto *adquirido* (e não *inato*) da cultura, abarcando, desse modo, os ditos povos "primitivos"; e no paradigma da cultura como domínio oposto ao instinto e à natureza, o que demarca as diferenças entre o estudo da antropologia e da biologia, em Franz Boas. O que estas teorias compartilhariam é a necessidade de afirmar o domínio do cultural como "independente", completamente separado do biológico. Tonutti assinala também o caso de Lewis Henry Morgan como exemplo de uma voz *a contrario sensu*. Seu trabalho firma uma oposição ao apagamento das formas de inteligência e sociabilidade animal que a homogeneização imposta pela etiqueta do *instinto* produz. "Esse termo", escreve Morgan referindo-se a *cultura*, em *The American Beaver*, é "uma invenção dos metafísicos" (MORGAN apud TONUTTI, 2011, p. 190).

Uma revisão compreensiva dessa divisão não tardaria a ser apresentada. Um exemplo é aquele constante desde o prefácio da segunda edição francesa de *Les structures élémentaires de la parenté*, de Claude Lévi-Strauss. Escrevendo em 1966, o antropólogo, referindo-se às evidências do conhecimento científico acumulado e ao próprio estado de sua reflexão etnológica, argumenta que a oposição entre natureza e cultura admite uma consideração cada vez mais paradoxal – a linha de demarcação, se não é "menos real", seria pelo menos mais "tênue e tortuosa" do que se imaginaria, diante da constatação da

presença de processos de comunicação complexos – e simbólicos – entre insetos, pássaros, e outros mamíferos além do humano. Interrogar-se novamente sobre o cabimento dessa oposição deixa de ser uma tarefa periférica:

> A sua simplicidade seria ilusória se, em larga medida, ela fosse obra dessa espécie do gênero *Homos* dita por antífrase *sapiens*, empregada ferozmente para eliminar formas ambíguas julgadas próximas do animal; inspirada já há centenas de milhares de anos pelo mesmo espírito obtuso e destruidor que a utiliza hoje para negar outras formas viventes, depois de tantas sociedades humanas terem sido falsamente rejeitadas para o lado da natureza porque elas mesmas não a repudiavam (*Naturvölkern*) (LÉVI-STRAUSS, 2002, XVI).

Nesse contexto, a dicotomia natureza/cultura não é nem um dado primitivo nem um traço objetivo da realidade, mas uma "criação artificial da cultura", uma operação defensiva "cravada ao redor de si porque ela não se sentia capaz de afirmar sua existência e sua originalidade senão desfazendo todas as passagens que atestariam sua conivência original com outras manifestações da vida" (LÉVI-STRAUSS, 2002, XVII). Esse debate, desde então, floresce numa intensa revisão da metafísica e das epistemologias ocidentais, e tem na produção etnográfica um lugar de destaque por um motivo claro: a constatação de que o paradigma dualista não dá conta de descrever, de maneira apropriada, os modos de interação entre humanos e outros-que-humanos em outros povos e coletivos (DESCOLA, 1996, p. 82), sendo o caso do traço que Tânia Stolze Lima e Eduardo Viveiros de Castro detectaram no *perspectivismo ameríndio* um exemplo notório. A ideia de que o *antropocentrismo* – e aqui estou me referindo ao *nosso* tipo particular de antropocentrismo, pois é dele que Boddice trata no texto citado acima – é a única experiência disponível de contato com o mundo parece não se sustentar diante das ciências, práticas e vivências ameríndias.

Afirmar isso é mais uma constatação do que a sugestão de um modelo de conduta: é registrar, contra uma narrativa totalizante, que há outros mundos neste mundo - e nesses mundos outras políticas –, que são traduzidos para nós no gesto diplomático da escrita etnográfica. Naturalmente, esta constatação não é uma exortação pela *imitação*, já que para além de questionável (algo como um *saque* ou *apropriação* intelectual, a partir de uma idealização ou romantização), isto seria – nos diz Descola – impossível. No nosso modo particular de fazer o mundo, isto é, no *naturalismo*, a aspiração a "uma relação de reciprocidade entre a humanidade e natureza é um sonho". Como o naturalismo só adquire seu sentido predicativo a partir da clivagem ontológica entre o social e o natural, uma dialética da reciprocidade só é possível como metáfora: não há, na cosmologia naturalista,

uma base comum para ambos. O que não significa, obviamente, que algo não nasça do cultivo dessa escuta e do contato atento: a potência criativa da fricção do pensamento pode certamente nos aguçar a atenção crítica e apontar outros rumos e desvios da sensibilidade.

O retrato da cosmologia naturalista deve ser observado a partir de uma *ecologia simbólica*, dos modos de identificação particulares que definem a fronteira entre o *eu* e o *outro*, entre humanos e não-humanos. Os grandes sistemas de distribuição das identidades relacionais, segundo Descola, são o *animismo*, o *totemismo* – entre estes dois há uma relação de inversão simbólica - e o *naturalismo*. O totemismo se organiza em unidades sociais segmentárias, determinadas conceitualmente através de descontinuidades empíricas observáveis entre espécies; o animismo atribui aos seres naturais disposições humanas e atributos de sociabilidade - "em sistemas totêmicos, os não humanos são tratados como signos, em sistemas animistas, eles são tratados como termos de uma relação" (DESCOLA, 1996, p. 88); e o naturalismo, que é o nosso próprio modo de identificação, cria um domínio ontológico fundado na ordem e na necessidade, onde para tudo há uma causa – seja transcendente ou imanente – ou seja, onde para nada (além do humano) há agência[15].

Descola se vale de um retrato bastante comum da defesa da causa animal como ilustrativo dos limites que esse modo particular de ver e o organizar o mundo – portanto, esse modo de ser afetado, também, pelo mundo outro que humano – impõem à formação de uma sensibilidade ecológica. Muito da prática da defesa dos animais seria ordenada a partir de uma escala de valor – mesmo que inconsciente – que teria em seu ápice aquelas espécies que são mais próximas do homem: "em função de seus comportamentos fisiológicos, faculdades cognitivas ou da capacidade que lhes é atribuída de sentir emoções" (DESCOLA, 1998, p. 23), algo que com frequência privilegia os mamíferos e

[15] A antropóloga Nurit Bird-David, em *"Animism" revisited: personhood, environment, and relational epistemology*, inclui Descola dentre os que empregam, sem uma revisão crítica, o enquadramento do animismo proposto em *Primitive Culture* (1871), de Tylor. Disso resultaria que o "animismo, uma representação oitocentista de uma prática etnograficamente investigável, particularmente frequente entre povos indígenas mas de modo algum a eles restrita, é retratada como um 'objeto' no mundo. A sobrevivência da representação tyloriana é enigmática porque a lógica que lhe subjaz é, hoje, questionável" (1999, pp. 67-68). Posteriormente, em *Par-delà nature et culture*, Descola tratará do *naturalismo* e do *animismo* como sistemas simetricamente inversos, e introduzirá o *analogismo* como o "complemento lógico" do totemismo (2005, p. 351), atraindo a atenção crítica de Tim Ingold, que, em *A naturalist abroad in the museum of ontology*, comentário à tradução para o inglês da obra, apontará os problemas do que entende ser a filiação integral e convicta de Descola ao naturalismo. Esse texto, por sua vez, gerou uma réplica (*Biolatry: a surrender of urderstanding*, de Descola) e uma tréplica. Toda essa correspondência crítica entre Ingold e Descola pode ser consultada no periódico *Anthropological Forum*, vol. 26, n. 3, 2016.

em particular os primatas. Essa identificação com o outro-que-humano em função de sua proximidade formaria também um tipo de antropocentrismo[16], que informa "diversas sensibilidades ecológicas contemporâneas, inclusive entre aqueles que professam as teorias mais radicalmente anti-humanistas" (1998, p. 24). Essa formação intelectual e sensível também impossibilitaria a compreensão de arranjos entre humanos e outros que humanos em sistemas de identificação diferentes: torna profundamente difícil compreender, por exemplo, o que significa a prática da caça para coletividades em que existe mais horizontalidade do que verticalidade, mais continuidade do que cisão, entre o domínio humano e o domínio natural – onde a própria ideia dessa cisão e as consequências ontológico-políticas dela advindas, em verdade, não fazem sentido.

As cosmologias amazônicas, por exemplo, diferentes do dualismo moderno que distribui humanos e não-humanos em dois domínios ontológicos mais ou menos estanques, estabelecem uma diferença de grau, e não de natureza, entre plantas, homens e animais. Descola cita o caso dos Achuar, povo com o qual viveu, em que humanos, plantas e animais são dotados de alma (são "pessoas" – *aents*), e, se há uma escala de diferenciação, esta não é composta pela definição arbitrária de graus de perfeição ou aptidão genérica do ser, mas relacionada a níveis de comunicação e troca de informação possíveis. A própria definição identitária, nesse contexto, é relacional e horizontal e não estanque e vertical: não há atribuição de essência abstrata ou faculdade particular como régua para medição da dignidade dos seres no cosmo, e as identidades – *pontos de vista* - se definem de maneira móbil pelas posições que os seres ocupam uns em relação aos outros, dependendo de um enredamento de percepções recíprocas entre humanos e não-humanos.

No cosmocentrismo da vida na Amazônia antropizada, a relação predominante, resumidamente, é de tipo *sujeito-sujeito* (PARDINI, 2020, p. 4). Esta é, segundo Patrick Pardini, uma relação ética e também poética. Se no nosso *modo civilizado* de habitar o

[16] Outros autores diriam que, em tal caso, seria mais correto falar em especismo. O especismo se caracteriza a) pela discriminação sistemática contra membros de certas espécies e b) pelo favorecimento injustificado de membros de outras espécies. Nesse sentido, o *antropocentrismo* é uma manifestação mais restrita, que pressupõe desde já a centralidade moral do humano na distribuição ontológica de poder. O especismo alargaria, em níveis diferentes, a possibilidade de consideração de algumas espécies em detrimento de outras. De todo modo, diz-se que o fundo do especismo é antropocêntrico porque a) sempre pressupõe o humano enquanto aquele que concede a benesse e justifica a violência reflexa e b) na maioria das vezes é estabelecido a partir de projeções que identificam os supostos "traços específicos" dos humanos em outros animais (NAVARRO, 2016). De qualquer modo, é importante ressaltar que desde a publicação do texto de Descola, na década de 1990, o debate em torno dessas questões na teoria e na prática da defesa (melhor falando, das *defesas*) dos animais avançou consideravelmente.

mundo o que prevalece são relações *sujeito-objeto*, marcadas pela assimetria, autoritarismo, poder e dominação, instaurando uma negação total do outro, onde "o sujeito antropocêntrico (o Ocidente, sujeito da Conquista) precisa do outro para se afirmar como sujeito, eu 'soberano'" e onde "o mundo, não sendo um sujeito, os europeus não dialogam com ele" (2020, p. 5); aqui teríamos um modo dialógico de habitar o mundo, marcado pela troca, simetria e reciprocidade.

E aqui, com estes termos em mãos – negação do outro *v* necessidade do outro, eu soberano *v* eu múltiplo, verticalidade *v* horizontalidade, dominação *v* reciprocidade - chegamos ao ponto em que gostaria de delimitar, enfim, o sentido particular de antropocentrismo adotado no presente trabalho. Isso porque um dos principais temas no que se convenciona chamar pós-humanismo, a partir de uma concepção reflexiva da identidade que se vai estabelecendo a partir dos anos 1970, num modelo dialético-integrativo, é justamente a *alteridade não-humana* (MARCHESINI, 2010). Num tratamento alargado de suas fronteiras, a alteridade é "interna e externa à identidade", e consequentemente integrada e dialética. O outro ponto da relação, a entidade que constitui uma base de comparação e um ponto de orientação dialético à construção da identidade, aqui, inclui o outro-que-humano, tudo aquilo que a vocação dogmaticamente antropocêntrica do humanismo expurga:

> De acordo com esse esquema, a identidade humanista não é nada mais que um processo de emergência. A identidade deve se destacar incisivamente do seu pano de fundo, distinguir-se de tudo o mais, e demarcar um limite intransponível entre si e a alteridade. Essa emergência é um ato de emancipação, e alguns podem dizer que a identidade humanista liberta das amarras da confusão. É um gesto dramático de expulsão e disrrupção, que deixa para trás um passado cheio de fragmentos e ambiguidades; é um salto quântico de diferenciação que não pode ser medido em termos quantitativos. Para conseguir isso, o humanismo inaugura uma dialética baseada na dicotomia entre identidade e alteridade, comprimindo, assim, uma pluralidade de alteridades em uma ideia singular e universal de alteridade. Além disso, caso identidades distintas surjam daí, não são lidas como uma pluralidade de entidades, mas como aspectos da identidade e, consequentemente, tornadas triviais. Desse jeito, o humanismo cria um horizonte do não-humano que é caracterizado pela universalidade, que não é considerado nem como uma multiplicidade nem como portador de características individuais, em oposição à categoria de humanidade, a qual é intrinsicamente pluralista. (MARCHESINI, 2010, p. 93)

Assim, por *antropocentrismo*, aqui entendemos: a) uma proposição epistemológica, b) que informa uma posição ética, c) que sustenta uma ordenação política e organiza formas particulares de habitar o planeta pautadas na afirmação dogmática da excepcionalidade da experiência humana coligada à afirmação da necessidade da

dominação e da administração violenta do outro-que-humano, seja vivente ou não-vivente. Evidentemente, esta não é uma proposta de definição geral de antropocentrismo, mas é a que pautará os argumentos e a exposição dos próximos tópicos e do próximo capítulo. "Ou nós – nós humanos – aceitamos que nossa ética nos torna os seres excepcionais (*make us the exceptional being*), ou temos que suspender a ética" (BODDICE, 2011, p. 12): nos parece que escolher este tipo de enquadramento – mobilizando necessidade e universalismo um tanto quanto etnocêntricos - o *nós* dessa construção é *um*, *O ser excepcional* – nos coloca diante de um falso dilema. Espera-se, com o restante do trabalho, apontar para possibilidades outras de enquadramento.

2.1.2. E se o axolotl respondesse[17]? Animalidade e antropocentrismo em Agamben

> *As palavras foram na infância os seus brinquedos / e não compreendeu mais tarde a sua própria linguagem / cheia de estranhos sinais*
> Paulo Plínio Abreu

A cidade do México, uma das maiores cidades do mundo, tem observado taxas de crescimento populacional decrescentes desde os anos 1980 – uma tendência que não se manifesta, todavia, de maneira proporcional na totalidade de seu território. Regiões periféricas tendem a registrar um aumento na densidade populacional, inclusive naquelas áreas ao sul do Distrito Federal que a *Secretaría de Medio Ambiente* (SMA), através do *Programa General de Ordienamento Ecológico del Distrito Federal* (PGOE), destina à conservação ambiental, os *suelos de conservación*. A ocupação, que seria legalmente irregular, por fragmentar a área protegida, denuncia a inacessibilidade de moradia no centro urbano (WIGLE, 2010).

O Distrito Federal é divido em duas zonas – *suelo urbano*, que corresponde a aproximadamente 41% do seu território, e *suelo de conservación*, que corresponde a 59%. No início da década de 2010, havia aproximadamente 836 assentamentos irregulares em 2.747ha de *suelo de conservación*. 37% dessa ocupação se dá na região de Xochimilco, no contexto de uma das faixas de pobreza mais agudas ao sudeste e ao leste do Distrito Federal. A área está entre as *Áreas Naturales Protegidas* (ANP) desde 1992, recebendo

[17] O título é um aceno ao terceiro capítulo de *L'animal que donc je suis*, de Jacques Derrida, intitulado *Et si l'animal répontait?*.

uma regulamentação mais intensa, sendo classificada como área de proteção natural dedicada a preservação ecológica. Essa porção de terra se chama *Ejides de Xochimilco y San Gregorio Atlapulco*.

Respondendo à pressão social, o poder público, que através da *Secretaría de Desarollo Urbano y Vivienda* (SEDUVI) elabora o *Programa General de Desarollo Urbano del Distrito Federal* (PGOE), implantou um modelo de gestão baseado na distribuição de três zonas diferenciadas: zonas de regulação especial, zonas que demandam estudos específicos, e zonas de controle. *El Asientamento*, uma comunidade dentre as mais pobres na região, se encontra no primeiro modelo, onde o foco não é romper ou desfazer o assentamento, mas, através de negociação num procedimento normativo, mitigar o impacto ambiental. Em meados dos anos 2000, os moradores de *El Asientamento* conseguiram, após inúmeras idas e vindas, o atendimento de uma das suas demandas: a desincorporação da ANP, em 2006. Essa vitória administrativa trouxe novos impasses, entretanto, por colocar a população numa espécie de limbo jurídico. Por ser uma área residencial juridicamente destacada - mas que materialmente faz parte - de um *suelo de conservación*, diz-se que se transformou numa *zona juridicamente nebulosa*, ganhando a alcunha de *cinta blanca* (WIGLE, 2010).

Xochimilco é uma palavra *náhuatl* que significa *na terra cultivada das flores*. A designação vem de um sistema de agricultura conhecido como *chinampas*, uma espécie característica de exuberantes jardins flutuantes que conheceu nas mãos dos astecas da antiga Tenōchtítlān seu aperfeiçoamento. Em 1987, Xochimilco e suas *chinampas* foram designadas *Patrimônio da Humanidade* pela UNESCO. No lago que lhe dá vida, as *chinampas* foram criadas visando a produção agrícola e o assentamento. A preservação lacustre se dava através da construção de canais, que também serviam de comunicação entre os povos da água, nas suas relações comerciais e produtivas. Além disso, o sistema de canais compôs uma nova configuração ecossistêmica.

É difícil contar uma história compreensiva de Xochimilco. A falta de fontes primárias disponíveis para estudo torna a tarefa particularmente problemática para os historiadores, segundo María Eugenia Terrones López (2006). Os processos de centralização política e administrativa que se impuseram no México implicaram em larga medida num desaparecimento da memória, pois muitos arquivos locais foram perdidos, inclusive nesta região que foi cenário da luta revolucionária e que comunga com a cidade do México uma experiência ancestral definida a partir de uma profunda relação com a vida lacustre. "Atualmente, ambas as realidades, a urbana e a lacustre, parecem estar

imersas em uma espécie de antinomia, em que impera a contradição entre a cidade e suas condições geográficas" (LÓPEZ, 2006, s.p): o diagnóstico de um já longo presente, todavia, é aparentemente fácil de se esboçar.

Que populações empobrecidas sejam empurradas para a região certamente não é a *causa* dessa antinomia, mas um de seus *sintomas*. A integração de Xochimilco à Zona Metropolitana da Cidade do México foi tardia – remonta à década de 1970 - mas intensa. Um divisor de águas nesse processo acelerado foi a edição de 1968 dos Jogos Olímpicos de Verão, as XIX Olimpíadas - a mesma edição que ficou marcada pelos punhos fechados calçados em luvas pretas, pelas cabeças abaixadas e pelos pés descalços de Tommie Smith e John Carlos, em protesto contra a opressão racial durante a premiação dos 200m rasos. Aqueles que acompanharam os meandros políticos do processo de sediar um evento esportivo dessa magnitude, como foi o caso da Copa do Mundo de 2014 no Brasil, devem se lembrar o que isso significa para a vida em cidades já marcadas por profundos contrastes sociais. Debaixo de todo o ufanismo publicitário que anuncia melhorias, a realidade não é agradável. Várias obras de infraestrutura urbana foram os detonadores que impuseram um crescimento desordenado e atraíram a atenção da especulação imobiliária. A história de Xochimilco na segunda metade do século XX é, então, a história de uma apropriação, de uma demanda citadina que engole a margem – as *haciendas*, os ranchos, os povos da água e comunidades agrárias foram submetidos à lógica das necessidades da cidade em diversos níveis, acompanhando a política de industrialização fomentada pelo Estado Mexicano desde a década de 1940 (LÓPEZ, 2006):

> Desde essa perspectiva, a água xochimilca, em suas distintas representações, estruturava a história da localidade fazia séculos. Durante as últimas décadas, todavia, esta história se tece sobre uma dupla contradição: prevalece a imagem de uma região lacustre, fértil como nenhuma outra, dotada de abundantes mananciais, com canais navegáveis e uma paisagem digna de contemplação, enquanto ocorre um processo de seca do lago, desmatamento acelerado, intensa urbanização e deterioração ambiental de profundas consequências negativas. (CÓRDOBA, 2004, p. 102)

Nessas águas perturbadas, turvas de história, vive o axolotl. Este pequeno anfíbio de coloração rosa, quase translúcido, de mãos pequenas e guelras que se prolongam do corpo como falanges de um boá eriçado, é caracterizado hoje como um *paradoxo da conservação*. Ele está à beira da extinção em seu *habitat* natural - o lago de Xochimilco é o único lugar no mundo onde pode ser avistado (sua antiga segunda casa, o lago de

Chalco, foi drenado há tempos), e isso muito elusivamente. Em janeiro de 2014, depois de uma pesquisa de três meses conduzida por Luis Zambrano, diretor do *Laboratorio de Restauración Ecológica* da Universidade Autônoma do México, que resultou em absolutamente nenhum avistamento, acreditou-se então que se selava, em definitivo, a extinção do axolotl em seu ambiente originário[18]. Cerca de um mês depois, todavia, o biólogo Armando Tovar Garza, da mesma instituição, documentou, em nova visita ao lago, a tenaz e rara presença do axolotl[19].

De alguma forma, entretanto, a existência da espécie se prolonga nos laboratórios e lojas de *pet* ao redor do mundo. Costuma-se apontar algumas características que fazem do axolotl um animal curioso. A primeira delas é a neotenia, a propriedade de retenção de características juvenis ou larvais em fase adulta, no pleno desenvolvimento de suas capacidades reprodutivas, não passando por metamorfose. Ele também tem em si a potência da passagem no domínio sexual, podendo ser induzido a transitar do *macho* à *fêmea* e vice-versa sem grandes dificuldades. Se estes são traços biológicos que agradam o gosto pela metáfora, não são exatamente os que garantem o investimento de recursos para manter a espécie entre nós. O que mantém o axolotl vivo, como *espécie modelo*, é uma outra característica peculiar, a sua notável capacidade regenerativa, que compreende a possibilidade de reconstituição de qualquer membro do corpo – inclusive a recomposição do seu sistema nervoso central. Esses espécimes de laboratório, todavia, diferem daqueles de Xochimilco. Para servir como modelo, o corpo do axolotl no laboratório passou por inúmeras transformações – estandardização, comodificação, simplificação - através de práticas que produziram uma população com pouca diversidade genética, colocando em xeque a lógica da conservação, que busca preservar, justamente, a diversidade gênica das espécies (WANDERER, 2018, p. 653).

Se a ação antrópica hoje sela seu destino nas águas que lhe abrigam há aproximadamente 10.000 anos, foi a ação antrópica, também, mas em outro padrão, que historicamente promoveu sua preservação. Foi a configuração ecossistêmica dos canais da *chinampería* que possibilitou ao axolotl ser o axolotl que conhecemos hoje. Ao contrário do que certa imaginação pretende, o axolotl não é *uma derrota da evolução* (AGAMBEN, 1985). Stephen J. Gould afirma que "sua morfologia está de acordo com

[18] Um relato do episódio pode ser lido em https://www.smithsonianmag.com/science-nature/saving-paradoxical-axolotl-180967734/

[19] https://www.independent.co.uk/environment/axolotl-found-in-mexico-city-lake-after-scientists-feared-it-only-survived-in-captivity-9148775.html

os requerimentos da vida no ambiente estável que a engenharia agrícola produziu em Xochimilco" (GOULD apud WANDERER, 2018). A transformação seria uma péssima troca: significaria trocar "o lago favorável pela terra dura". Hoje, o axolotl é uma espécie sentinela: isso significa que seu próprio corpo, sua própria vida, é um índice, um marcador vivo, do estado do ambiente.

Axolotl é um nome que vem do *náhuatl* e quer dizer algo como *monstro aquático*, *cachorro da água*, ou *gêmeo da água*. A mobilidade da tradução é atestado de sua genealogia mítica, sendo próximo de Xolotl, o cão gêmeo de Quetzacóatl (WANDERER, 2018, p. 656). Talvez seja isso, de fato, o que deixou aquele duplo de Cortázar, o visitante assíduo do aquário do *Jardin des Plantes*, tão fascinado, a ponto de atirar-se num devir-axolotl: o axolotl é a notícia viva de um passado não trespassado pela brutalidade da empresa colonial. Sorrindo, no fundo do lago de Xochimilco, entre a vegetação aquática, por entre os pés das *chinampas* entrelaçados às raízes dos salgueiros, o axolotl se esconde, arisco à simplificação da predação metafórica. Ele sai à noite.

*

Em *Idea della prosa*, Agamben evoca o axolotl como contra-imagem de uma outra figura, o infante (humano) abandonado à sua infância, uma figura que "não simplesmente se limita, como o axolotl, a fixar-se no próprio ambiente larval e nas próprias formas recebidas" e teria a faculdade de declinar qualquer noção de destino específico ou ambiente determinado. Independentemente do erro descritivo que informa a comparação – a *Ambystoma mexicanum* não induzida à metamorfose não é uma forma larvar da *Ambystoma tigrinum* – gostaria de tratar brevemente deste texto por me parecer exemplar na exibição dos procedimentos retórico-estilísticos da máquina antropológica da escrita agambeniana – não a máquina antropológica que o filósofo denuncia, mas a que reiteradamente sua própria escrita opera.

O procedimento da seção *Idea dell'infanzia* passa por um primeiro momento de sugestão de proximidade inusitada – o axolotl poderia dizer algo diferente sobre a evolução dos humanos, a neotenia sendo a chave interpretativa que instauraria esse olhar renovado (AGAMBEN, 1985, p. 68) e de alguma forma arranjaria um terreno comum para ambos. Em seguida, o recurso a outra personagem conceitual, o infante neotênico (*infante neotenico*) aciona a máquina antropológica que fere a terra e forma um abismo radical entre o atordoado avatar da *animalitas* e o incondicionado avatar da *humanitas*. Do lado de lá, o *gérmen*, lado que é pura terra e pedra, *ambiente* – do lado de cá, o *mundo*, metade terra, metade céu. Quer dizer, *natureza* e *cultura*: um, axolotl (avatar do *animal*),

autômato da inscrição genética; do outro, o *sbadato fanciulo*, o rapazinho (avatar do *uomo*, leia-se: *Homem*) que “transcende todo destino específico”, que está "à escuta do ser” (1985, p. 69). Talvez seja sobretudo por esse movimento primeiro de aproximação ou analogia que Paula Fleisner veja aqui alguns termos precursores da exposição de *L’aperto*, especificamente ligados à sugestão da tarefa de tornar a máquina antropológica inoperante, argumentando por um "substrato comum do vivente em que homens e animais entram num umbral de indistinção e um *shabbat* improdutivo se abre a ambos" (FLEISNER, 2014, p. 30) e indício lateral de um pensamento da *política do vivente* em Agamben. O passo seguinte, a caracterização do *rapazinho à escuta do ser* – passo não ignorado pela autora, que demarca a possível semelhança de fundo em dois níveis, a zona de indiscernibilidade (semelhança axolotl/homem) e a “transcendência humana de toda vocação genética" (diferença homem/resto dos animais) - nos faz discordar da filósofa quando propõe que aqui encontraríamos um gesto nesta outra direção da política.

Na seção intitulada *Natura e cultura. Ovvero la doppia eredità*, na parte IV do ensaio *Infanzia e storia. Saggio sulla distruzione dell’esperienza*, Agamben afirma uma forma de tornar “clara” a oposição entre natureza e cultura. Para isso, remete-se às noções de hereditariedade endossomática e hereditariedade exossomática. *Natureza* seria o patrimônio hereditário transmitido através do código genético (é o endossomático), enquanto cultura seria o patrimônio hereditário transmitido através de veículos não genéticos (é o exossomático), “dos quais o mais importante é certamente a linguagem" (2001, p. 59). Se não se trata de se falar, entre esses dois polos, de uma "simples oposição", também não se trata, aqui, de nada além de uma reconfiguração da relação de duas esferas ainda apartadas e estranhas, e que é definida a partir dos termos de uma projeção ainda muito tributária do pensamento metafísico-dualista que é a base de interlocução filosófica e teológica de Agamben, a despeito do que o uso de um léxico das ciências biológicas poderia sugerir. O humano disporia de uma separação entre uma disposição à linguagem e o andamento de um processo de atualização de uma virtualidade, ou seja, só o homem de fato estaria *exposto* e por isso, aberto à possibilidade de um *mundo*. O animal seria um repertório comunicativo inscrito na jaula do código genético. Nesse sentido, o animal seria sempre o mesmo - as espécies seriam sempre a repetição de *esemplari*, "exemplares" fungíveis. Só o homem seria capaz de transitar entre uma e outra. O *rapazinho* saltita entre a clausura da sua herança endossomática e a abertura da sua herança exossomática, o que lhe transforma num *rapazinho político*.

Claro, aqui se pressente uma presença muito forte: é possível ver a cabana, o sombreado das árvores, o jardim de fantasias antropogenéticas de Le Thor. Como aponta Philippe Mesnard, Agamben, é claro, está longe de ser o único filósofo que se engajou num diálogo constante com o legado heideggeriano, mas diferente de Levinas, Arendt e Ricoeur, ele *não se emancipa*, "toma o pensamento de Heidegger e o radicaliza construindo um aparato heurístico que é tanto binário quanto polarizado" (2004, p.141) – algo que se entrevê mesmo nos momentos em que Agamben parece se afastar do "mentor" que conduzia seus discípulos entre as oliveiras. Não é o caso de discutir, no presente momento, se a crítica incisiva de Mesnard se sustenta ainda hoje. O texto foi escrito em 2004, e deve ser lido temporalmente, levando-se em consideração o que Agamben tinha publicado até então e a diferença no foco da recepção francesa - que, como sugerem Rabinow e Rose (2006), centrou-se, à época, sobretudo nas figuras polêmicas do *campo* e do *muselmann*. Mas o autor levanta duas questões que acredito importantes, e que se mantêm atuais. A primeira diz respeito à tenacidade da persistência de todo esse vocabulário e estruturação metafísico-dualista – mesmo que a ele se atribua a rubrica de pós-metafísico ou pós-humanista – no pensamento agambeniano; a segunda, aos dispositivos retóricos típicos do filósofo, caminhos da escrita que devem ser lidos com a mesma atenção que se devota ao *argumento*. Onde não há proposta de sistema, o que molda o tratamento da substância é sobretudo o estilo.

De qualquer modo, a distinção humano/animal é um *topos* constante na obra do filósofo italiano. Matthew Calarco nos lembra que os primeiros textos de Agamben se lançavam no esforço declarado de pensar o humano para além da negatividade heideggeriana e da metafísica tradicional. O *locus* dessa base afirmativa do humano é o conceito de *infância*, que se formula enquanto abertura para a concepção do humano como um ser ético e político (2008, p. 146). Na revisitação da distinção clássica entre *phoné* (marca de uma sociabilidade mínima) e *logos* (marca da política), o que interessa a Agamben é pensar o não-dito, aquilo que ficou de fora da reflexão aristotélica: o espaço de transição entre a voz animal e a palavra humana. Seria a incapacidade de formular de maneira substancial a relação entre linguagem articulada e vida política o que confere à metafísica tradicional seu caráter de obscuridade e de negatividade, porque esse espaço de transição é pensado em termos místicos - como se a passagem da animalidade à humanidade fosse algo como achar uma voz mística (2008, p.148). A questão não é tanto se limitar a evidenciar esse ponto crítico, mas a partir disso elaborar um pensamento positivo acerca desse liame.

Agamben não afirma que os animais não-humanos seriam seres sem linguagem: eles são em tudo *seres linguísticos*. A questão não está situada no apontamento de *presença* ou *ausência*, mas no modo de habitar a linguagem. Na topografia linguística humana haveria uma fissura entre o código animal e a fala articulada, uma faixa isolada onde só o trânsito humano é possível, por enquanto que os animais viveriam imersos em sua linguagem e coincidiriam, por assim dizer, com ela. O traço distintivo do humano não seria a presença da linguagem, mas a *ausência* primeira do discurso, que recebe do exterior.

A *infância* é o lugar dessa excepcionalidade, o estado de se ter linguagem, mas não discurso articulado: é justamente esse estado que permitiria a abertura do humano à alteridade, na forma da cultura, da história e da política (2008, p. 155). Em contrapartida, por *faltar esta falta* ao animal, o seu atordoamento é deslocado para a imanência *da* e *na* linguagem, e consequentemente, para a clausura no reino do dado da necessidade, da impossibilidade de invenção e da incapacidade de representação da alteridade. É um corpo linguístico no interior da linguagem sem reflexividade - um corpo, que por isso, se abstrai: vira sempre o elemento de um bando incapaz de ser afetado por aquilo que constitui a política.

A aproximação talvez seja um tanto apressada e superficial, mas é difícil não lembrar da *animalidade como imediatez e imanência* de *Teoria da Religião*, texto publicado postumamente, em 1973, de Georges Bataille. É verdade que, aqui, a cifra da imanência é outra – estar no mundo como "água no interior da água" (2015, p. 23-24) é estar no mundo sem linguagem, um estado que para nós só seria de alguma forma acessível através do poético – mas desta aproximação quero reter apenas uma zona de coincidência: isto é, a imaginação de uma continuidade do *ser animal* na ordem do *ser sempre idêntico ao outro*. Em Bataille, pode-se dizer que um animal não subordina ou atribui a outro a condição de *coisa* a partir de uma projeção transcendente e, assim, o animal devorado não é posto como *objeto* por aquele que devora, mas coincide com ele. Nessa leitura, o homem se desprende da imanência ao converter este elemento no qual remotamente participava em *objeto*, um instrumento sob seu domínio, cujo único valor então remonta à finalidade que com ele será perseguida. A inutilidade – aquilo que quebra o domínio do utilitário, como a arte - surge aqui como uma fissura aberta que interrompe o império do útil. De um lado, sendo *água no interior da água*, predador e devorado são um. De outro, sendo aquele a quem *falta a falta*, o animal não pode nunca se reconhecer

e reconhecer efetivamente um outro – não seria essa uma outra forma de afirmar uma "pobreza de mundo"?

Parece que a revisão de mitologemas não implica necessariamente o abandono de uma estrutura de pensamento de fundo. No caso de Agamben, trata-se mais de uma questão de rearticulação ou recomposição – mesmo que se fale em termos de *ausência de discurso* como o *próprio* do homem, é de se pensar até que ponto esse deslocamento implica numa outra lógica da maquinaria antropogenética. Resta sempre a ideia de uma potência exclusiva do Homem, que na metanarrativa teológico-política de Agamben só deixa entrever um porvir que é sempre plasmado na ideia dessa propriedade, mesmo que seja uma propriedade desobrada. É a remontagem do artefato *homo sapiens* no giro da máquina antropológica.

Como se trata de um padrão, é possível recuperar aqui a crítica que Calarco faz a outro texto de Agamben, *Il volto*, publicado em *Mezzi senza fine*, de 1995, onde se fala em *exposição* como o lugar da política e se afirma a inexistência da política animal[20], numa retórica que reitera o dogmatismo heideggeriano:

> Esta passagem contém todos os elementos dogmáticos que vimos nos discursos de Heidegger e Levinas sobre os animais: uma distinção simples entre humano-animal; desatenção ao conhecimento empírico existente sobre animais (aqui a desatenção se refere à afirmação falsa de que os animais enquanto tais "não se interessam por espelhos"); e a preocupação invariante de determinar a supostamente exclusiva relação que o humano mantém com a palavra e a história – como se o que constitui um modo supostamente único da existência humana fosse o exclusivo (ou mesmo primário) problema do pensamento filosófico (2008, p. 245)

Segundo Calarco, um tratamento significativo da questão filosófica e política do *animal* demanda pelo menos duas coisas: "é necessário no mínimo abordar tanto uma ontologia da vida animal nos seus próprios termos quanto as relações ético-políticas obtidas entre esses seres ditos 'humanos' e 'animais'" (2008, p. 162). Haveria dois motivos pelos quais a abordagem pós-humanista necessariamente deve se deter desse modo sobre a animalidade e abrir-se ao não-humano: o primeiro diz respeito à própria razão de ser investigativa dessa perspectiva – ou seja, a investigação crítica sobre as condições de possibilidade da subjetividade humana, e como esta é composta por um atravessamento de forças materiais – sejam elas econômicas, históricas, linguísticas e sociais – de maneira

[20] Agamben escreve: "A exposição é o lugar da política. Se não há, talvez, uma política animal, isso ocorre porque os animais, que estão sempre já no aberto, não acabam por apropriar-se de sua exposição. Por isso não se ineressam por espelhos, pelas imagens enquanto imagens" (1996, p. 75)

similar ao que se passa na composição subjetiva da vida outra-que-humana – o conhecimento empírico hoje nos indica que ambos estão atirados numa rede de arranjos e relações complexas (2008, p. 163). O segundo motivo é ético-político – no coração da empreitada, mesmo que não declaradamente, há um argumento político – não normativo nem programático, certamente – de que uma forma menos destrutiva de política só seria concebível se não articulássemos insistentemente as concepções do humanismo tradicional.

Calarco defende que *L'aperto* seria a introdução de Agamben neste campo de investigação, o ponto em sua obra onde haveria uma ruptura com o dogmatismo antropocêntrico até então expresso. Aqui, Agamben faria algo mais do que reiterar a clivagem entre *animalitas* e *humanitas* no homem, ou seja, algo mais do pensar em termos de *zoé* e *bíos*. A quebra se daria desde já na primeira seção do livro que, como vimos, trata da representação do banquete dos justos com cabeças de animais. A cena ilustra uma dupla sugestão: a) a reconciliação entre o humano e sua natureza animal, o que produziria uma forma de vida política que não está calcada na clivagem de *zoé* e *bíos*, e que desativa, portanto, a maquinaria biopolítica como a conhecemos, o que implicaria em b) uma transmutação das relações entre humanos e animais.

Entendo que essa não é uma forma de *recuperar* o animal, mas de reafirmar de maneira mais categórica ainda a excepcionalidade da vida política humana a partir de um movimento que parece mais um recurso típico da retórica agambeniana do que uma cena mobilizada para se falar seriamente em termos de uma política em que a sua "questão primordial" - isto é, a relação entre humanidade e animalidade, segundo o próprio Agamben - seja pensada para além da *animalidade humana*. A cena é forte, evocativa, mas é também um *en passant* estilístico, uma imagem que serve para colocar a escrita em movimento. Creio que seja interessante distinguir o que está a serviço da escrita e o que, na pregnância de significado político, está à disposição para elaboração posterior. Quando Agamben argumenta pela urgência de se falar em *animalidade* quando se fala em política, ele não está nem convidando a se *pensar a política com os animais*, nem se referindo à materialidade da economia das relações entre humanos e outros-que-humanos e à economia política que com ela se comunica: o filósofo está falando de animalidade enquanto *animalidade humana* como entendida dentro da tradição metafísica com a qual dialoga, que é a mesma base que informa as leituras por vezes erráticas da produção de outros campos do conhecimento – do campo das "ciências naturais", por exemplo - que pontuam sua obra. Se esta é uma reconciliação, é uma modalidade de reconciliação

curiosa ao significar justamente o apagamento total da animalidade em detrimento de uma política demasiadamente – em sua potência total – humana, mas agora com o nome suprimido. Neste sentido, Juliana Fausto afirma que:

> Isto é, para Agamben a biopolítica envolve a questão animal apenas na medida em que os humanos participam deste tipo de vida. Exclusiva possuidora de qualificadores, somente a vida humana, quando roubada destes, tornar-se-ia vida nua. Que a vida dos animais outros que humanos seja sempre *zoé* não poderia ser para eles nenhuma tragédia: ao contrário da antropogênese – o "tornar-se humano do vivente", que "completa e custodia a superação da *phýsis* animal em direção à história humana" (idem, p. 145) –, não haveria nenhuma "ailurogênese", "caninogênese", "porcinogênese" ou qualquer operação que fizesse sair gatos, cães, porcos ou outros animais da pura vida natural que experimentam. (FAUSTO, 2017, p.36)

Me parece muito mais coerente seguir a leitura de Fausto, que localiza Agamben numa linhagem tradicional do pensamento sobre o animal, como um de seus representantes contemporâneos, que não dá conta de um tratamento mustiespecífico da política (2017, p. 15). *L'aperto*, não se afastando em momento algum da reiteração da categoria de *vida nua* e da lógica estruturante do pensamento biopolítico do filósofo, participa também dessa linhagem, vedando uma possível extensão de seu olhar aos viventes em geral (2017, p. 36). Os impasses e paradoxos – tão familiares à leitora e ao leitor de Agamben – operam aqui pela mesma estrutura binária calcada na lógica do terceiro excluído que perpassa a grade da sua leitura biopolítica do mundo. Como resposta, a filósofa contrapõe a sua *zona de indistinção*, produtora da *vida nua* e termo da *despolitização*, à *zona de indiscernibilidade* de Deleuze e Guattari, ponto de instauração de uma coincidência e zona de passagem que pode instaurar uma outra elaboração política. Um exemplo, nos termos de Brian Massumi, seria o pensamento de uma *política animal* que, em sentido contrário ao engessamento da lógica do terceiro excluído, afirma uma lógica diferente, que opera enquanto pragmática: *a mútua inclusão*, "a lógica paradoxal daquele que interpenetra sem perder sua distinção – é projetada para evitar a escolha infernal entre identidade e indiferenciação" (MASSUMI, 2017, p. 98).

Para finalizar, gostaria apenas de remeter, muito resumidamente, a uma passagem de *A cosmopolítica dos animais* onde Fausto, no movimento de olhar para os gatos que vivem consigo – Bruxo, Nausicaa e Batatinha – e pensar na economia de afetos e nos espaços constituídos ("através de negociações assimétricas") entre eles (2017, p. 44), recupera a leitura que Agamben faz, no ensaio *L'amico*, do passo 1170b da *Ética a Nicômacos*. Aqui, onde a vida animal é definida a partir da capacidade de sentir, em

contraposição à vida humana definida pela capacidade de sentir e de pensar, a *amizade* implica num reconhecimento da existência do *amigo* (enquanto *heteros autos*) que "se concretizará em sua convivência e em sua comunhão nas palavras e no pensamento" (pensa-se junto, divide-se o próprio existir), o que é totalmente distinto da relação animal, onde o que se divide é a comida e o lugar de se comer (come-se junto) (ARISTÓTELES, 1985, p. 187). A amizade, "tão estreitamente ligada à definição da filosofia" (AGAMBEN, 2007, p. 5), enquanto con-divisão da existência e não a divisão de uma coisa qualquer, é sempre monoespecífica:

> A originariedade da condivisão é ela mesma o nascimento da política: "aquilo que há para repartir é o próprio fato de existir [de ser], a própria vida" (idem). Um companheiro, assim, não dividiria o pão, como pensa Haraway, mas o próprio ser, possibilidade unicamente humana que está, no texto aristotélico, relacionada com o discurso e o pensamento, pois é por esse meio que vem a ser. Agamben, assim, através de Aristóteles, de uma só tacada impede a amizade multiespecífica e barra *ontologicamente* os animais da política.
> Há ainda uma outra questão que emerge dessa interpretação, a do privilégio ontológico da amizade na filosofia e na política, que se tornam um *affair* entre amigos. (FAUSTO, 2017, p. 45)

A filosofia como *affair* entre amigos é uma filosofia imunizada da presença daquele que Mônica Cragnolini chama de *outro mais outro que todo outro*: o animal. Aqui, mesmo a ideia de estrangereidade é pensada como condição de abertura e fechamento – se há uma abertura da subjetividade que permite um contágio pelo outro, atestando-se sua presença dialogal já desde sempre, há também um fechamento ao *outro mais outro que todo outro*. Nessa chave, poderíamos dizer que uma *filosofia com o animal* não nega a *amizade*, mas a situa num gesto aberto à estrangereidade radical - a estrangereidade que demanda, de passagem, *hospitalidade*: como a serpente do poema *Snake*, de D.H. Lawrence, lido por Jacques Derrida (2008) em seu último seminário, a serpente dourada que faz o narrador vacilar entre o mandamento de sua educação (esmagá-la com um pedaço de lenha, porque venenosa) e o desejo, fruto do misto de espanto, respeito e fascinação, de deixa-la beber a água de seu poço e depois vê-la partir como chegou – sem convite -,pressionando as *muralhas imunitárias da subjetividade frente ao outro* que são erigidas naquela clivagem biopolítica da dignidade (muito) específica: proteger a vida digna, abrir-se até os limites do outro que é digno; fechar-se frente ao *outro que é mais outro* – o animal mas também o humano colocado no campo da vida indigna – para assumir "sem culpa" a "necessidade de sua desaparição" (2016, p. 35).

Nelle acque dolci del Messico vive una specie di salamandra albina... (AGAMBEN, 1985, p.67) é o *era uma vez...* de uma fábula imunitária. A história do axolotl é mais complicada do que isso.

2.2 (DES)CONSTRUÇÃO DO HUMANO POR OUTRAS VIAS: POLÍTICAS DO VIVENTE ENTRE JACQUES DERRIDA E HÉLÈNE CIXOUS

É durante a noite que os animais surgem
Pierre Clastres

Someone was before me at my water-trough,
And I, like a second-comer, waiting.
D.H. Lawrence

"Falemos de casas, do sagaz exercício de um poder/tão firme e silencioso como só houve/no tempo mais antigo" (HELDER, 2014, p. 9). Viajar nos leva a pensar em *casas*. Em agosto de 2019, eu e um grupo de colegas do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará viajávamos para São Paulo para participar do IV Encontro de Pós-Graduação em Filosofia da USP, que teve como tema *Impasses da Racionalidade*. Levava comigo o texto pronto de uma comunicação que trataria do *sonho* e do *animal* na obra literária de Hélène Cixous – um texto que tinha como foco uma breve análise de estratégias de composição do livro *Amour du loup et autres remords*, dirigido a pensar uma forma de escrita animada por uma racionalidade narrativa peculiar, mobilizada pela inversão de sentidos das ideias normalmente associadas à *luz* (esclarecimento) e às *trevas* (obscurantismo). Eu chegaria no dia de abertura do evento, 19 de agosto, segunda-feira, num voo do início da tarde. Para me encontrar com os colegas que tinham ido antes e já estavam na Universidade, segui direto do aeroporto ao *campus*, quase uma caricatura do *estar em trânsito*, atordoado com uma malinha de mão. No intervalo da programação, enquanto caminhávamos, o clima da tarde nos chamou a atenção.

Muito repentinamente o *tempo fechou*, como se costuma dizer, mas de uma maneira atípica. A tarde, que nem chegava perto de seu fim, ficou carregada de um negror que não era aquele de um sinal de chuva: era, de fato, como se um pedaço da noite, um tanto pulverizado, um tanto disperso, tivesse caído antecipadamente no dia. Encerrada a programação (já dentro da "noite verdadeira"), chegando onde ficaria hospedado, vi que

a tarde escura fora um sinal de fumaça que não tardou a ganhar formas concretas: horas depois do registro do estranhamento, inúmeras imagens de queimadas mais ao norte do país mostravam o fogo que se alastrava por grandes extensões de mata e que consumia e desabrigava animais em fuga: "assim se esgotará cada casa, esbulhada de um fogo" (HELDER, 2014, p. 10). Por uma coincidência meteorológica, o sinal chegou à capital paulista. Diante da imagem dos corpos animais outros-que-humanos sem vida ou em desabrigo, uma imagem que também necessariamente nos remete ao desabrigo da vida humana que queima lentamente ao ser suprimida ou abandonada, deslocada ou saqueada, para que um processo produtivo incendiário seja possível no país - diante da imagem dessas muitas casas em chamas, a consciência do deslocamento, do *estar fora de casa*, me veio como "alguém [que] chegara do estrangeiro, coberto de pó" (HELDER, 2014, p. 10). Essa noite estranha dentro do dia motivou uma mudança na ênfase da leitura que eu faria de Cixous, levando-me a produzir um texto mais ou menos improvisado (sobretudo pela distância dos livros), mais ou menos coberto de pó, onde a ênfase deveria ser claramente política, dirigida às implicações éticas subjacentes à escrita animal da autora. Uma parte dessa leitura inicial é desenvolvida neste tópico.

Dito isto, um esclarecimento é necessário. Ele diz respeito a este deslocamento de se pensar a política desde um movimento de *volta* ou de *voltar-se ao animal*. É um esclarecimento dividido em dois pontos – o primeiro, a propósito da origem, tocando o *de onde esse movimento parte*; o segundo, a respeito dos rumos, pensando *para onde ele não nos leva*. O primeiro ponto é uma contextualização –na verdade a afirmação de um certo contexto que orienta esse movimento de voltar-se ao animal – tanto no sentido de voltar o olhar e – sobretudo – deixar-se ser olhado pelo animal; quanto no sentido de voltar a certos textos, certos discursos, certas práticas, de voltar às palavras *animal*, *animalidade* e reinterpretá-las, torcê-las, recuperá-las de um silêncio imposto ou resgatá-las do exílio da desconfiança e do escárnio.

Essa contextualização não é nada mais do que a montagem de um cenário: situar, dizer o espaço em que esse animal habita. Este é um espaço cada vez mais quente, mais fechado, mais simplificado e reduzido e vendido, atravessado de pragas, mais dado a extinções. Não é propriamente um *cenário*: mas para sustentar a natureza dessa caracterização mantém-se o termo e se acrescenta a ressalva de que, se aqui se fala em cenário, trata-se de um *cenário vivo*, também. Este *seguir* o animal, que é seguir igualmente a inquietação de muitas pesquisas inseridas nos movimentos de recusa da fantasia ontológica da pretensa e autodeclarada excepcionalidade e insularidade

extraordinária do humano no plano material ou existencial, nos *estudos animais*, na *virada não-humana*, na *virada multiespécies* nas Humanidades – vem justamente da força da ciência definitivamente inescapável do *fato do Antropoceno*. Se fosse trabalhar ainda mais o cenário vivo (o que tentarei fazer no próximo capítulo), diria – com Donna Haraway – do *fato do Capitaloceno*. Assim, essa *mise-en-scène* prévia, a apresentação de um *habitat*-mundo devastado, é feita para salientar que a intenção é que os animais, reais ou imaginários aqui não estão deslocados ou fora da política. Isso porque, acima de tudo, o Antropoceno – ou o Capitaloceno – e seus efeitos são eventos de *natureza política*.

O segundo ponto, para onde ele *não vai*, para onde essa estratégia não nos conduz, diz respeito a um certo cuidado, uma certa cautela, uma vigilância, portanto, contra uma eventual acusação de romantismo (no melhor dos casos) ou reacionarismo e obscurantismo (no pior dos casos). Este *voltar-se ao animal* como estratégia de escrita e de leitura não é uma proposta nostálgica, não pretende um retorno a uma pré-história idealizada do sujeito moderno de imaginação hobbesiana. Gostaria de argumentar que é bem o contrário disso, e para tanto parto de duas fundamentações: a primeira é um esclarecimento a respeito do que quero dizer quando falo em *animalidade* –que *traço* do *ser animal* é pensado aqui. Assim, oferece-se desde já uma resposta a um tipo de leitura que seria crítica *a priori* desta proposta, vendo-a como um retorno a um estado de violência e terror totais. Esta é uma interpretação calcada numa visão unidimensional da natureza (e da animalidade, por conseguinte) como campo do exercício da força e da violência *tout court*. Esta leitura da natureza ignora a peculiar e complexa constituição de uma multiplicidade inesgotável de seres equipados para manter uma variedade riquíssima de relações intra e interespecíficas. Essa narrativa da natureza como natureza hostil – e é importante ressaltar que se trata disso, de uma *narrativa* - não é só desinteressadamente omissa, ela não se esgota só na composição de um erro descritivo: a narrativa da natureza hostil é uma narrativa justificadora e autorizativa da subjugação aniquilante de outras formas de vida outras-que-humanas (e também das formas de vida humanas que não são tão humanas assim aos olhos da tradição humanista).

Na presente proposta de leitura, a animalidade é deslocada do domínio exclusivo da violência aterradora para outros campos, como por exemplo a criatividade, a capacidade apaixonada e afirmativa de superação diante do infortúnio, de desarmar as armadilhas: e nisso ela se deve muito ao que ensina Brian Massumi quando trata justamente *do que os animais nos ensinam sobre política*; e também para o terreno da hospitalidade, da paixão e da compaixão, com Derrida e Cixous. Mas não se trata de

inverter a chave de leitura e propor uma figuração unidimensional e idealizada em negativo: se trata de apontar uma realidade mais rica em seus enredamentos.

A segunda se refere ao sentido do próprio retorno e o que ele implica. Aqui a questão não é recuperar algo perdido, mas reativar certas palavras, certas noções de modo a – como diz Isabelle Stengers – entrever possibilidades de habitar outros possíveis. Para isso é preciso receber e aceitar, deixar-se afetar pelo convite que a mesma Stengers nos faz em *La Sorcellerie Capitaliste*: ousar com palavras (2005, p. 15). Nesses tempos ousar com palavras também é uma urgência – e aqui o porquê de falarmos em literatura.

Assim, este longo prólogo se fez necessário para enfatizar que alguns termos-chave do presente tópico - *animal*, *sonho*, *literatura* -, que poderiam ser lidos (como constantemente o são) como termos *apolíticos*, não estão fora da política. Muito pelo contrário. Aqui sua presença estará relacionada à ideia da possibilidade de um pensamento sobre a *política do vivente*.

Então comecemos. Não deve ter passado despercebido que uma palavra apareceu insistentemente nessa introdução: o verbo *seguir*. No conhecido texto de Jacques Derrida *L'animal que donc je suis*, *seguir* é um ato vital à tentativa de pensar o animal – e, na verdade, para além disso, vital no gesto de apontar a impossibilidade mesma de dizer *animal*, no singular, constrangendo violentamente a variabilidade da vida não homogeneizável numa única categoria, para opô-la ao animal humano (esse animal que não quer nunca se dizer *dentre os animais*). Na simbiose homonímica da língua francesa presente na variação do *cogito* cartesiano que Derrida escreve - *l'animal que donc je suis* – o *suis* é ser, seguir (no sentido de vir após), perseguir.

Na narrativa bíblica, *ser* e *vir após* são também correlatos e instituem um corte: quando o homem, criado após os animais, é instado a dar nome aos outros seres, ele se fabrica enquanto humano num ato de império. A nominação dos animais é também um chamado a sujeitar o outro, é uma antropogênese a partir de sua soberania e sua solidão:

> Ele deixa Adão, ele deixa o homem, o homem só, *Isch* sem *Ischa*, a mulher, ele o deixa gritar livremente os nomes. Ele o deixa, só, dedicar-se às denominações. Mas ele o espreita, o homem só, ele o vigia com uma mescla de curiosidade e de autoridade.
> (...)
> Ele os faz vir, ele os convoca, eles, os animais que ele aliás havia criado, dizia o primeiro relato (...) no intuito de "sujeita-los" ao homem, a fim de coloca-los sob a "autoridade" do homem. Mais precisamente, ele criou o homem à sua semelhança para que o homem sujeite, dome, domine, adestre ou domestique os animais nascidos antes dele, e assente sua autoridade sobre eles. (DERRIDA, 2002, p. 37)

Ser, e ser *após* para ser veículo do exercício de uma autoridade: triste gênese do animal humano. Mas um pouco antes, Derrida comenta outra narrativa antropogenética, aquela da tradição filosófica – que, apesar de suas inúmeras variações e avatares, veicula sempre uma antropogênese no silêncio, não dita, uma antropogênese através da denegação. É uma história da negação do olhar do animal, uma história de homens que pretendem ver sem serem vistos:

> Seus discursos são fortes e profundos, mas neles tudo se passa como se eles nunca tivessem sido vistos, sobretudo não nus, por um animal que se dirigisse a eles. Tudo se passa ao menos como se essa experiência perturbadora, supondo que ela lhes tenha ocorrido, não tivesse sido teoricamente registrada, precisamente lá onde eles faziam do animal um teorema, uma coisa vista mas que não vê. A experiência do animal que vê, que os observa, não a tomaram em consideração na arquitetura teórica ou filosófica de seus discursos. Em suma, eles tanto a negaram quanto desconheceram. Daqui em diante, voltaremos a essa imensa denegação cuja lógica atravessa toda a história da humanidade, e não apenas da configuração quase "epocal" que acabo de descrever. É como se os homens desta configuração tivessem visto sem terem sido vistos, como se tivessem visto o animal sem terem sido vistos por ele, sem se terem visto vistos por ele: sem se terem visto vistos nus por alguém que, do fundo de uma vida dita animal, e não apenas pelo olhar, tê-los-ia obrigado a reconhecer, no momento da destinação, que isso tinha a ver com eles.
> (...)
> Esta não poderia representar uma denegação entre outras. Ela institui o próprio do homem, a relação consigo de uma humanidade antes de mais nada preocupada com seu próprio e ciumenta em relação a ele. (2002, p. 33-34)

Triste animal que tem a autoridade e a denegação como pai e mãe. Hannah Strømmen ressalta que, nos *animal studies*, a Bíblia é tida como um documento fundacional do antropocentrismo no Ocidente. Mas a autora alerta que atribuir "culpa" a um cânone complexo de textos com uma variedade composicional que passa por épocas, lugares, estilos, conteúdos e contextos muitos diversos, como se fosse um *corpus* uniforme e coerente, não parece ser a abordagem mais correta (2018, p. 10): não que seja de todo equivocada, até porque a tendência que se estabelece como um paradigma forte, com forte comunicação e ressonância com o poder secular no futuro, é justamente aquela marcada e violentamente antropocêntrica. Mas esse olhar poderia ser um pouco mais nuançado.

A fauna bíblica do Antigo Testamento é variada, mas justamente a complexidade dessa composição textual impõe alguns empecilhos a quem buscar uma compreensão unívoca e sistematizada de tratamento – Éric Baratay aponta aqui tanto a complexidade da redação (o próprio fato de *Gênesis*, por exemplo, conter duas narrativas da criação), quanto a complexidade da história das traduções, que refletem tendências culturais e

políticas que mudam constantemente, às vezes mais, às vezes menos intensamente; tendências que, em suma, se reformulam. Isso significa que a própria ideia de *tradição* é complexa, tendo sua própria mobilidade.

Em *Gênesis*, 1, que é uma narrativa cosmogônica, o quadro da criação é composto pela montagem de um universo onde os *habitantes* se distinguirão dos *habitats* (BARATAY, 2015, p. 12), num encadeamento de elementos binários-complementares ou opostos: cria-se céu e terra; separa-se luz e trevas; faz-se um firmamento separado das águas; apartam-se continente e mares; brotam ervas que dão sementes e árvores que dão frutos; fixam-se os luzeiros no céu, do dia e da noite; nadam as criaturas marinhas e voam as criaturas aladas (Gênesis 1, 20-22); produz-se da terra os animais domésticos, os répteis e as feras (Gênesis, 1, 24); e enfim, Deus cria, "à sua imagem e semelhança", homem e mulher, exortando-lhes da seguinte maneira: "enchei a terra e submetei-a; dominai sobre os peixes do mar, as aves do céu e todos os animais que rastejam sobre a terra" (Gênesis, 1, 26-30). É justamente essa narrativa que informaria a interpretação que deseja uma fundamentação da prática da exploração assimétrica. Baratay sugere, em direção diversa, que outra tradição de leitura nega tal sentido:

> A dominação sobre os pássaros e os peixes, pelo Adão vegetariano e seus sucessores, é da ordem do conceito, não da prática. O título de soberano dos animais não é uma honraria, porque não há em Gênesis menção a uma necessidade de serem dirigidos para cumprirem seus destinos. (2015, p. 17)

Temos algo como uma sugestão de vida compartilhada em *Gênesis*, 1, 29-30: o homem, que se nutre das ervas que dão semente e das árvores que dão frutos, dispõe dos mesmos alimentos que são atribuídos às "feras, a todas as aves do céu, a tudo que rasteja sobre a terra e que é animado de vida": a verdura das plantas. Aristóteles diria que essa partilha não garante muita coisa. De qualquer modo, um fator a ser levado em consideração, para além dessa vida comum interespecífica, é a diferenciação radical instituída pela *imago dei*. Vestido dessa máscara divina, ao homem atribui-se uma dignidade particular e uma soberania, estando-lhe os animais sujeitos – mas não exatamente como *objetos* ou *coisas*.

A narrativa de *Gênesis*, 2, marcada pelas tradições javistas, antropogônica, é a que envolve a precedência da criação adâmica, a criação dos animais como possíveis companhias, a posterior nominação destes pelo primeiro homem, e o nascimento da mulher (*îsha*) na mutilação do homem (*îsh*) entorpecido. Segundo Baratay, a nominação

aqui não significaria propriamente *apropriação*, mas de fato instaura um privilégio, e deve ser lida em conjunto com a possibilidade de comunicação entre os viventes – como é o caso da serpente, "o mais astuto de todos os animais do campo" (Gênesis, 3, 1), que fala a *îsha*, convencendo-a a comer do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal, cujas consequências introduzem a hostilidade interespecífica ("porei hostilidade entre ti e a mulher, entre tua linhagem e a linhagem dela", diz o Deus autoritário à serpente astuta) e que instaura a contenção dos animais pela violência e pela autorização de consumo dos seus corpos, na alimentação ou nas práticas rituais. De qualquer modo, Baratay elenca uma série de cenas bíblicas que reforçariam o sentido dessa instauração de uma comunidade entre humanos e animais mesmo depois da queda (2015, p. 14).

A formatação de um pensamento violentamente antropocêntrico (e também etnocêntrico) deve, ao que parece, ser atribuída sobretudo aos influxos do helenismo no Oriente Próximo[21]. A *Sabedoria de Salomão*, por exemplo, livro escrito em grego cuja autoria se atribui a um judeu helenizado, morador da Alexandria (BÍBLIA, 2002, p. 1103), de imaginação fortemente platônica - "um corpo corruptível pesa sobre a alma" (Sabedoria, 9, 15) -, é onde se inscreve a identificação entre a serpente astuta e o Diabo - "foi por inveja do diabo que a morte entrou no mundo" (Sabedoria, 2, 24). A formação do discurso cristão que se cristaliza nessa postura de desvalorização do animal definitivamente profanado, tirado do espaço ritual para figurar como instrumento criado para livre uso dos homens, corresponde às convergências da necessidade de afirmação de um Deus transcendente contra as divindades zoomórficas do paganismo (instituição das particularidades da Igreja) e das demandas políticas e comerciais que marcariam os séculos seguintes. Abraçar uma ontologia, como se percebe, tem muito mais a ver com pisar a terra e situar-se no mundo do poder, da política e da economia, do que com caminhar inocentemente pelo jardim edênico das delícias da abstração desinteressada.

Voltando a Derrida: essas narrativas filosóficas e teológicas se entrecruzam para a apresentação de duas perspectivas possíveis, dois tipos de discurso sobre o animal. O primeiro – aquele da tradição – é marcado pela denegação: ele *olha* o animal de cima e

[21] Keith Thomas escreve: "Além disso, o legado judaico-cristão era muito ambíguo. Além da ênfase no direito do homem a explorar as espécies inferiores, apresentava outra doutrina diferente, do homem como gerente ou lugar-tenente de Deus e responsável pelas Suas criaturas. (...) Eles [teólogos ingleses] passavam por cima do embaraçoso trecho dos Provérbios (XII, 10), que ensina que o justo cuida da vida de seus animais, e pela parte de Oséias (II,18), em que estava implícito serem os animais partícipes da aliança divina. (...). Mas pode-se sustentar, com algum cabimento, que a influência grega e estóica distorceu o legado judaico, de modo a tornar a religião do Novo Testamento muito mais antropocêntrica que a do Antigo; e que o cristianismo ensina, numa escala jamais encontrada no judaísmo, que o mundo todo se subordina aos objetivos do homem" (1988, p. 30).

não deixa que, de baixo, haja uma volta do olhar, ele interdita o registro do (e qualquer perspectiva de elaboração sobre o) olhar que o animal lhe devolve. Ele não registra, no animal, nem Rosto, nem olhar, nem resposta. É um olhar de proprietários e grandes representantes – Kant, Descartes, Heidegger, Levinas, Lacan (DERRIDA, 2006, p. 32). O segundo tipo de discurso é aquele que, por oposição, é afetado pelo olhar animal; é a perspectiva daqueles que não só reconhecem nos animais um olhar, uma potência responsiva, um Rosto, mas também se deixam olhar e perturbar por este mesmo olhar. Estão – ou são - não apenas *depois*, em fuga ou perseguição, mas também estão – ou são - *com* o outro. Este é, segundo Derrida, o discurso de profetas e poetas em estado de profecia ou de poesia. Derrida se inclui entre estes, ele que aciona sua máquina inquieta de escritura filosófica depois de ser olhado, nu, ainda no banho, por sua gata – mas não se quer porta-voz, porque este discurso não tem representante estatutário. Sobretudo, não é o discurso da autoridade e nem de proprietários da faculdade de demarcação ontológica de Poder. Sobretudo, não é um discurso só de homens.

Elizabeth de Fontenay entende que o animal, em Derrida, não funciona como um *topos* ou um filosofema, mas como um *trope majeur*, uma "fonte de argumentos a serviço da desconstrução do próprio do homem, isto é, da metafísica humanista e de sua retórica autoritária, aquela que persiste, por exemplo e por excelência, em Heidegger, quando estabelece um abismo, de diversas formas qualificado, entre o meramente vivente e o *Dasein*" (2008, p. 18). Seguindo a indicação que Derrida já fornecera em diálogo com Elisabeth Roudinesco[22], a autora localiza o rastro dos animais atravessando o *corpus* derridiano desde suas primeiras manifestações, de modo que operadores como o *traço*, a *escritura*, o *grafema*, permitiriam exceder e preceder à oposição humano/não-humano, estendendo-se a todos os viventes, para além da cercania antropológica da linguagem – ou seja, para além do enquadramento *fonologocêntrico*[23].

---

[22] "Há uma *differance* (com um a) tão logo haja um traço vivente, uma relação de vida/morte ou presença/ausência. Isso está relacionado para mim, desde muito cedo, à imensão problemática da animalidade. Há *differance* tão logo haja algo vivo, tão logo haja algo de um traço, ao longo e a despeito de todos os limites que a tradição filosófica e cultura mais forte pensou reconhecer entre homem e animal". (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 21)

[23] "Toda vez que algo como "o animal" é nomeado, as mais graves, as mais resistentes, também as mais ingênuas e as mais autocentradas pressuposições dominam o que se chama de cultura humana (não apenas a cultura Ocidental); de todo modo elas dominam o discurso filosófico que prevalece há séculos. Em todos os meus textos se podem encontrar indicações explícitas da convicção ativa que sempre tive a esse respeito. Começando com *De la grammatologie*, a elaboração de um novo conceito de traço teve de ser estendida a todo o campo do vivente, ou para a relação de vida/morte, para além dos limites antropológicos da língua "falada" (ou da linguagem "escrita", no sentido ordinário), para além do fonocentrismo e do logocentrismo que sempre confia num simples limite oposicional entre Homem e o Animal. Todos os gestos desconstrutivistas que lancei sobre textos filosóficos, os de Heidegger em particular, consistiram no

Seriam três os movimentos animais estratégicos da desconstrução: uma estratégia *pelo* animal; uma estratégia de exposição *a um* animal ou *àquele* animal; e a compaixão pelos animais. A primeira seria a inserção da presença animal no texto como uma alavanca para inverter ou confundir as fronteiras instituidoras do *falogocentrismo*, aquele "esquema invariante da teleologia antropocentrista" (FONTENEY, 2008, p. 20), substituindo a *fronteira* arbitrária e rigidamente definida pela *limitrofia*, uma zona em que a diferença se forma, informa e – mais importante – se multiplica, irredutível à objetificação. A segunda é um passo qualitativo – reforçando esse exercício multiplicador da limitrofia, que impede o domínio ontológico, refere-se a uma instanciação do singular (necessidade de menção a um animal específico) e da ênfase na pluralidade – falar *de animais* (*les animaux*), jamais *do animal* (*l'Animal*); a terceira se trata da assunção do *pathos* compassivo ao se substituir o "*indubitável do* cogito" (*can the speak?*) pelo "inegável da piedade" (*can they suffer?*), um deslocamento intelectual[24] que se traduz em gestos práticos (2008, p. 26).

Isso leva Patrick Llored a se perguntar se a desconstrução não seria o "último pensamento da animalidade no Ocidente, depois de Empédocles, Montaigne e Nietzsche" (2012, p. 8). Exagerada ou não (assertivas dessa natureza sempre correm o risco de soarem um tanto mal dimensionadas), a afirmação de Llored pelo menos capta algo que está para além de qualquer sombra de dúvida: isto é, diante da obra de Derrida reconhecemos um esforço filosófico que tomou a animalidade "não como uma questão entre outras" (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 62), e de um autor que deixou que os animais *viessem*, sem convite, até si e sua escrita: "como se eu fosse o eleito secreto daquilo que chamam os animais. É desde essa ilha da exceção, desde seu litoral infinito, a partir dela e dela que eu falarei" (DERRIDA, 2006, p. 91).

De onde viria esse ímpeto de fincar voz no litoral infinito da animalidade? Llored pensa na hipótese de se dirigir à *zootobiografia* de Derrida, onde se leria a violência especista e a consequente compaixão para com os animais, bem como a exposição dos meandros políticos dessa problemática, como diretamente relacionada à experiência

---

questionamento desse reconhecimento autocentrado e equivocado daquilo que se chama o Animal em geral, e do jeito que esses textos interpretam a fronteira entre Homem e Animal" (*idem*, 2004, p. 63)

[24] "Com essa pergunta (*Can they suffer*), não tocamos nessa rocha da certeza indubitável, nesse fundamento de toda garantia que encontraríamos por exemplo no *cogito*, no *je pense donc je suis*. Mas de outro modo, fiamo-nos aqui numa instância também radical, ainda que essencialmente diferente: o inegável. Ninguém pode negar o sofrimento, o medo ou o pânico, o terror ou o pavor que pode se apoderar de certos animais, os quais, nós, humanos, podemos testemunhar" (DERRIDA, 2006, p. 49)

pessoal do antissemitismo, algo que compartilharia com Kafka, Singer, Canetti, Horkheimer e Adorno (LLORED, 2012 p. 11).

Derrida nasce em 15 de julho de 1930 em El-Biar, na Argélia, colônia francesa desde 1830, no seio de uma família judia. Se a população judia por um bom tempo foi tomada pelo poder colonial como aliada em potencial no processo de colonização dos árabes (mesmo que tenha levado pelo menos quatro décadas até o Estado francês "naturalizar" os judeus argelinos, em 1870), à ocupação nazista de França se seguiria uma política antissemita na colônia sob as diretrizes de Phillippe Pétain, o que levou à expulsão de um jovem Derrida do *lycée* Ben Aknoun de El-Biar, em outubro de 1942, um fato que seria decisivo à formação de seu pensamento: a ferida aberta da violência antissemita e a repulsa à integração numa escola só para judeus expulsos seria o fato *zootobiográfico* decisivo para a dedicação posterior do filósofo à crítica da "sujeição identitária" e ao engajamento no "descentramento do conceito de soberania, o qual negou acesso aos viventes como um todo, sobretudo aos animais, que viriam a se tornar membros do pensamento político derridiano integralmente" (2012, p. 17). A fabricação do *sujeito soberano*[25] demanda a redução ontológica do animal como uma presença ambígua e necessária, que faz as vezes de *pharmakon*: nessa dinâmica de identificação individual e comunitária fundada numa lógica (auto)imunitária de um *próprio*, a redução e o isolamento do animal são fatores constitutivos, mas também veículos em potencial de sua decomposição. Nessa fábula, o *animal* funciona como aquele elemento contagioso que deve ser domesticado ou exterminado como condição para que se forme algo como um *sujeito político* e se constitua algo como um *corpo político*, os quais são sempre assediados pela imagem, fantasmagórica e invertida, do homem e do Estado como regressão, como a própria bestialidade.

A cena dessa formação do próprio do homem, que privilegia a palavra e a razão e institui a dominação masculina[26], inscrito num largo gesto de violência contra o animal,

---

[25] Em *"Il faut bien manger" ou le calcul du sujet*, entrevista com Jean-Luc Nancy publicada na edição 20 dos *Cahiers Confrontation*, no inverno de 1989, e reunida posteriormente em *Points de suspension*, Derrida fala da "estrutura falocêntrica do conceito de sujeito, pelo menos no seu esquema dominante". Dando um passo além, a virilidade sendo associada ao sacrifício animal – uma estrutura presente no humanismo profundo do pensamento que "perturba o humanismo tradicional", como é o caso de Heidegger e Lévinas – ele falaria de um "carnofalogocentrismo, se isso não fosse uma espécie de tautologia ou melhor, uma hetero-tautologia, como síntese a priori, você poderia traduzir por "idealismo especulativo", "devir-sujeito da substância", "saber absoluto" passando pela "sexta-feira santa especulativa" (1992, p. 294)

[26] Em artigo, Llored argumenta pela importância de se recuperar o *carnofalogocentrismo* como um conceito fundamental na leitura de Derrida, algo que "bem poderia constituir a marca mais radical da desconstrução derridiana". O conceito, a despeito de não ter reverberado tanto na recepção da desconstrução, teria um

é uma cena sacrificial, que Derrida chama de *carnofalogocêntrica*. Nesta cena, denega-se ao animal acesso à dimensão simbólica, relegando-o à coxia de uma dimensão ontológica, jurídica e politicamente inferior que se põe a justificar a máquina de exploração da soberania:

> Se é o fundo onto-teológico-político onde nasce e continua a se inventar a ideia mesmo de comunidade humana, o sacrifício é também uma chave interpretativa que permite compreender que as estruturas políticas centrais do Ocidente que são a soberania e o Estado moderno só fazem sentido sobre o fundo de uma separação do animal sacrificado no altar da política (LLORED, 2012, p. 24)

O animal que conta para si sua própria história, proprietário ciumento (*soucieuse et jalouse*) de um *próprio* sempre reafimardo (DERRIDA, 2006, p. 32), se ficcionaliza a partir da projeção de uma palavra – *o Animal*, *l'Animal* - que já contém em si toda fábula autobiográfica humana[27]. Daí que Derrida precise de uma palavra menos fantasmática, apontando de alguma forma a materialidade vária dos viventes: *animot*[28], "nem uma espécie, nem um gênero, nem um indivíduo, é uma irredutível multiplicidade vivente de mortais, e mais do que um duplo ou uma palavra-valise, é uma espécie de híbrido monstruoso" (DERRIDA, 2006, p. 65)

Já que pisamos no reino da fábula, gostaria de fazer um pequeno *detour* e permitir que venha ao texto uma outra criatura do *portfolio* de personagens conceituais de Agamben, o *homem-lobo*, para que ele possa contar parte de sua pequena fábula carnofalogocêntrica. Mas este *homem-lobo* não é o *wargus*, a figura fora-da-lei do direito germânico. A sua vida escrita vem de um *lai* de Maria de França. Seu nome é Bisclavret[29], um barão, um bom cavaleiro (*beau chevalers e bons esteit*), *amigo do rei*, casado com

papel crítico central na sua tarefa precípua: a desconstrução do suposto *próprio* do homem (2016, p. 62). Além disso, seria uma categoria a partir da qual se pensar um feminismo animalista em Derrida.

[27] "Todo animal, diferente do *animot*, é por essência fantástico, fantasmático, fabuloso, de uma fábula que nos fala, que nos fala de nós mesmos, aqui mesmo onde um animal fabuloso, isto é, um animal falante, fala de si mesmo para dizer *eu* – e dizendo *eu*, sempre, *de te fabula narratur*" (DERRIDA, 2006, p. 95).

[28] Termo que condensa a pluralidade do que é vivente (lê-se como *animaux*, "animais") e denuncia o próprio artifício da fixação do vivente em *palavra* (*mot*, "palavra").

[29] A etimologia mais aceita é aquela proposta por William Sayers: *Bisclavret* é uma forma do bretão *bleiz* ("lobo") *claffet* (particípio passado da voz passiva formada por *claff* - "doente", "raivoso" - com marcas do cognato galês *claf* - "doente", "leproso", "escorbútico") e do cognato irlandês antigo clam ("leproso", "sarnento"), ou *bleiz klañvet* na ortografia atual. *Bliz claffet* conjuga então animalidade e doença, que, numa forma de leitura composta – *bleizclaffet* ou *bleizglañvet* na ortografia atual, significa não *lobo doente*, mas *alguém acometido pela doença do lobo* (BOYD, 2013, p. 199).

uma mulher de boa aparência (*femme ot espuse mut vailant e ki mut feseit beu semblante*)[30].

O início de sua desventura é uma cena clássica de ciúme: o homem que, com certa regularidade, tem o costume de desaparecer. Por três dias e três noites seguidas a cada semana, Bisclavret desaparece de casa, deixando a mulher – não nomeada – sozinha e curiosa. *O que faz Bisclavret?* Bem, ela resolve perguntar-lhe diretamente. O *lai* dá conta de que ela lança mão de um jogo de envolvimento verbal até que o protagonista finalmente lhe revela que nessas noites é urgente que vá e permaneça na floresta para se tornar lobo. O novo corpo deve sair da cidade. Para voltar a ser homem, Bisclavret se vale da mais bem-sucedida tecnologia do pecado original: é imprescindível que vista novamente suas roupas, e ele as deixa bem escondidas e em segurança. O detalhe é que acaba revelando onde fica esse vestíbulo improvisado na floresta. A mulher, repugnada e apavorada, decide fugir da fantasia matrimonial e traça um plano: com o auxílio de um antigo pretendente, roubaria as roupas do desafortunado barão. A princípio tudo sai conforme o planejado e Bisclavret fica por um ano exilado na floresta, até ser finalmente encontrado, ao acaso, pelos cães e caçadores do rei. Não é preciso dizer que esse não teria como ser um encontro agradável de início. Mas Bisclavret, estendendo um gesto de reverência e amizade ao seu amo, exibe uma feição humana, o que faz com que o rei, inicialmente assustado, acabe por lhe acolher em sua corte.

Todos admiram o bom comportamento da curiosa criatura, mas um dia a presença de um homem infunde em Bisclavret uma inquietação profunda, e ele acaba por tentar atacá-lo. No meio da confusão, eis que a chegada de uma mulher o deixa ainda mais agressivo – e Bisclavret, num gesto de extrema violência, se lança e arranca seu nariz com uma mordida. O primeiro impulso do rei é ordenar que Bisclavret seja contido à força. *Algo está errado, essa boa criatura não faria isso por nada!*, o sábio da corte diz. O rei acaba por concordar que tal violência não fora um expurgo aleatório de agressividade. O que fazer? Ordenar o interrogatório da mulher. *En mut grant destresce mise*, em grande agonia, ela então revela todos os detalhes da triste história de Bisclavret. O rei ordena a expulsão da mulher amaldiçoada - seus descendentes viriam a nascer sem nariz - e devolve as roupas de Bisclavret, que volta a ser homem.

[30] Me valho aqui da edição dos *lais* de Maria de França publicadas por Jean Rychner (1983) acompanhada do estudo de Burgess (1987).

Susan Crane comenta que as fábulas são como um ato de desaparecimento. No caso de Maria de França, cuja obra se estrutura entre *philosophie* e *fable de folie*[31] – entre a instrução do discurso sábio, filosófico, e a excentricidade da imaginação fabular - o animal, por mais estranho, perturbador, ou tolo que seja, deve desaparecer para que a voz da moral diga, ao final, que sempre se tratou do humano, demasiado humano: "a *philosophie* das fábulas é uma versão ainda engatinhante do projeto de delineamento do humano da filosofia do Alto Medievo" (2013 p. 43). A *philosophie*, o dispositivo que transforma a todos em humanos, é o "exercício formal" imposto à *folie* da fábula: Crane, em contrapartida, sugere uma leitura focada nos "significados poéticos implícitos do prazer da incongruidade". Gostaria de reter, para dela me valer mais adiante, esta ideia da *folie* fabular que "carrega significados menos (ou mais) que racionais" (2013, p. 46). Por ora, uma breve consulta a algumas maneiras de contar o Bisclavret.

Há uma rica tradição de leitura deste *lai*. Alison Langdon, seguindo Kathryn Holten na ideia de que a chave hermenêutica para compreender o *lai* reside na *crise da linguagem*, relacionada à lealdade feudal e à questão da promessa, propõe alargar o espectro da crise, localizando-a em termos da própria possibilidade de a linguagem portar algo como uma *verdade*, associando esta problemática à diferença entre suas formas verbais e não-verbais como articuladas no *lai*. Langdon sugere que Marie de França coloca em xeque a ideia da linguagem humana como uma forma privilegiada de comunicação. O *lai* inteiro é construído a partir de jogos e hesitações na linguagem – e "o que prende Bisclavret não é uma descida à animalidade, mas o emaranhamento na linguagem humana" (2018, p. 156). No meio de tantos descaminhos das palavras, a comunicação mais clara seria aquela dos gestos do lobo domesticado.

O gesto extremo de vingança é uma passagem particularmente carregada dessa tensão, e o próprio *lai* fornece os seus caminhos interpretativos: de um lado, o rei que o lê como gesto de bestialidade, demandando a administração da força para contê-lo; de outro, o conselheiro da corte, que nele identifica um traço de intencionalidade (CRANE, 2013, p. 62). As interpretações que propõem a *humanidade* do gesto relacionam-na às formas de punição do adultério. Langdon argumenta que essa interpretação pode ser confrontada pelo próprio texto de Maria de França, onde falta qualquer indicativo de

[31] Crane se refere aqui aos termos do prefácio das *Fábulas*, escritas por volta de 1190, onde Maria de França escreve: "não há fábula tão tola que não ofereça 'filosofia' no apólogo que a segue, onde todo o peso da história se encontra" (*n'i ad fable de folie* / *U il nen ait philosophie* / *Es essamples ki sunt aprés* / *U des cuntes est tut li fes*). O *Lai de Bisclavret* faz parte de um outro corpo de textos, datado de 1170, e, apesar de muito provável, não seria de todo certo terem a mesma autoria (2013, p. 43).

interesse sexual ou amoroso da esposa pelo antigo pretendente. Segundo Leslie Dunton-Downer, neste ponto o poema brinca com a expressão *n'avoir point du nez*, e a mordida seria o juízo que aponta uma falta de bom-senso, seria a maneira de expressar que aquela que fora mordida não seria capaz de fazer um bom julgamento.

Langdon sugere então, uma virada zoopoética. Perguntando-se pelo significado do gesto a partir do ponto de vista canino/lupino, o nariz/focinho seria um marcador de identificação de *amigos* e *inimigos*. É como se o ato, do ponto de vista canino, fosse uma espécie de *prestação de contas* – se o Bisclavret humano fora privado de sua voz e, portanto, de seu principal instrumento de colocação no mundo, uma vez tornado lobo domesticado, a maneira que encontrou de restituir alguma paridade foi através da privação do outro de seu nariz, restando apenas os sentidos que para o cão são mais vulneráveis, mais dados ao engano – a audição e a visão. Crane aponta a frequência de uma leitura corrente que também interpreta o gesto como retribuição em termos animais, mas numa chave totalmente diversa: a restituição de paridade é um *rebaixamento*, é arrancar o nariz como forma de *desumanizar* a mulher, transformá-la em *besta*, como o próprio Bisclavret.

Diz-se também que a fábula é ilustrativa de duas posturas distintas: a conduta da esposa, que seria insensível diante do relato verbal, caindo em suspeita e na consequente "traição" da confiança de Bisclavret, e a figura do rei, que, apesar de acometido por momentos de dúvida, interrompe seu impulso de tratá-lo como uma besta a quem tipicamente seria estendida a cortesia da violência e permite que ele se comunique na sua forma particular, sendo sensível ao não-verbal. A *moral da história* costuma eleger seus favoritos: como julgar o medo (e o consequente desejo de ver-se livre de uma determinada relação) experimentado pela mulher neste cenário de fábula? As leituras que entendem a humanidade do gesto e qualificam a vingança como uma vingança proporcional, justa, ou adequada (*righteous*: Crane aponta que há muitas leituras moralizantes neste sentido) ignora que assim a vingança seria sempre injusta, porque aqui a mulher paga pelo medo produzido pela própria cultura que a condena. Se o cristianismo marcou o lobo, que é figurado como terrivelmente agressivo nos bestiários que lhe atribuem um caráter demoníaco, essa caracterização, para além de suas bases ontológicas, tem raízes ecológicas: que outro destino se daria àquele que ousa ser rival do homem na caça e que atormenta seus rebanhos de ovelhas nos campos? Ora, naturalmente, o seu quase extermínio.

Mas outros caminhos também podem ser trilhados. Phillip Bernhardt-House propõe uma leitura do Bisclavret como uma figura *queer* – termo que, para além da conotação homoerótica, designa algo que ativamente perturba a normatividade, transgride a barreira da propriedade, interfere no *status* e nas barreiras sexuais. O autor escreve que falar do homem-lobo como *queer* talvez fizesse mais sentido, já que este se trata de um termo comparativo, em textos que se situassem numa sociedade licantrópica – como é o caso de representações contemporâneas que apresentam os lobisomens entre os seus, numa recuperação das próprias raízes dessa figura híbrida: não figuras literalmente monstruosas, mas figuras sempre em *bandos* – os bandos de guerreiros-lobos (BERNHARDT-HOUSE, 2008).

Além de ser um arquétipo guerreiro, o lobo é um emblema da sexualidade, por oposição ao pudor da domesticação canina. Alguns dos primeiros casos de figuração indo-europeia dessa hibridização são legislações relativas ao casamento por rapto: *o lobo que rapta a ovelha do rebanho*. Durante muito tempo, procedeu-se por uma aproximação metafórica, não havendo, nas narrativas e documentos históricos, algo como uma *transformação do corpo*. A aproximação é uma de caráter. Uma entrada mais avançada na Idade Média vai tornando a aproximação mais literal, marcada na carne humana. De qualquer forma, todo esse imaginário do *caráter* monstruosamente pulsional vai associando o *ser lobisomem* a um estado de possessão ou a uma forma exacerbada de temperamento melancólico, de delírio psicológico agudo, marcado por desvios sexuais (2008, p. 163).

Por serem seres da perversão da ordem natural, aos homens-lobo é vedado *procriar*: carregando em si a marca de uma transgressão, eles devem *recrutar*. Bernhardt-House ressalta assim os esquemas em que esse tipo de *maldição* é similar às atitudes contra a homossexualidade, sugerindo que o lobisomem pode ser visto como uma metáfora apta para a exploração da homofobia e do heterossexismo modernos (2008, p. 164). Talvez o Bisclavret tornado humano tenha contado a sua condição da mesma forma que Christine Angot escreveu seu forte e polêmico lamento homofóbico: *eu fui lobisomem por um ano. Mais precisamente, por um ano eu pensei estar condenado a ser lobisomem. Eu realmente peguei isso, não estava imaginando coisas*[32].

[32] No início de *Incesto*, Angot escreve: "Eu fui homossexual por três meses. Mais precisamente, por três meses pensei que estivesse condenada a ser homossexual. Eu realmente peguei isso, não estava imaginando coisas. Os testes deram positivo" (2017, p. 9)

Dito isso, o autor aponta também para outras possibilidades de leitura: quanto à relação entre marido e mulher, Maria de França opera uma sutil inversão do olhar (aqui quem assume a potência do olhar sobre o corpo nu é a mulher que rouba as roupas do homem); quanto à relação entre súdito e rei (entre amigos) e entre membros da corte e lobo, a introdução de um fascínio homoerótico.

A leitura modesta e precária que eu gostaria de sugerir aqui é uma que talvez seja útil apenas dentro dos limites bastante estreitos do presente trabalho. Está longe de ser uma leitura bem informada da literatura francesa do século XII, e assumo o risco de ser demasiadamente anacrônica e instrumentalizada. De qualquer forma, é uma leitura mais focada na figura do rei e no que ele faz a Bisclavret e à mulher. Comecemos por esta. Carl Grey Martin chama atenção para o fato de que pouco relevo se dá à cena de tortura da mulher. Costuma-se lê-la como um incidente menor na narrativa ou um aspecto natural enquanto manifestação do poder eclesiástico e feudal na Idade Média (MARTIN, 2013, p. 24). Larissa Tracey argumenta que isso se dá por uma "má representação das crenças medievais referentes à prática e à aceitação da tortura como norma jurídica". Longe de termos uma aceitação uniforme, "fontes medievais – religiosas, seculares, e cômicas – denunciam o uso da tortura e da brutalidade judicial como ferramentas de uma autoridade instável" (TRACEY apud MARTIN, 2013, p. 24).

Muito se escreveu sobre o *corpo mutilado*, mas pouco sobre o *corpo torturado*, que, seguindo Martin, parece-me talvez o ponto crucial de onde se pensar os termos de reequilíbrio das posições de Bisclavret e da mulher no *lai*. A cena onde a mulher é tornada *corpo de suplício*, de onde a voz que conta a história de Bisclavret é invariavelmente o eco de um grito, é o momento em que "a esposa se torna então, análoga ao lobisomem, aquele objeto exemplar da má-interpretação, não com uma criatura caracterizada por sua vileza (*viciousness*) mas pela falta de voz (*voicelessness*)".

Mas esse equilíbrio é passageiro, e logo o rei manobra sua inversão, fazendo Bisclavret homem novamente. Aqui sigo a indicação do próprio Agamben que, em *Homo Sacer*, tratando do *lai* numa breve passagem do capítulo *Il bando e il lupo*, nota que Bisclavret é tornado homem sobre o leito do soberano (AGAMBEN, 2018a, p. 103), enfatizando a boa vizinhança entre os dois para além da amizade prévia que mantinham. Em suma, este é um arco que compreende, num mesmo ato de império, tanto a antropogênese do *corpo domesticado* masculino, que fora acolhido não em decorrência de uma particular sensibilidade do rei à comunicação não-verbal, mas porque a atitude *humana* de Bisclavret fora um gesto lido como *submissão*, o *hobby* favorito do poder,

quanto a expulsão do *corpo torturado* feminino - expulso porque em revolta contra "uma instituição, um sistema jurídico que liga, aliena, obriga, a fim de que seja assegurada a reprodução da sociedade em suas estruturas, e, notadamente na estabilidade de poderes e fortunas" (MARTIN, 2013, p. 40).

Fabricação do homem animal pacificado e exílio da mulher violentada pelo poder soberano, baseados na mesma economia patriarcal da animalidade onde os termos primordiais são a propriedade e o controle, são, assim, duas faces de uma mesma moeda.

Deixemos por ora o desvio pela floresta zoopoética bretã e pisemos novamente na trilha zoopolítica argelina: justamente porque a política aqui é pensada de maneira estreita com a fábula do carnofalogocentrismo, ou seja, estritamente relacionada às histórias que os homens se contam para se construírem enquanto corpo–sujeito-de-direito e enquanto corpo político, por oposição ao animal vivente apolítico, que se fala em *zoo*, e não *bio*política – a questão animal assume uma posição central, e não periférica, de modo que a violência particular da soberania moderna não é bestial nem animal: é a violência civilizada, uma história de extremos, que conhecemos bem.

*

Como alguém que segue está sempre atrás, sempre em atraso, só agora chego a Hélène Cixous. Seguir Cixous requer um fôlego extra e uma visão noturna. *É durante a noite que os animais surgem*, diz Pierre Clastres na sua *Arqueologia da violência*. E é sobretudo nesta hora, contra o dia – contra as leis do dia – que os animais de Cixous surgem. Mesmo os que não tem hábitos noturnos. Eles surgem, sonham, operam a escrita. Neste capítulo falamos de narrativas do surgimento do humano, de narrativas da apropriação – ciumenta, delirante – de um pretenso *próprio* do homem que sempre muda. Para fechá-lo, eu gostaria de tocar brevemente na maneira que a escritora escreve essa problemática.

Falar de Cixous e Derrida conjuntamente por certo não é algo feito ao acaso. Para além da bibliografia cruzada (ambos, além de terem escrito juntos, escreveram muito um sobre o outro), para além da troca no comércio entre a escrita literária e a filosófica, há uma relação bem documentada da ordem das afinidades eletivas e da amizade, e uma *noblessure*, na expressão da escritora nascida em Orã, comum que os liga e os mantém também estrangeiros um ao outro, uma *dor elegante* compartilhada que dá ensejo à exploração das passagens, das criptas, da noite, resultante da expulsão decorrente das políticas do antissemitismo no contexto da ocupação colonial da Argélia que afetou a ambos (MICHAUD, 2006, p. 86).

Cixous teve uma recepção primeira como teórica ou filósofa do feminismo em função de dois ensaios publicados em 1975: o primeiro, *Le rire de la Méduse*, publicado em edição da revista *Arc* dedicada a Simone de Beauvoir e a luta feminista; o segundo, *La jeune née*, publicado na coleção *Féminin Futur*, da casa editorial Christian Bourgois. Estes, entretanto, são casos atípicos da escrita cixousniana, casos em que a autora, retrospectivamente, declara "ter saído de sua própria terra", porque o *ensaio argumentativo*, fechado, seria antitético à escritura como um lugar do "mundo nu" que se tateia desde a linguagem poética, o litoral de onde passaria a falar (STEVENS, 2009).

Fora de França, *teórica*, *filósofa*, mas também *ensaísta*, é como é mais conhecida: há um conjunto grande de textos dos anos 1980 e 1990, propriamente ensaísticos, que são textos do exterior; muitos vêm de convites de instituições universitárias e de museus, muitos escritos em inglês, e não em francês. Essa identidade ensaística da autora, segundo Stevens, vem do leitorado dos *critical* ou *cultural studies*, de genética anglo-saxã. É uma identidade, entretanto, totalmente separada da Cixous ficcional em língua francesa, e aqui reside um problema de sua recepção: a forma particular de escritura praticada por Cixous – uma forma híbrida, entre ficção, autobiografia e ensaio; o *véritable essai*, na expressão de Stevens (2009), onde meditação sobre o escrever e investigação da subjetividade são indissociáveis -, que constitui a maior parte de sua grande bibliografia e onde pulsa seu pensamento vivo, é solenemente deixada de lado. Gostaria de visitá-la brevemente nestes dois lugares, primeiro na terra estranha, depois em sua casa.

Em *Le rire de la Méduse*, Cixous estende um convite para que as mulheres habitem a escrita: *com as bocas cheias de pólen*, seus corpos por muito tempo foram dela afastados pelo poder (1976, p. 875). Trata-se aqui de um marcador da escrita capturada por uma economia de natureza libidinal e cultural tipicamente masculina:

> Quase toda a história da escrita se confunde com a história da razão, a qual é ao mesmo tempo um efeito, o suporte, e um dos álibis privilegiados. Ela é uma com a tradição falocêntrica. É, enfim, o mesmo falocentrismo que se auto-admira, que se auto-estimula, que se auto-congratula (1976, p. 879)

A autora elege a escrita como seu instrumento de luta porque, a despeito de ser ele mesmo, historicamente, um veículo de opressão, de escamoteamento do feminino, teria em si o potencial para se tornar o local de uma mudança subversiva. É algo como o que escreve Adrienne Rich tanto em seu *sonho de uma língua comum* - *once open the books, you have to face the underside of everything you've loved*: séculos de livros não

escritos neste "buraco ainda por cavar chamado civilização, esse ato de tradução, esse meio-mundo" (RICH, 2008, p. 126) - quanto em sua *vontade de mudar*: *this is the oppressor's language* / *yet I need it to talk to you* e *the typewriter is overheated, my mouth is burning, I cannot touch you and this is the oppressor's language* (RICH, 2008, p. 90)[33]. É justamente essa dupla característica da escrita como *pharmakon*, assumida desde o início por Cixous, que será duramente criticada na leitura que parte do feminismo anglo-saxão fará do ensaio: ela estaria em tudo contaminada por um desejo essencialista, pela reiteração de um vocabulário essencializante do feminino, que terminaria por reforçar a jaula do falogocentrismo. Cixous estaria reduzindo a mulher ao corpo, ao sexo, e à maternidade. Apesar de ser uma leitura produzida no contexto de expectativas obviamente muito justas e justificadas por respostas mais incisivas e práticas a uma situação histórica e estrutural que é permanentemente uma urgência política, Anu Aneja entende que reafirmar essa crítica hoje parece uma insistência um tanto anacrônica, levando em consideração a quantidade imensa de livros e textos que Cixous escreveu desde os anos 1970[34] - uma não-leitura que se explica também por uma certa política da tradução, que mantém a autora virtualmente não traduzida (1992, p. 17).

Mas além disso, trata-se também de não levar em consideração os termos em que Cixous situa seu *ato político*. Não diria que aqui se trata de uma incompreensão, muito pelo contrário, mas da negação de uma proposta que certamente pode parecer retirada demais da terra da política real, de uma proposta que se opera sobretudo em livros e revistas. Claro, não faltam motivos muito concretos, muito materiais, e também intelectuais e teóricos, para sustentar essa negativa crítica. Toril Moi, em *Sexual/Textual Politics*, por exemplo, argumenta que o tipo particular de feminismo articulado por Cixous teria uma orientação marcadamente individualista e implicaria no apagamento "das diferenças reais entre as mulheres, o que ironicamente reprime a verdadeira heterogeneidade dos poderes femininos" (2002, p. 123). Todavia, trabalharei com a hipótese de que esse projeto de uma política por vias aparentemente mais laterais tem sua importância e sua força. A escrita de Cixous aparece aqui, então, como uma outra coisa:

---

[33] Refiro-me aqui aos livros *The dream of a common language* e *The will to change*. Os trechos de poemas que lhes correspondem respectivamente são de *Twenty-one love poems* e *The burning of paper instead of children*. A tradução dos versos citados feita por Maria Irene Ramalho e Monica Varese Andrade, na coletânea da poeta editada em Portugal pela editora Cotovia, sob o título de *Uma paciência selvagem*, é: "uma vez abertos os livros, é preciso enfrentar o avesso de tudo o que se amou" (2008, p. 127) "esta é a língua do opressor/ contudo, preciso dela para falar contigo" (2008, p. 85), "a máquina de escrever está sobreaquecida, a minha boca arde, não posso tocar-te e esta é a língua do opressor" (2008, p. 91)

[34] Não cabe no presente momento traçar o histórico dessa recepção. Para isso, consultar Aneja (1992), Banting (2008), e Sellers (1986).

como aquela figura que institui um outro ritmo de debate e confrontação, porque a operação que propõe se radica numa relação entre a poética e o político que se dá por um trabalho laborioso e subversivo sobre a linguagem:

> Cixous aqui pede por uma "prática poética da/dentro da política" e, inversamente, por uma "politização da poesia", dando a entender que a questão do seu projeto concerne, pela defesa das mulheres e do feminino, à salvaguarda daquilo que estes termos representam: o outro excluído, aniquilado de toda sociedade que funciona sobre princípios dicotômicos hierarquizados. (STEVENS, 2009, p. 35)

Se a política falocêntrica – ou melhor, *carnofalogocêntrica* -, na sua dinâmica infernal de fechamento à alteridade que extravasa uma compreensão estreita do que constitui vida qualificada ou digna, se institui sobretudo através das fábulas do rompimento da imanência *pela linguagem*, um trabalho *sobre a linguagem*, mesmo que "limitado" por paradoxos e impasses insuperáveis, me parece um passo válido de onde se pensar uma política aberta à alteridade radical. Reforço: digo que é um passo *válido*, não um passo *imprescindível* ou *primordial*, um passo *primeiro*, que se prefira a outros. Forçar a intrusão da ambiguidade e da heterogeneidade irredutíveis e colocar em primeiro plano a alteridade como princípio ético-político são alguns dos caminhos visados dessa política da escritura que, segundo Stevens, não concerne apenas as mulheres – a categoria do *feminino* aqui englobaria tudo aquilo que a soberania falogocêntrica teria ocultado ou aniquilado.

"Basta olhar diretamente para Medusa para vê-la. Ela não é mortífera. Ela é bela e ri" (CIXOUS, 1976, p. 885) e aqui aparece a única Górgona mortal, essa figura potente, que no mito grego é violentamente reprimida, aquela que também Donna Haraway (2016), depois de "picada" pela aranha *Pimoa cthulhu*, evocará como figura tentacular de seu *Chthuluceno*, uma temporalidade – não um programa, não uma tábua normativa – de muitas narrativas e arranjos, coerente com a mistura radical que constitui (e une) tanto os fenômenos que costumamos isolar no domínio do *político-cultural* quanto aqueles que relegamos ao domínio da *natureza*. Um corpo duplo, humano e réptil, que anda e rasteja, sempre próximo à terra, onde os dois elementos se comunicam, se constituem, e ao mesmo tempo se particularizam; um corpo de dois termos - feminino e animal – mortais (mortalidade que a estrutura sacrificial do carnofalogocentrismo, que por sua vez se quer *eterno*, *transcendente*, reafirma, porque precisa perenemente administrar-lhes a morte para se instituir): esse parece ser o corpo dos textos de Cixous, um corpo que precisa dos

animais não como objetos de um exercício de soberania, mas como as formas viventes que, lançando-lhe um olhar com ou sem convite, permitem o delineamento dos seus próprios contornos[35]. Numa multiplicação de segmentos híbridos – ficcionais, autoficcionais, ensaísticos – essa abertura se dá no espaço entre *bio*grafia e *zoo*grafia.

Tu ne vois pas que je suis ethnologe? Se lermos esse corpo desde a chave que Cixous nos dá em *Benjamin à Montaigne: il ne faut pas le dire*, poderíamos dizer também: entre uma espécie de auto-etnografia multiespecífica, onde para que se diga *eu*, *je*, é necessário o registro – a gravação auditiva, o trabalho no papel – da sua família estendida, seja ela humana ou outra que humana (HILFRICH, 2006, 217). E aqui encontramos de fato uma *zoopoética*, no sentido que Driscoll e Hoffman sintetizam:

> Textos zoopoéticos não são – pelo menos não necessariamente e certamente não apenas – textos sobre animais. Ao invés disso, são textos que, de uma forma ou de outra, são predicados numa relação com animais e a animalidade (humana e não-humana). Em resumo, o seu pensamento poético (i.e., a maneira como refletem sua própria textualidade e materialidade, em questões de escrita e representação, procede via animal. (2018, p. 4).

Chegar na escrita demanda a presença do hóspede *outro mais outro que todo outro*, mesmo aquele que a educação ensina a abominar. É o caso do *lobo*, que aqui pode, por vezes, "cair na garganta do cordeiro" (CIXOUS, 2003, p. 39) e ser uma imagem do *amor*, em correspondência ao nosso desejo pela devoração – o lobo, que é "a verdade do amor, sua crueldade, seus caninos, suas garras, nossa aptidão à ferocidade", sempre ativa "a delícia" desse ímpeto canibal, mas por vezes – e aqui está o júbilo, o motivo do "riso do cordeiro" – ele abre mão da comida (CIXOUS, 2003, p. 33). Chegar na escrita também demanda a presença daqueles que a educação tolera e permite que amemos. É o caso do *gato*, da gata Thessie, a *criança* que, ao entrar num cômodo da casa de Cixous sem que ela espere/deseje, lança a escritora num estado nebuloso – "fico como quando não sabemos que sonhamos" – que a faz se comunicar em outra língua: *where do you come from?*, ela pergunta (2003a, p. 67)

Nesse sentido, a ética em Cixous é a *hospitalidade*, mais do que a *tolerância*, uma diferença que me faz retornar à longa entrevista de Derrida a Giovanna Borradori, em

[35] Sarah-Anaïs Crevier Goulet, em artigo a propósito da diferença sexual em Cixous, escreve: "Sabemos, a diferença sexual é pensada, nas paragens da desconstrução, não como uma essência, uma ontologia ou qualquer coisa localizável, mas como uma coisa que se dá a ler, a decifrar, de onde sua afiliação à escritura, ao pensamento do traço e da inscrição do outro em si. (...) Ou, e isto é o que a psicanálise nos ensina, não se pode falar propriamente do corpo sem imagem do corpo, não há corpo se este não é tocado, acariciado, visto: o corpo é o que, sendo observado, tocado, acariciado, ganha contornos, limites" (2010, p. 311)

Nova York, pouco tempo depois do 11 de setembro de 2001 e, por óbvio, a propósito deste evento, publicada em *Philosophy in a time of terror*. Nessa ocasião, Derrida fala de uma democracia por vir para além da ideia do *cosmopolitismo*, para além da imaginação de uma *cidadania global*. O filósofo está interessado em algo mais alinhado com aquilo que permitiria aos seres individuais (quaisquer uns) viverem juntos, ali mesmo onde ainda não foram definidos pela cidadania, isto é, pela sua condição de sujeitos de direito ou de membros legítimos de um estado-nação ou mesmo confederação ou estado global. Em resumo, envolveria um tipo de aliança que vai para além da "política" como é comumente tratada – o que não implica jamais uma despolitização (DERRIDA, 2003, p. 130)

Hospitalidade e *tolerância* são termos opostos fundamentais aqui. A hospitalidade de que Derrida fala não é aquela do sentido comum, aquela que costumamos praticar ou aquela que os estados permitem; isto é, permitir, sempre condicionalmente, uma acolhida momentânea: a permissão de permanência depende da boa educação do hóspede, que deve seguir as regras da casa. É o carimbo no passaporte das relações, o último estágio depois da minuciosa revista sobre o outro. Derrida se refere a uma *hospitalidade incondicionada* – algo que é da ordem da visitação, da intrusão, e não do convite. A imagem é daquele que chega, sobre si pairando uma nuvem ambígua, suspeita: um *lobo*, uma *serpente*, por exemplo – mas também *aquele que não fala a mesma língua*. Derrida se pergunta:

> A visita pode até mesmo ser perigosa - e não devemos ignorar este fato – mas uma hospitalidade sem risco, uma hospitalidade segurada por certas garantias, uma hospitalidade protegida por um sistema imune contra o *todo outro* (*wholly other*) seria hospitalidade? (2003, p. 129)

Não o cosmopolitismo do sujeito kantiano – aquele sujeito que sobretudo odeia a animalidade em si e odeia os animais na terra (DERRIDA, 2006, p. 146) -, mas algo mais aproximado da *cosmopolítica* que reivindica seu nome a despeito da história idealista do termo. Nessa leitura do *cosmopolítico* que se aparta do recolhimento numa metanarrativa de progresso do gênero humano rumo a um estado de paz, de uma "sociedade civil mundial, conforme o direito dos cidadãos", que demanda a imaginação de uma terra unificada, é indispensável a perturbação trazida por uma personagem conceitual que Isabelle Stengers recupera da leitura deleuziana de Dostoiévski – o *idiota*, aquele que

resiste à apresentação da situação no presente[36], que impõe um outro ritmo – com a sua urgência – à urgência geral, aquele que, não falando o grego, apartado da comunidade civilizada, é ele mesmo uma prova da multiplicidade:

> O cosmos, aqui, deve então ser distinguido de todo cosmos particular, ou de todo mundo particular, tal como o pode pensar uma tradição particular. E ele não designa um projeto que visaria englobar tudo, porque é sempre uma má ideia designar um englobante para aquilo que recusa a ser englobado por qualquer outra coisa. O cosmos tal qual figura neste termo, cosmopolítica, designa o desconhecido que constitui os mundos múltiplos, divergentes, as articulações às quais seria capaz de proceder, contra a tentação de uma paz que se pretenderia final, ecumênica, no sentido em que uma transcendência teria o poder de exigir àquele que diverge de se reconhecer como uma expressão somente particular daquilo que constitui o ponto de convergência para todos. Não existe, enquanto tal, um representante, ele não exige nada, não autoriza nenhum “e então...". E sua questão se dirige de princípio àqueles que são senhores do "e então...”, a nós que, com grandes golpes de “e então...", podemos bem, com toda boa vontade, nos tornarmos os representantes de problemas que, quer queiramos ou não, se impõem a todos. (2018, p. 447)

Esse outro ritmo, em Cixous, é imposto sobretudo pelo regime da *noite*.

Além da divisão entre dois tipos de pensamento e escrita sobre o animal – de um lado, o daqueles que não se veem sendo vistos pelos animais; do outro, o daqueles que se veem sendo vistos – Derrida, em *H.C. pour la vie, c’est à dire...* propõe outra divisão, desta vez relativa ao domínio noturno: de um lado, há aqueles que sufocam o sonho ("crime" típico da escritura filosófica); do outro, há aqueles que deixam o sonho aflorar na escrita. Neste livro, desta vez, Derrida se coloca ao lado dos primeiros: ele declara não apenas "trair" mas também "enforcar” os seus sonhos, enquanto Cixous teria o “poder e a graça de autorizá-los” (DERRIDA, 2002).

A obra literária de Cixous é prenhe de cenas de sonho e momentos noturnos: a própria escrita é zona de penumbra – escreve-se a (e à) noite, escreve-se de olhos fechados, no *escrever cego* (2003a, p. 79). Nunca linearmente, nunca uma flecha em direção à iluminação: sempre o passo em falso, a hesitação diante do irredutível. Por detrás da fronteira da pálpebra cerrada, fora do domínio da luz, há, para a autora, o “reino da liberdade poética", um reino – ela ressalta em seguida – não-ideal (o *bem* sempre convive com o *mal*: são termos simbióticos e univitelinos), onde é possível que palavras que não têm lugar na sociedade dita racional e democrática sejam afirmadas: justiça,

[36] "Sabemos, há saberes, mas o idiota demanda que nós não nos precipitemos, que não nos sintamos autorizados a nos pensar detentores da significação daquilo que sabemos" (2018, p. 444)

verdade, amor, responsabilidade. *É durante a noite que os animais surgem*: é durante a noite que a escrita-animal surge:

> Eles se contam para mim na sua língua, entre gato e lobo, entre mesmos ou quases, entre doçura e crueldade, antes do dia, antes de qualquer coisa. Eu não me levanto: o sonho me desperta uma mão, a mão de sonho abre o criado-mudo à esquerda do meu leito que serve de porta-sonhos, tira sem fazer ruído o bloco de papel e a caneta pilot V signpen aquela que traça um traço grosso de modo que não há necessidade de se apoiar, ela escreve só sozinha e anotamos no escuro nas margens por dentro das bordas o *récit* à flor da pele. Dócil eu não digo palavra o sonho dita eu obedeço os olhos fechados. Eu aprendi esta docilidade. O sonho vem. Eu faço. Sou sem pensamento sem resposta (2003b, p. 11).

Extrema doação, uma escrita que vem pela restrição auto-imposta da resposta, ou seja, pelo apagamento de um traço que constitui um dos supostos *próprios* do homem, o abandono de um ciúme. Para quem não se vê visto pelo animal e sufoca o sonho, o animal *não responde*. Cixous se coloca em estado de não responsividade para que se componha uma escrita em que os animais saem das suas tocas e miram diretamente a própria escritora e – também – o leitor. No artigo *Hélène Cixou's other animal: the half sunken dog*, Marta Segarra destaca que “Cixous não consegue fechar os olhos ao olhar do outro, de modo que ela se contagia, é infectada, por ele, borrando os limites entre sujeito e o outro” (SEGARRA, p. 126, 2006). E esses animais, que veem e são vistos, quando provocados, respondem. Em um sonho de 11 de setembro de 1995, Cixous visita uma família de ouriços adotados por sua amiga Élizabeth. Um deles, um "menino amável, ele se deitou no meu colo e gostei de sua familiaridade e abandono. Eu lhe falava e ele me respondia aprazivelmente" (2003b, p. 144). Mesmo numa cena doméstica diurna, fora do onírico, o ser responsivo do animal não escapa da atenção da escritora: ele se dita como alteridade impassível de supressão (uma lição que ela parece apreender dos próprios animais, que lhe olham sem vontade de colonizá-la, como o cão Fips do texto *Stigmata*, que Segarra analisa no artigo citado acima), ele pede ação, reconfiguração, no trato para consigo no mundo desperto (um momento proto-ético como os que passa junto à sua gata Thessie: transações, provações e situações-limite) e registro letra a letra pela *mão entre gato e lobo* no mundo noturno da literatura.

Cixous declara não opor qualquer censura nessa operação de recitação/recepção/escritura: "Eu não corrigi, censurei, retoquei nada, de modo algum, desses *récits* registrados pela mão entre gato e lobo" (2003b, p. 18). Eis então a razão de demorarmos a alcançá-la. É preciso ir além do ponto onde Derrida nos deixa e entrar em

outro terreno, e nele perseguimos três animais: o animal empírico – aquele ao qual a autora se declara “aliada e afiliada em corpo e alma, desde a origem de sua vida passional" (2003a, p. 11), o animal onírico, e o animal da escritura, a própria autora que devém-animal em sonho, com sua terceira *mão entre gato e lobo*.

Esses animais percorrem o texto, então, jamais colonizando a autora com seu olhar e suas expectativas, mas sempre forçando um borramento de fronteiras, forçando o abandono de qualquer pretensão de definição essencialista de humanidade ou animalidade – forçando, portanto, espaços de passagem: passagem entre os olhares que se devolvem, entre o sinal das palavras humanas e os sinais dos discursos dos outros animais, passagem entre dia e noite. Em *Conversation avec l’âne*, capítulo de *L’amour du loup*, Cixous declara, enquanto comenta sua passagem entre dia e noite, amar a própria palavra *passagem*: "todas as palavras de passe, todas as palavras passantes e passageiras, as palavras cujas pálpebras passam no interior mesmo de seus corpos, são *animots* mágicas" (2003a, p. 82).

J’écris la nuit. J’écris: la Nuit (CIXOUS, 2003a, p. 80) - não se trata de uma escritura contra ou fora da razão. Mas é uma escritura não ciumenta dela. Talvez seja mais apropriado falar em uma escritura contra um tipo de racionalidade, contra um uso dogmático, unidimensional, excludente e destrutivo – ou colonizador - da razão. É contra esta racionalidade que os animais e *animots* mágicas de Cixous investem, é com ela que eles brincam e riem, mas a imobilizam e a devoram, se ameaçados. É durante a noite que os animais surgem e também se insurgem. E isso é ousar com palavras.

3. A MÁQUINA ANTROPOLÓGICA NO CONTEXTO DE UMA PERSPECTIVA MULTIESPECÍFICA DA BIOPOLÍTICA.

I've walked there picking mushrooms at the edge of dread, but don't be fooled, / this isn't a Russian poem, this is not somewhere else but here, / our country moving closer to its own truth and dread, / its own ways of making people disappear
Adrienne Rich

Do sol a terceira cria / Baila noite, baila dia / Lá vai a Terra, meus filhos / Levando seus assassinos
Tom Zé

O presente – e último - capítulo é dedicado a uma proposta de estudo multiespecífico da biopolítica, isto é, à ideia de que pensar a biopolítica para além do corpo e da subjetividade do humano é uma forma de abordar os desafios impostos por fenômenos políticos e econômicos que relacionam a vida humana e a vida outra-que-humana de maneira indissociável e complexa. O mote que resume esta proposta é pensar a biopolítica não apenas como formadora e reformadora do corpo individual ou coletivo humano, mas como formadora e reformadora de *paisagens*. Esta é uma relação que não se dá por exclusão, já que as histórias humanas aqui estão pressupostas, inscritas na paisagem, mas por conjunção, pois a estas histórias humanas também propomos associar as histórias animais, outras-que-humanas, vegetais - enfim, até onde um estudo de caso específico puder estender essa cadeia.

Esta seria, para nós, a consequência de caráter analítico-descritivo do movimento de se lançar um olhar crítico, desde a ideia da *máquina antropológica*, sobre o pensamento biopolítico agambeniano: é dizer – há uma outra *história* implicada nesses processos, que sim, vem sendo negligenciada e colocada à sombra, mas que poderia ser levada a sério e constituir objeto de análise, também, e em seus termos. Dizer que se deveria contar a história outra-que-humana em seus termos aqui é tomá-la como a *história de formas de vida* afetadas pelas biopolíticas do presente, e não como um capítulo na história humana dos padrões de gestão de *recursos naturais*. Nesse quadro, nas bio e geopolíticas do presente, um outro mote possível, emprestado da brilhante síntese de Foucault, seria dizer a biopolítica em termos de um balanço entre *fazer devastar* e *deixar se comporem habitats*.

*

Durante o período de redação deste trabalho, teve início o processo de alastramento do SARS-CoV-2. Desde março de 2020, este é um processo qualificado como em *estado pandêmico*. As consequências da chegada e da proliferação do vírus no Brasil têm sido devastadoras. Muito desse impacto tem relação, como sabemos, com as políticas que orbitam a gestão (ou falta de gestão) da emergência sanitária, e com o campo aberto de abusos sobre o *social* que um fenômeno como a pandemia possibilita. Pela absoluta proximidade com as questões abordadas no presente trabalho, me pareceu incoerente silenciar sobre esse contexto, de modo se afigurou necessário abordá-lo aqui. Gostaria de salientar, todavia, os termos em que farei isso.

Não apresentarei uma explicação da pandemia, tampouco farei um inventário de suas consequências assimétricas. Também não passarei pela pretensão de fazer uma análise (ou *a crítica*) dos modos de sua gestão no Brasil, nem me lançarei em exercícios de futurologia sobre o mundo – ou o país – pós-pandêmico. O que farei é conjugar parte do resultado desses dois anos de pesquisa a uma leitura deste *fato novo*: o que antes faria em termos mais teóricos, abstraídos de um caso concreto - isto é, propor um olhar multiespecífico, contraposto ao olhar monoespecífico, da biopolítica a partir de um confronto com a colocação do corpo humano no projeto *Homo Sacer* – farei a partir de uma contraposição com a análise de Agamben sobre a pandemia, visto por mim como um caso exemplar a ilustrar exatamente os termos em que a discrepância entre a perspectiva monoespecífica e a multiespecífica se dão.

Apesar de ter a convicção de que esse conjunto de textos, em si, já poderia ser tomado como um objeto digno de estudo, sei que, de início, dedicar tanta atenção a eles poderia soar o alarme da repreensão de que se estaria trazendo para um trabalho acadêmico uma *discussão de internet*. Bem, para além de me parecer estranha a ideia de que o posicionamento público e espontâneo de uma figura intelectual de notória influência nas Humanidades, materializado na forma de *onze* textos de intervenção publicados num sistema que permite sua circulação mundial (não é o jornal do bairro), numa matéria que implica demarcação de campo político, a propósito de um fenômeno que mobiliza a política, a economia e a vida de cada um de nós em escala planetária, seria uma *discussão de rede social*; e para além do fato de os textos já terem extravasado a coluna de Agamben no site *Quodlibet*, reunidos e publicados no livro *A che punto siamo? L'epidemia come politica* – então para aqueles que repreendem o debate acadêmico iniciado com algo *fora do livro*, como se só nos livros nós pesquisadores encontrássemos matéria para se *pensar com*, este ponto me parece superado; ressalto que mesmo sendo

textos de intervenção quase telegráficos, eles se comunicam com um importante trabalho de décadas de pesquisa. Se isto não os torna objeto em potencial de estudo, creio que resistências à sua leitura crítica talvez tenham mais a ver com apego ao autor ou a uma visão de mundo do que com questões metodológicas. Quanto a isso, não há muito o que fazer. De qualquer forma, gostaria de delimitar ainda mais como irei tratá-los.

*

Entre 26 de fevereiro e 11 de maio de 2020, Giorgio Agamben publicou uma série de onze textos em sua seção no site *Quodlibet* a respeito das medidas tomadas pelo governo italiano para contenção do contágio da Covid-19. A análise apresentada pelo filósofo desencadeou um debate considerável não apenas em seu país natal: justamente por não se tratarem de textos restritos ao contexto italiano – porque estão repletos de especulações relativas à pandemia enquanto fenômeno político em termos globais – as respostas vieram no debate público europeu, norte-americano, e também, em alguma medida, mesmo que informalmente, no debate acadêmico brasileiro.

Os textos ganharam ar de polêmica não exatamente pelas questões suscitadas – em verdade, muitas vozes que dirigem sua atenção crítica aos efeitos políticos e sociais da pandemia abordam os mesmos problemas levantados por Agamben –, mas sim pelo descompasso entre uma análise extremamente restrita (e com pretensões totalizantes) pontuada de declarações deliberadamente negacionistas e provocativas, de um lado; e a complexidade ínsita a um fenômeno como uma pandemia e a gravidade então cada vez crescente do espraiamento da crise sanitária pelo mundo, de outro.

Aqui não tenho o propósito de prolongar uma polêmica (até porque à época da conclusão deste trabalho, a polêmica já cessou) ou assumir a pretensão de proceder a uma revisão da obra de Agamben à luz de sua intervenção a propósito da pandemia. Tampouco pretendo apresentar uma "resposta" à sua análise, no sentido de replicá-la argumento por argumento, expor artifícios retóricos, apontar falácias ou mesmo repudiar a postura intelectual e política que eles deixam entrever. À leitora e ao leitor interessados no debate cabe o julgamento destas questões, também importantíssimas, também fundamentais, de uma *ética da escrita* e da *probidade de análise*. Aqui, minha preocupação se limita a um problema teórico e analítico. A questão que me interessa e sobre a qual pretendo elaborar uma leitura crítica pode ser resumida em duas perguntas: em que medida a análise agambeniana da pandemia – uma análise do fenômeno que desconsidera[37] por completo

[37] Agamben *não nega* o fato biológico da existência do vírus, mas nega que a esse fato biológico seja conferido o estatuto de ser digno de atenção.

a existência do *vírus* – é produto de um aparato teórico que parece enfrentar sérias dificuldades para lidar com os problemas da biopolítica de nosso tempo – que chamaremos, seguindo Bruno Latour, o tempo da *mutação climática*? O que se perde de vista em uma leitura da pandemia que desconsidera a vida do vírus?

A hipótese que dirige a breve proposta de elaboração destas questões pode ser resumida da seguinte maneira: a interpretação agambeniana tem como fundo teórico um tratamento da política necessariamente centrado e fechado sobre o *humano* e os processos de construção de um tipo de corpo particular (o *corpo individual matável*, ou o *corpo social despolitizado*) na dinâmica da política. A política, nesta construção, é sempre *biopolítica*, e o elemento de vida (*bios*) do pensamento biopolítico agambeniano é sempre referente ao corpo humano. Dessa forma, a biopolítica é sempre um trabalho *do* humano *sobre* o humano. Nosso argumento, em contraposição, é que o fechamento exclusivo e dogmático sobre o elemento humano compromete e fragiliza o alcance das análises sobre as dinâmicas biopolíticas na contemporaneidade. *Como falar de biopolítica no tempo da mutação climática?* é uma questão que toca, em seu âmago, a *vida* que transita pelo palco da política. Nos parece definitivamente que não estamos mais diante de um monólogo. É preciso reconhecer a presença de *outras vidas* neste palco e problematizar nosso antigo protagonismo. Um caso como a pandemia, um fenômeno que é *também* um momento de um arranjo complexo entre sistemas e processos econômicos e ecológicos, entre vidas humanas e outras-que-humanas, é exemplar neste sentido. A vida do vírus, aqui, não é um detalhe menor.

*

No tópico 3.1 apresentamos algumas breves considerações preliminares sobre o debate em biopolítica que temos em vista, isto é, fixamos nosso ponto de partida semântico, o que se justifica pela pluralidade de sentidos que a noção hoje abarca. No tópico 3.2, faremos a síntese da leitura agambeniana da pandemia a partir de três termos fundamentais do léxico do projeto *Homo sacer* – a *vida nua*, o *estado de exceção* e a *stásis*. Como a *nuda vita* já foi objeto de estudo no primeiro capítulo, a ele remetemos a leitora e o leitor, e nos dedicaremos, nesse momento, sobretudo aos dois outros conceitos. O tópico 3.3, enfim, é dedicado à perspectiva multiespecífica da biopolítica.

3.1. CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES SOBRE A BIOPOLÍTICA

Em artigo publicado no dia 25 de março de 2020 no jornal *Le Monde*, Bruno Latour afirma que a presente crise sanitária global reaviva as forças da autoridade do

Estado; de um Estado, todavia, que não seria o nosso - isto é, aquele mais ou menos siderado no interior da crise ecológica que, a esta altura do século XXI, já sabemos plenamente instalada - mas sim um Estado de outrora, fortificado em suas fronteiras, o do domínio estatístico do século XIX: o do *biopoder*. Evocando uma volta à consciência da velha petição de segurança – *vous devez nous proteger* ("deveis nos proteger!") – dirigida ao Estado, Latour argumenta que se interpretava coletivamente (ele está a falar dos franceses) uma "forma caricatural do biopoder que parece saída diretamente de um curso do filósofo Michel Foucault".

O ponto da intervenção de Latour foi colocar lado a lado dois modelos diferentes de gestão baseados em duas formas distintas de elaboração da crise que mobiliza (e imobiliza) há alguns meses não só a população francesa, mas boa parte da população planetária: de um lado, teríamos a perspectiva que esgota o problema na necessidade de se tomarem medidas imediatas de contenção do contágio de um agente patogênico específico (ou seja, tratar a pandemia da Covid-19 como uma anormalidade passageira e isolável, administrável estatisticamente e eventualmente contornável pela comunidade de experts); de outro lado, teríamos a perspectiva que tira a visada sobre a pandemia desse isolamento e a situa no espectro do problema que diz respeito à desigualdade crescente dos próprios padrões de habitabilidade do planeta no tempo da mutação ecológica. Quando o autor adverte para o ressurgimento de um Estado que não é o nosso, numa figuração um quê caricata e desajeitadamente anacrônica, evidentemente está se reportando ao primeiro modo de tratar e narrar a pandemia.

É certo que a menção ao léxico foucaultiano é passageira e o texto de Latour não é uma peça de fôlego teórica: não se está a dirigir uma contestação acadêmica a Foucault, está-se a dirigir o olhar sobre seus contemporâneos, figurados aqui mais como coletividade indeterminável (os cidadãos franceses que assumem uma determinada postura diante da crise) e como agentes de uma entidade determinável (o Estado francês, com seu aparato técnico e administrativo, e que comportamentos de gestão assume diante da crise) do que como interlocutores teóricos ou especialistas individualizados. Apesar disso, creio ser possível extrair, dessa pequena passagem, algumas provocações importantes para pensarmos uma categoria central na análise da contemporaneidade dentro da filosofia política: o que queríamos dizer quando falávamos de *biopolítica* no passado recente, pré-pandêmico? Parece bastante adequado sacar da coleção dos aparatos de leitura da política do momento até os lugares mais comuns associados a este campo de estudo para interpretar como a crise sanitária é gerida, mas passado o contexto de

emergência, como falaremos de biopolítica? Se o estado do planeta e o Estado do século XXI são outros, a ideia de biopolítica ainda dá conta de compreender o enredamento complexo de eventos que conduzem e abandonam, que formam e deformam, que fomentam e aniquilam, a vida no Sistema Terra?

Essas são perguntas grandiosas e arriscadas, às quais só poderíamos oferecer uma resposta modesta e experimental. Mesmo sob o signo da imperfeição, gostaria de ensaiar uma proposta de abordagem, posicionando-me, sim, pela utilidade dessa ferramenta conceitual particular hoje – durante e após esta crise, para ler o mundo das crises vindouras -, mas argumentando pela necessidade de operar-se um certo deslocamento ou um reajustamento de foco. Isto porque me parece que o tempo da mutação ecológica pede por um alargamento das fronteiras usuais dos estudos biopolíticos, de modo que falar de biopolítica no Antropoceno - ou Capitaloceno (não são termos intercambiáveis, como veremos) – enseja falar não apenas do corpo humano – destacado e individualizável em sua forma, saúde e duração, enquanto carne e enquanto subjetividade; ou tomado em conjunto, enquanto corpo social – mas também (por conjunção e não por exclusão) falar de vários outros corpos, mais ou menos visíveis, mais ou menos parecidos aos nossos. Quero dizer com isso que o tempo da mutação ecológica nos impele a reconhecer algo que não é exatamente novo - muito pelo contrário – mas cuja ciência, agora, é inescapável: a vida da política não é exclusivamente a vida da espécie humana. A vida da política é multiespecífica.

Como *biopolítica* é um termo plural - plural ao ponto de alguns autores já apontarem para sua inflação semântica (CAMPBELL, 2011, VII) – é preciso delimitar seu sentido aqui, e isso se faz pelo estabelecimento de um diálogo, pelo apontamento da interlocução: *qual sentido?* corresponde a um *com quem se dialoga?* Bem, isto está dado desde o título do trabalho: evidentemente, me refiro à biopolítica nos termos em que Giorgio Agamben a compreende. Mas Agamben, como sabemos, não *inaugura* uma tradição de pensamento sobre a biopolítica. Ele retoma e retrabalha, a partir dos rumos peculiares de sua leitura e proposta, o projeto intelectual legado por Michel Foucault.

As investigações biopolíticas de Foucault remontam a meados da década de 1970 – constando a primeira utilização do termo no corpus foucaultiano de uma conferência proferida na UERJ no ano de 1974, intitulada *La naissance de la médecine sociale*; dois anos depois, em 1976, temos sua formulação no célebre último capítulo de *A vontade de saber*, primeiro volume da *História da Sexualidade*, *Direito de morte e poder sobre a vida*. Ainda na mesma década, temos a questão biopolítica analisada sob outras chaves

interpretativas nos cursos ministrados no Collège de France: *Il faut défendre la société* (1975-1976) e *La naissance de la biopolitique* (1978-1979). Rabinow e Rose (2006) identificam na teoria foucaultiana um diagrama bipolar do poder sobre a vida: em um polo, fala-se do biopoder focado na anatomopolítica do corpo humano, maximizando suas forças para integrá-lo em sistemas eficientes; no outro polo, regulatório, fala-se da biopolítica do corpo-espécie, ou seja, da biopolítica que se exerce ao nível das populações.

No caso de Agamben, quase duas décadas se passariam para que a biopolítica ocupasse uma posição de centralidade em seu pensamento. Os anos 1970, que para Foucault foram anos de uma abrangente, intensa e notória atividade intelectual, foram para Agamben anos de (frutífera) quietude enquanto jovem pesquisador em Paris. Foi aqui, todavia, que foi plantado o germe do livro que lhe garantiria a fama intelectual - justamente aquele que, retomando Foucault, adverte para a iminência de uma "catástrofe biopolítica sem precedentes" na contemporaneidade: *Homo Sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, publicado em 1995, primeiro momento do projeto que iria se estender até o ano de 2015. Dessa obra, o aspecto que interessa ao presente estudo – o lugar do corpo humano na dinâmica da biopolítica – já foi tratado no tópico 1.2, de modo que no presente momento iremos apenas tratar em linhas breves e bastante gerais essa questão específica em Foucault. Obviamente, não se trata de uma análise ampla e minuciosa. Quanto a Agamben, resta apenas reforçar que, se ele aparece aqui como uma referência fundamental, isso se dá não apenas, em termos gerais, pela sua importância no âmbito dos estudos de natureza histórico-filosófica da biopolítica inaugurados por Foucault, mas porque gostaria de fixar no âmbito marcadamente estrito da abrangência dos efeitos das operações biopolíticas que discutimos em 1.2 o ponto de partida crítico de nossa proposta. A exclusividade do corpo do homem na biopolítica é para nós, portanto, uma primeira fundamentação em negativo.

Voltemos então a Foucault. É no último capítulo de *A vontade de saber* que temos um dos fios condutores da investigação biopolítica de Agamben – justamente a cisão entre *zoé* e *bíos* no corpo humano - lapidado na célebre passagem: "o homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal em cuja política sua vida de ser vivo está em questão". Neste contexto, interessa a Foucault tratar de uma mudança de registro no exercício do poder: a passagem de um paradigma da soberania, em que a sobrevivência do soberano é o fim que condiciona o poder sobre a vida e a morte dos súditos - um poder

que é da natureza do confisco, da "extorsão de produtos, de bens, de serviços, de trabalho e de sangue imposta aos súditos", que faz morrer e deixa viver -, a um paradigma, cujas raízes remontam à época clássica, que tem como pedra de toque a gestão da vida, em que "o velho direito de causar a morte ou deixar viver foi substituído por um poder de causar a vida ou devolver à morte"; a passagem do poder mortífero do confisco soberano para um (bio)poder sobre a vida:

> Mas esse formidável poder de morte – e talvez seja o que lhe empresta uma parte da força e do cinismo com que levou tão longe seus próprios limites – apresenta-se agora como o complemento de um poder que se exerce, positivamente, sobre a vida, que empreende sua gestão, sua majoração, sua multiplicação, o exercício, sobre ela, de controles precisos e regulações de conjunto.
> (...)
> O princípio: poder matar para poder viver, que sustentava a tática dos combates, tornou-se princípio de estratégia entre Estados; mas a existência em questão já não é aquela – jurídica – da soberania, é outra – biológica -, a de uma população. Se o genocídio é, de fato, o sonho dos poderes modernos, não é por uma volta, atualmente, ao velho direito de matar; mas é porque o poder se situa e é exercido no nível da vida, da espécie, da raça e dos fenômenos maciços de população. (2017, p. 155)

Entre 1975 e 1976, mesmo período de publicação de A vontade de saber, Foucault desenvolvia, em seu curso ministrado no Collège de France, *Em defesa da sociedade* (*Il faut défendre la société*), uma análise da biopolítica sob outra perspectiva: aquela do racismo de estado. Como aponta Lemke, o racismo, nestas lições, tem um dupla função na economia biopolítica: ele realiza "incisões dentro do social", que estabelecem os marcos da diferenciação entre raças boas e más, doentes ou saudáveis, não em uma perspectiva clássica da "luta das raças" (uma perspectiva de confronto externo, com a representação binária de duas raças diferentes em oposição), mas em uma visão de monismo biológico, onde o trabalho é interno, exercido sobre os próprios elementos de uma raça singular "ameaçada de dentro"; e também instaura "uma relação dinâmica entre a vida de uns e a morte de outros", colocando a própria possibilidade de vida de uns em estreita relação com a morte de tantos outros .

Já em seu curso de 1978 – *O nascimento da biopolítica* – temos um novo deslocamento do termo. Sua análise é inserida no panorama de uma "analítica do governo" – num sentido que compreende não só "formas de direção política ou a estrutura jurídico-administrativa das instâncias estatais", mas também "as variadas formas de 'condução de pessoas'" e "formas da condução de outrem, assim como técnicas do

governo de si" –, colocando-a como componente característico do modo liberal de governo.

Apesar de o interesse de Foucault ter se concentrado sobre a nossa espécie, sobre o substrato humano – seu corpo e sua subjetividade - individualmente disciplinado ou coletivamente regulamentado, há aqui, nestes anos de 1976 a 1978, uma sugestão e uma abertura para o ambiente, para o entorno, que se aproximam do nosso interesse de pesquisa. Ferhat Taylan atenta a esta questão:

> Referência ao trabalho de Michel Foucault ganha importância na fermentação do discurso ambiental nas humanidades. Nos seus cursos no Collège de France de 1976 a 1978, ele nos fornece direções a propósito da maneira como o ambiente foi colocado como um problema pelos modernos do ponto de vista do governo dos seres humanos. A primeira ocorre na sua aula de 17 de março de 1976, quando formula a hipótese do biopoder, isto é, "o exercício do poder sobre o homem na medida em que este é um ser vivente", ou, simplesmente "controle estatal do biológico". Foucault enumerou as principais áreas para investigação – entre elas "controle sobre as relações entre a raça humana, ou seres humanos enquanto espécie, enquanto seres viventes, e seu ambiente, o meio que eles vivem". (2017, p. 264)

Se em 1976 Foucault fala a respeito deste poder que se exerce como controle sobre o humano enquanto espécie vivente e sobre o meio em que esta espécie habita, em 1978, tendo como pano de fundo a arte liberal de governar e tratando da análise econômica da criminalidade de Gary Becker, Foucault fala do *homo oeconomicus* como aquele que "aceita a realidade", ou seja, como aquele que responde reflexivamente às variações de seu meio. Assim, mesmo concentrado sobre o humano, Foucault não o isola, muito pelo contrário; parte importante de sua visada consiste justamente numa compreensão alargada que toma o corpo e a subjetividade (humanos) dentro de um meio específico. O corpo não é simplesmente o corpo abandonado, à deriva e matável: o corpo tem um hábitat, e é parte integrante da lógica do poder agir também sobre este *habitat* para conduzir a conduta do humano.

É este enquadramento do corpo na dinâmica biopolítica que gostaria de desdobrar a partir de uma perspectiva diferente. Não se trata aqui de seguir à risca o encaminhamento mais claro desta abertura ao entorno da biopolítica foucaultiana e investigar em que medida o controle sobre o meio (termo que engloba, de maneira ampla, formas de vida outras que humanas, "naturais", como recurso) se dá como um instrumento de condução da conduta humana. A questão que propomos ser colocada no contexto dos estudos biopolíticos parte de investigar quais são as consequências analíticas de provocar um deslocamento no tratamento deste entorno: pensá-lo, histórica e

filosoficamente, não só como *recurso*, mas como *meio vivo*, composto por uma multiplicidade de formas de vida que são também manipuladas, afetadas, simplificadas e/ou aniquiladas - embora de maneiras bastante distintas entre si - no jogo biopolítico. A proposta, assim, passa por pensar a biopolítica não a partir do corpo (humano) vivente em seu meio, mas a partir de um corpo vivo em um meio vivo. Assim, mesmo nos distanciando de Foucault neste aspecto, esta colocação do corpo devolvido a um *habitat* seria o nosso ponto de partida em positivo, o qual informaria, evidentemente, como passo subsequente, o trabalho de análise sobre outros pressupostos de natureza situacional.

Antes de passar ao próximo tópico, me reporto à síntese muito útil que Paul Rabinow e Nikolas Rose fazem em *Biopower today* (é verdade que esse *today* já tem 14 anos, mas a síntese não perde sua pertinência). Os autores apontam que a *política sobre a vida*, no contexto dos estudos foucaultianos e dos que com ele dialogam fortemente, designa um plano de atualidade em que se conjugam, no mínimo, três elementos: a) um ou mais discursos sobre o caráter vital dos seres humanos, e um conjunto de autoridades investidos de competência para falar tal verdade; b) estratégias para intervenção sobre a existência coletiva em nome da vida e da saúde, seja num nível amplo da população – territorializada ou não – ou em termos de coletividades biossociais emergentes, por vezes especificados em raça, etnicidade, gênero ou religião; c) modos de subjetivação, em que os indivíduos se relacionam com tais discursos de verdade sobre a vida, produzindo e replicando certas condutas ou *práticas de si* (2006, p. 197).

Por último, gostaria apenas de me reportar à consideração que os autores fazem quanto à complexidade dessas questões no pensamento foucaultiano: "o conceito de biopoder – como aquele de disciplina – não era trans-histórico ou metafórico, mas fundamentado em uma análise histórica ou genealógica", dando conta de abarcar a pluralidade de agentes que transitam pelo poder. Essas categorias compreendem os frutos de anos de pesquisa individual e coletiva (2006, p. 199), em enquadramentos absolutamente situados. Parece-me que hoje esta é uma qualidade a ser perseguida. O cultivo da descrição crítica - aquilo que depende de um trabalho situado e bem delimitado geográfica e historicamente -, num mundo de arranjos cada vez mais complexos, pode nos auxiliar mais no estudo das biopolíticas do presente do que a composição de esquemas totalizantes.

3.2. BIOPOLÍTICA DA VIDA HUMANA ISOLADA: A PERSPECTIVA MONOESPECÍFICA DE AGAMBEN

Unendowed with wealth or pity,
Little birds with scarlet legs,
Sitting on their speckled eggs,
Eye each flu-infected city.
W.H. Auden

Passemos então ao objeto a partir do qual pensaremos essas questões, o conjunto de textos que compõem a análise de Agamben a propósito da pandemia da Covid-19. A primeira manifestação desse grupo de intervenções, em 26 de fevereiro, veio sob um título que iria informar e dirigir toda a análise subsequente: *L'invenzione di un'epidemia*. Em consonância com o enquadramento do panorama biopolítico da contemporaneidade desenhado pelo filósofo no projeto *Homo Sacer*, estaríamos diante de uma *epidemia inventada* como pretexto para o afinamento e a expansão de técnicas de controle e de despolitização em massa. Baseado em comunicado do Conselho Nacional de Pesquisa italiano – *Consiglio Nazionale delle Richerche* (CNR) – publicado em 22 de fevereiro, quando então a instituição declarava não haver uma epidemia de SARS- Covid na Itália e não haver motivo para pânico quanto ao nível de letalidade da doença[38], Agamben se pergunta quais seriam os motivos por detrás de um esforço por parte da mídia e do Estado em difundir um clima de terror, "provocando um verdadeiro estado de exceção". No entendimento do autor, haveria dois caminhos para se explicar isto: o primeiro seria a tendência de usar do estado de exceção como paradigma normal de governo, e a epidemia supriria um vazio de justificação da exceção deixado pelo exaurimento do discurso da guerra ao terror; o segundo trataria da necessidade da criação de um "estado de medo difuso na consciência dos indivíduos" (2020g, s.p).

Já no texto subsequente, *Contagio*, de 11 de março, o filósofo avalia que uma das consequências mais desumanas da *cosidetta* epidemia seria a propagação de uma *ideia*, a ideia de *contágio*, a qual estaria na base das medidas de exceção tomadas pelo Estado e que acabaria por degenerar as relações entre os homens, transformando todos em potenciais *untores* (figuras que, durante a Peste, saíam às ruas alardeando espalhar a doença com óleos, nas portas das casas e em locais públicos). Seria, segundo Agamben, uma *abolição do próximo*: o fechamento de escolas e universidades, de locais de culto, e

[38] É curioso que, enquanto o posicionamento do CNR "coincidia" com sua análise, era tomado por Agamben como um ponto de partida seguro para reflexão em *L'invenzione di un'epidemia*. Posteriormente, quando a instituição, em 3 de março de 2020, fala na "necessidade de continuar com as medidas de isolamento" (CNR, 2020c) e, em 14 de março, apresenta a Itália como o país mais afetado pela pandemia (CNR, 2020a), eles não mais constam como referência para o filósofo.

a limitação de reuniões por razões políticas, com a interação levada ao ambiente virtual, seria a forma encontrada pela máquina governamental de “substituir todo contato – todo contágio – entre os seres humanos" (2020c, s.p).

Os dois textos seguintes, ambos publicados ainda em março, *Chiariamenti*, no dia 17, e *Riflessione sulla peste*, no dia 27, deslocam o foco para posturas difusas que o filósofo identificaria na sociedade italiana. O primeiro argumenta que a proteção da vida em seu dado biológico mais elementar teria se tornado um objetivo comum definitivo: explorando outro termo do vernáculo agambeniano, a *nuda vita*, lemos que “a sociedade não acredita em nada além da *vida nua*" e que esta *vida nua* não é algo que aproximaria, mas que afastaria os homens, colocando-os no estado de uma permanente "guerra aos vivos" – e se pergunta “o que é uma sociedade que não possui outro valor que não a sobrevivência?” (2020b); o segundo se debruça sobre a) a “facilidade” com que os italianos teriam aquiescido ao confinamento, um indicativo de que já se viveria "sob o signo da peste”, e b) sobre o “desejo de religião" que informaria a receptividade e a ressonância dos pronunciamentos da comunidade científica, que, segundo o autor, “pode produzir superstição ou medo, ou da mesma forma, ser usada para difundi-lo", vendo na discordância de análises e prognósticos o “típico espetáculo da religião em momento de crise” (2020i). Este momento da análise pode ser resumido na afirmação de que a única "fé” da vida política contemporânea seria a *vida nua*, e o medo de perdê-la funda uma tirania.

Distanziamento sociale, do dia 06 de abril, primeiro dos cinco textos publicados neste mês, trata do distanciamento social como uma categoria que poderia fundamentar um novo direcionamento do ordenamento político por vir: "a atual emergência sanitária pode ser considerada um laboratório em que se preparam novos arranjos políticos e sociais que esperam a humanidade”. O autor se detém sobre um dos possíveis efeitos do alocamento desta ideia (vista como um "eufemismo alternativo à crueza do termo 'confinamento’”) no interior do ideário político, qual seja, a produção de um corpo social particularmente despolitizado, o corpo social do “medo do toque”: “uma massa rarefeita e fundada sobre uma proibição, mas precisamente por isso, particularmente compacta e passiva" (2020d).

Estes são os pontos que em suma gostaríamos de resumir. Os textos subsequentes - *Una domanda*, de 13 de abril; *Fase 2*, de 20 de abril; *Nuove riflessioni*, de 23 de abril; *Sul vero e sul falso*, de 28 de abril; *La medicina come religione*, de 02 de maio; e *Biosicurezza*, de 11 de maio – apesar de trazerem passagens dadas à retroalimentação do

aspecto polêmico da análise (aqui estão, por exemplo, a "curiosa" analogia que o filósofo busca com as orientações relativas a doenças cardíacas[39] e o tom quase lamentoso com que sugere que a Igreja teria renegado "pura e simplesmente seus princípios" ao suspender cultos presenciais[40], cedendo ao primado da *religião da ciência*), descansam sobre o mesmo pano de fundo argumentativo e giram basicamente em torno das mesmas categorias abordadas acima. Assim, dispostos os termos principais que orientam a análise agambeniana da pandemia, passemos a um olhar panorâmico – e, obviamente, não exaustivo – sobre seu lugar em alguns dos caminhos do projeto *Homo Sacer*. Este olhar panorâmico, como já salientado, será orientado pela questão da presença *exclusiva* da *vida do corpo humano* no enquadramento biopolítico agambeniano, isto é, pela exposição das bases filosóficas que emperram a possibilidade de uma análise como a sua dedicar atenção a formas de vida outras-que-humanas - o que, argumentaremos, constitui um fator que a fragiliza e a limita de maneira contraproducente. Estes três termos principais – *vida nua*, estado de exceção, *stásis* (guerra civil) – estão intimamente relacionados, mas no presente momento enfatizaremos os dois últimos, apenas relembrando pontualmente o primeiro, uma vez que os problemas pertinentes ao estudo relativos à *vida nua* foram tratados em 1.2.

Como vimos, em *Homo Sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, Agamben se volta para uma distinção no pensamento político clássico – na verdade, uma distinção léxica corriqueira do grego que, muito além de ser objeto de análise meramente filológico, teria consequências fortemente políticas e seria uma das chaves para compreensão do paradigma biopolítico "catastrófico" da contemporaneidade – no caso, a diferenciação entre *zoé* e *bíos*, a partir da análise de *A Política* de Aristóteles. Esta é uma interpretação já bastante conhecida, comentada e discutida. Aqui, pensar a vida humana é pensá-la de forma necessariamente bipartida: falamos de um sentido da simples ou mera vida orgânica, a *zoé*, de um lado; e de um sentido qualificado, político, da vida, a *bios*, constituinte daquilo que seria "exclusivo" do homem – a vida que adviria da ascensão a

[39] "A causa mais frequente de mortalidade em nosso país são as doenças cardiovasculares, e sabe-se que elas podem diminuir se cultivarmos um modo de vida mais saudável e se seguirmos uma dieta específica. Mas nenhum médico jamais pensaria que essa forma de vida e nutrição, que aconselhavam aos pacientes, poderia se tornar objeto de uma regulamentação jurídica, que decretaria *ex lege* o que comer e como viver, transformando toda a existência em uma obrigação sanitária" (AGAMBEN, 2020f).

[40] "A Igreja pura e simplesmente renegou os seus princípios, esquecendo que o santo de cujo o atual pontífice adotou o nome abraçava os leprosos, que uma das obras de misericórdia era visitar os doentes, que os sacramentos só podem ser administrados presencialmente" (AGAMBEN, 2020l).

uma dimensão moral da existência por via da *palavra* que institui a diferença entre o bem e o mal e confere ao homem o *status* de animal *político*.

Esta disjunção no interior do humano inspira um modelo espacial de compreensão da política, mobilizando também um outro par de termos *do exterior* (que serão fundamentais à noção de *stásis*): teríamos a instituição de dois mundos que idealmente seriam incomunicáveis, o mundo do *oîkos* – doméstico, domínio do *déspotes* - e um mundo da *pólis* – terreno da política, *locus* da deliberação entre homens livres. A questão *biopolítica* – retraçada, neste momento inicial das reflexões de Agamben, desde Hannah Arendt e Michel Foucault, repousaria no deslocamento daquilo que estaria delimitado à circunscrição do *oîkos*, a *zoé*, ao centro da *pólis*, terreno por excelência da *bíos*. Ou seja: em um dado momento (que Arendt e Foucault identificariam no pensamento e nas práticas políticas da modernidade, enquanto Agamben identificaria, mesmo que discretamente, desde a *práxis* política da antiguidade, mas que na contemporaneidade ganha contornos inauditos) a tarefa primordial da política deixou de ser o trato de suas grandes e qualificadas questões, para se tornar a própria gestão da vida biológica[41]. Este deslocamento impulsiona a produção de um *corpo desvestido* de qualquer tipo de qualificação institucional protetiva por parte da maquinaria do poder; um *corpo abandonado* e matável, um trabalho do poder soberano.

A *exceção*, por sua vez, é o dispositivo através do qual o direito captura a vida por meio de sua própria suspensão: é o dispositivo que "abandona o vivente ao direito" (2018c, p. 145). Sobre o sentido de dispositivo em Agamben, remetemos a leitora e o leitor ao tópico 1.1, onde tratamos, ao expor o conceito da *máquina antropológica*, da genealogia do conceito no pensamento de Foucault realizada por Agamben. A *máquina*, que inclusive aparece como *máquina governamental* nos textos de *Quodlibet*, como vimos, é uma noção que tem em Agamben um sentido aproximado ao de *dispositivo*,

[41] Esta não é uma leitura sem críticas. Os achatamentos históricos em que se sustenta motivam em grande parte as críticas que apontam nela uma certa ingenuidade ou "idealização" da política. Neste sentido, o apontamento de William E. Connolly: "Agamben argumenta que a biopolítica se intensificou hoje. Essa intensificação traduz o paradoxo da soberinia num desastre em potencial. A análise que oferece sobre esse ponto me parece não exatamente errada, mas exageradamente formalista. Reflete uma clássica pressuposição, liberal e arendtiana, de que houve um tempo em que a política se restringiu à vida pública e a vida biocultural era guardada no domínio privado. Que piada. Toda forma de vida (*way of life*) envolve a infusão de normas, julgamentos e padrões na vida afetiva de seus participantes tanto no domínio público quanto no privado. Toda forma de vida é biocultural e biopolítica. Aristóteles, Epicuro, Lucrécio, Agostinho, Spinoza, Rousseau e Hegel, escrevendo em diferentes épocas, todos levaram em consideração o entremear da cultura em diferentes camadas da vida biológica, e a concomitante mistura da biologia na cultural. Eles tratam o biológico não como o meramente genético ou fixo, mas como zonas de corporeidade infundidas de hábitos culturais, disposições, sentimentos e normas " (2007, p. 29).

como aquele complexo de fatores linguísticos e não-linguísticos que controla, determina, modelo, gestos, condutas e discursos.

A história do estado de exceção (ou estado de sítio, originalmente) na modernidade é a história de uma paulatina transformação em seu âmbito de aplicação - é a história de um termo que nasce no e se restringe ao contexto bélico, como um *instrumento jurídico*, mas que vai ganhando terreno para além desta justificativa extraordinária, até se constituir como um *paradigma de governo*: há, portanto, um trânsito entre as dimensões militares, policiais e administrativas, de gestão econômica – que, no contexto biopolítico, significa sobretudo gestão da economia da vida e da morte. Transbordamento dos poderes militares sobre as esferas civis e suspensão das liberdades constitucionais são as principais tendências que formam o que Agamben descreve como estado de exceção enquanto paradigma político.

Dessa compreensão do termo advém a preocupação, manifestada nos textos acerca da pandemia, com a perpetuação das medidas restritivas tomadas extraordinariamente (através do exercício da função legislativa pelo Executivo, a partir da noção de *plenos poderes*, que seria a própria *indefinição entre poderes*) em função da necessidade extraordinária, justamente porque esta sobrevida do anormal seria uma das notas particulares do estado de exceção. Dentre os exemplos analisados por Agamben a este respeito, a própria Primeira Guerra Mundial poderia ser entendida como *estado de exceção permanente* dos países beligerantes, tendo esta característica típica – a abolição provisória da distinção entre poder legislativo, executivo e judicial - perdurado após a guerra como prática de governo duradoura, a emergência econômica sucedendo a emergência militar. De outro lado, na Itália, a declaração do estado de sítio em consequência do terremoto de Messina e Reggio Calabria serviu de base para elaboração das teses da necessidade como fonte primária do Direito, de Santi Romano - ideias ativas no laboratório jurídico do fascismo.

Para que tal paradigma seja sustentável, é imprescindível um mínimo aparente de justificação. Aqui, a zona de coincidência entre o totalitário e o democrático – uma das teses principais de *Homo Sacer* é justamente a de que há mais semelhanças entre os modos de gestão da vida política do totalitarismo e da democracia do que se poderia imaginar – ressalta: o totalitarismo moderno poderia ser definido como a instauração, através do estado de exceção, de uma guerra civil mundial – uma manobra, todavia, crucial também nas democracias atuais: "a criação voluntária de um estado de emergência

permanente é uma das práticas essenciais do estado de exceção, inclusive naqueles ditos democráticos" (AGAMBEN, 2018c, p. 176).

Agamben se surpreende que o progressivo avanço de uma tal guerra civil mundial seja desacompanhado de uma *doutrina da guerra civil*. Em outubro de 2001, ou seja, apenas um mês após os atentados de 11 de setembro ao Pentágono e ao *World Trade Center*, e enquanto ainda residia nos Estados Unidos, o filósofo ministra dois seminários em Princeton – *Stásis* e *Leviatano e Behemoth* – não para suprir exatamente esta lacuna, mas para tocar questões que permitiriam compreender o caráter paradigmático da guerra civil como uma categoria operante na geopolítica do início do século XXI, com duas teses principais: a de que a guerra civil se constitui como o limiar de politização na história do pensamento político ocidental (um limiar que se institui, ao modo típico das análises de Agamben, de modo bifacial - através da afirmação da necessidade de sua existência e da necessidade de sua exclusão) e a de que a ausência de um povo seria o elemento constitutivo do Estado moderno.

Para isso, na primeira conferência, há um retorno à noção de *stásis*. Termo que denota justamente a guerra civil na Grécia clássica, trata-se sobretudo de um problema de situação espacial: seguindo os estudos de Nicole Loraux, a *stásis* é, antes de mais nada, um *locus* ambíguo entre *oîkos* e *pólis* - entre o doméstico, a família, a economia, o poder despótico, de um lado, e o público, o comum, o político e agonístico, de outro. É uma *zona de indeterminação* que politiza o *oîkos* e economiza (o que é uma operação redutiva) a *pólis* – assim como o dispositivo de exceção é uma zona de indeterminação entre lei e vida, assim como a *vida nua*, indeterminada entre *zoé* e *bíos*, é produto e presa deste dispositivo:

> A *stásis* não provém do *oîkos*, não é uma guerra em família, mas é a parte de um dispositivo que funciona de modo similar ao estado de exceção. Como, no estado de exceção, a *zoé*, a vida natural, é incluída na ordem jurídico-política através da sua exclusão, de modo análogo através da *stásis* o *oîkos* é politizado e incluído na *pólis*. (2018b, p. 267)

Em 2001, a face que a *stásis* assumia a nível global era o terrorismo: o discurso da guerra ao terror - que atravessou a década de maneira desastrosa, confirmaríamos depois – cumpriria o papel de garantir a politização da vida através de sua constante exposição à morte (2018b, p. 268): seria tarefa primordial da política a defesa coletiva da vida contra uma ameaça abstrata, indetectável, incondicionalmente infiltrada e difusa dentro das e dentre as fronteiras dos países, num quadro em que qualquer indivíduo é um potencial *vetor* dessa ameaça.

Já a segunda conferência, um breve texto de iconologia filosófica, gira em torno da gravura no frontispício da primeira edição do *Leviathan* de Hobbes. Para concluir esta seção expositiva, interessa-nos fazer breve referência a dois pontos, nela, que se comunicam de maneira bastante evidente com a argumentação dos textos de *Quodlibet*. O primeiro é a discussão a propósito do conceito de *povo* (*popolo*), bipartido internamente – especularmente à bipartição interna do corpo individual - enquanto *forma qualificada* e *não-qualificada* (multidão, *moltitudine*). O povo nasceria da mesma fratura biopolítica que fabricaria o *homem animal político*: sua sina comum, a inclusão do dado de exclusão, que deve ser continuamente expurgado (*o povo dos excluídos*). Como se apresenta o povo no frontiscípio de *Leviathan*? Francesca Falk, em *Hobbes' Leviathan und die aus dem Blick gefallenen Schnabelmasken*, trata da formação do corpo político (*body politic*) a partir de uma perspectiva que põe em evidência o aspecto sanitário que atravessa biopolítica e soberania, notando um detalhe que até então passara despercebido nos estudos iconográficos: o fato de que, na cidade da gravura – cidade deserta -, para além da figura perceptível dos guardas, há nas ruas duas figuras vestindo as máscaras com bico típicas da época da peste. As figuras irreconhecíveis e indistinguíveis do povo, que formam o corpo soberano, que estão fora da cidade – numa zona entre a cidade e o campo – são como uma massa de apestados: "a multidão irrepresentável, como a massa dos apestados, só pode ser representada entre os guardas que vigiam sua obediência e os médicos que garantem sua cura" (2018b, p. 283).

Vê-se, então, como a crítica da filósofa Yara Frateschi no sentido que o "diagnóstico antecede a análise dos fenômenos e eventos" (FRATESCHI, 2020) é coerente: de fato, o esquema já estava preparado. Para onde quer que dirijamos o olhar pela obra de Agamben, poderemos retraçar seus elementos compositivos e perceber que, dentro deste edifício teórico, a pandemia atual é um elemento plenamente substituível, uma mera variável que confirma padrões interpretativos previamente estabelecidos. Com isso não se quer dizer que este seja um corpo teórico menor: mesmo que sejamos críticos, como temos sido desde o capítulo precedente, é impensável não identificar, nela, uma potência plenamente filosófica do texto – isto é, nos termos do próprio autor, seu potencial de desenvolvimento. Que uma aplicação (auto)dogmática desse padrão interpretativo para um caso particular tenha gerado uma análise tão carente de profundidade e nuances (algo que não acredito possa ser atribuído tão somente ao tamanho em si dos textos) - e tão carente desta potência filosófica, já que as interevenções de *Quodlibet*, fechadas em si mesmas, pretenderam encerrar o debate não poupando adjetivos (os mais generosos

sem dúvida localizados no espectro da "ingenuidade" e da "falta de lucidez") contra quem quer que propusesse perspectivas diferentes da sua -, todavia, é atestado de sua limitação e questionável aplicabilidade – questionável *se* a abordagem for a de uma aplicação literal e pretensamente autossuficiente da teoria – à emergência de problemas cada vez mais complexos e absolutamente recalcitrantes aos padrões conceituais rígidos da teoria política clássica e moderna (melhor dizendo: a *leituras* rígidas de padrões conceituais da teoria política clássica e moderna que, em muitos casos, podem se revelar multifacetados, plenos de ruído, em leituras outras). E aqui volto à observação de Rabinow e Rose: parece que esquemas de leitura do mundo que se pretendem totais por vezes não se sustentam muito bem diante de elementos estranhos, mesmo que sejam microscópicos.

A cidade das *reflexões agambenianas sobre a peste* é, como na imagem do frontispício do *Leviathan*, uma cidade deserta, esvaziada, guardada por três conceitos. Os corpos efetivamente afetados foram – comodamente para os textos; tragicamente, para o mundo – expulsos. Mas nela transitam também os médicos com máscara de bico, e eles foram bem-sucedidos: o enquadramento interpretativo garantiu à cidade um impecável padrão sanitário, de modo que não se vê qualquer traço do vírus. Para a filosofia de Agamben entrar, o vírus deve sair: o que se perde com isso?

3.3. QUAL É A VIDA DA (BIO)POLÍTICA? UMA PROPOSIÇÃO MULTIESPÉCIES

Viu como o mundo inteiro ficou pequeno
E em nossas mãos virou veneno
Sérgio Ricardo

"Um novo grupo de vírus com o nome de *coronavírus* foi reconhecido por um grupo informal de virologistas[42] que encaminhou suas conclusões para *Nature*" (NATURE, 1968, p. 650, tradução nossa). Uma pequena nota do volume 220 da revista *Nature*, de 16 de novembro de 1968, anuncia o batismo de um grupo de vírus até então não identificado, de aparência marcante ao olhar do microscópio eletrônico: as projeções glicoproteicas que saem do núcleo lhe conferem um aspecto de coroa. Oldstone reconta brevemente a vida pregressa desses seres: os primeiros casos isolados em animais outros-que-humanos remontam à primeira metade do século XX, com casos de bronquite infecciosa observada em diversas espécies em 1930, de gastroenterite contagiosa em suínos em meados da década de 1940, e de encefalite em camundongos em 1949. A

[42] J. D. Almeida; D. M. Berry; C. H. Cunningham; D. H. Hamre; M. S. Hofstad; L. Mallucci; K. McIntosh; D. A. J. Tyrrell.

década de 1960 marca o isolamento dos coronavírus a partir do trato respiratório de humanos. A ascensão ao conhecimento público vem no início dos anos 2000: se até então os coronavírus não registravam grandes consequências para seus hospedeiros, em 2002 e 2003 sua associação à síndrome respiratória aguda grave (SARS-CoV) em contexto epidêmico garantiu-lhes notoriedade (OLDSTONE, 2010, p. 515).

Outros vírus ganharam atenção similar no transcorrer das décadas de 2000 e de 2010. Quase 20 anos depois do surgimento do SARS-CoV, em 12 de dezembro de 2019, foi registrado o primeiro caso de internação de um paciente sofrendo de uma doença respiratória severa e de causa desconhecida, em Wuhan. "Um novo coronavírus relacionado a doença respiratória em humanos na China": pouco mais de um mês depois, artigo[43] publicado no volume 579 da mesma *Nature* em 3 de fevereiro de 2020, identifica um novo vírus de RNA da família dos *Coronaviridae*, referido então como WH-Human 1 ou 2019-nCov como a causa. O estudo acompanhou o quadro de um paciente internado no Hospital Central de Wuhan em 26 de dezembro de 2019. Sofrendo de síndrome respiratória grave, febre, tonturas e acessos violentos de tosse, o homem de 41 anos trabalhava em um mercado de frutos-do-mar onde também se expunha carcaça e carne e se confinavam animais selvagens vivos, como ouriços, cobras, pangolins e pássaros. Estudos epidemiológicos preliminares davam conta de que este contexto teria propiciado a passagem do novo coronavírus aos humanos (WU et al, 2020, p. 265).

Se tivéssemos que escrever uma biografia do coronavírus causador da Covid-19, o SARS-CoV-2, os dois parágrafos precedentes poderiam servir de orelha ao livro. Mesmo esta sinopse bastante incompleta, este pedaço de história que cabe no menor espaço da capa do volume, confirmaria aquilo que Rosa E. Ficek, pesquisadora adjunta do Instituto de Investigações Interdisciplinares da Universidade de Porto Rico em Cayey, escreve em *Cattle, Capital, Colonization*: "da mesma maneira que a história europeia da expansão capitalista não pode ser compreendida sem levar em consideração suas interconexões com histórias indígenas (Wolf 1982), a história humana deve ser entendida como conectada à história dos animais" (2019, s.p). Uma apresentação preliminar do vírus é um convite para que muitos outros seres apareçam: nós, humanos – pesquisadores, membros de conselhos deliberativos e pareceristas em instituições de pesquisa, editores de revistas científicas, médicos, burocratas, pacientes que sofrem, vendedores e

[43] Os autores são: Fan Wu; Su Zhao; Bin Yu; Yan-Mei Chen; Wen Wang; Zhi-Gang Song; Yi Hu; Zhao-Wu Tao; Jun-Hua Tian; Yuan-Yuan Pei; Ming-Li Yuan; Yu-Ling Zhang; Fa-Hui Dai; Yi Liu; Qi-Min Wang; Jiao-Jiao Zheng; Lin Xu; Edward C. Holmes; Yong-Zhen Zhang.

fornecedores de alimentos, frequentadores de mercados-; e outros vários outros-que-humanos – do mar, da terra, do ar, vivos ou mortos, cativos ou em liberdade -, fomos todos convidados a participar da história da vida do vírus. O papel que cada um de nós assume (como cada um sofre) nesta história, evidentemente, varia conforme variam nossas biografias e lugares num mundo de arranjos – econômicos, ecológicos, políticos, afetivos – complexos e desiguais.

Mas uma biografia não é uma coleção de personagens e relações no vazio. Para que uma biografia seja um retrato vivo, parte da escrita envolve a reconstrução de um tempo e de um espaço: a biografia, para além de ser o retrato do biografado, uma coleção dos episódios e dos encontros e desencontros com as figuras que passeiam por sua vida, é tão mais bem-sucedida quanto for também o *retrato de uma época*. Que época é a nossa?[44] Na quinta conferência de *Face à Gaïa*, intitulada *Comment convoquer les différents peuples (de la nature)?* Bruno Latour comenta um retrato (figurativo) que responde esta questão. O retrato, ecoando o frontispício do *Leviathan*, apresenta um corpo humano composto por muitos corpos – vegetais, animais, nuvens, mares, explosões, máquinas, usinas. Essa figura híbrida– um *Cosmocolosso*, na taxonomia de Latour – estampa a capa da edição 519 de *Nature*, que define nossa época como a *época humana* (*the human epoch*): é *um* retrato do Antropoceno, tempo que dissolve a ideia de que a "história propriamente dita" é a história dos *human affairs*, entrelaçando, de maneira inexorável, história humana e história natural (CHAKRABARTY, 2009). É a época da *mutação* – e não da *crise* – climática (LATOUR, 2015). "O excepcionalismo humano e o individualismo limitado", escreve Donna Haraway, tornaram-se “seriamente impensáveis: indisponíveis para se pensar com” nas melhores ciências, naturais ou sociais (2016, p.30). Dizer um tempo, finalmente, é remontar também aos desafios éticos e políticos que ele abarca:

> Nestes tempos de guerras e catástrofes, torna-se cada vez mais problemática e certamente "insustentável" a pretensa neutralidade com a qual a filosofia – ou, mais precisamente, a consciência filosófica do Ocidente moderno – procura siuar-se no plano cósmico de divergência entre povos humanos e extra-humanos. Em outros termos, no “tardiamente batizado”(Massumi 2017: 127) Antropoceno, é inevitável a pergunta pelo compromisso do discurso filosófico

[44] A pergunta evidentemente é feita sem pretensões de formulação de uma única resposta definitiva. Mesmo que possa porventura soar como um questionamento pretensioso, trata-se de um primeiro passo indispensável para se estabelecer um *de onde* e *quando* se fala – uma finalidade bem menos grandiosa, bem mais necessária. Diz-se isto para ressaltar que um dos nomes possíveis de nossa época, e que será o nome trabalhado aqui – o Antropoceno – já é terreno de disputa considerável nas Humanidades. Sua adoção no presente momento se dá por motivos práticos (já é um termo em plena difusão). Apesar de adiante apresentarmos uma consideração minimamente crítica e interseccionalmente informada do termo, ela está longe de esgotar a matéria.

> da modernidade com a crise "ambiental" planetária. Tendo postulado a desconexão entre o tempo histórico e o tempo físico, os "filósofos da liberdade" forjaram, de forma "não intencional" (sic), a base espiritual pela qual "os humanos nos tornamos agentes geológicos" (Chakrabarty 2013: 11-13), com todas as suas consequências políticas (VALENTIM, 2018, p. 19).

Como falar de biopolítica na época da mutação climática?, pergunta que nos fizemos mais acima, pede que olhemos para a intricada composição da forma duplicada desse corpo híbrido: o corpo da política não é mais o corpo do Homem fabricado pela "fantasia normal do excepcionalismo humano" (HARAWAY, 2008, p. 11) - são dois corpos de muitos corpos, o nosso e o do Sistema Terra. O desafio que se impõe é olhar para os elementos outros-que-humanos que os compõem não como metáforas, mas como presenças e formas de vida que efetivamente tomam parte nos processos biopolíticos – algo que, desde a filosofia política, demanda não apenas liberdade especulativa, mas uma atenção sensível ao dado empírico. Neste caso específico de análise dos efeitos sociais e políticos da pandemia, por exemplo, a carência de uma tal atenção é incompatível com a complexidade e a própria centralidade que as questões de saúde – em seu aspecto material – têm na história do pensamento e da *práxis* política. Neste sentido, Andrew Price-Smith escreve que os historiadores nos dão descrições detalhadas da extensão em que o *contágio*, como termo de dimensões materiais, fisiológicas, e psicológicas, afetou legal, política e socioeconomicamente, diversas sociedades em diferentes momentos da história. Não obstante, a ciência política – no presente texto falamos de filosofia política, dos estudos em biopolítica – carece de um tratamento mais aprofundado das relações entre sistemas materiais-não-lineares e a humanidade através da inclusão de dados de fatores materiais e contextuais (2009, p. 2). O fim da Guerra Fria escancarou, por um breve momento, o impacto dos ditos fenômenos de longa duração - fenômenos que não são *episódios*, mas *processos* – no mundo da política, o que foi eclipsado pelo 11 de setembro de 2001. Em Agamben, como visto, a pandemia não é nada mais que um episódio e um apanhado de ideias que servem à manutenção das tendências totalitárias da máquina governamental.

A ideia de estar mais atento ao dado empírico nesse contexto, naturalmente, diz respeito a uma certa atitude diante de outras áreas do conhecimento que com ele lidam: documentam-no, interpretam-no. Não podia ser diferente: se se propõe que podemos expandir a análise da política para abarcar formas de vida outras-que-humanas no tempo da mutação ecológica, isso só pode se dar através de um diálogo engajado com outros discursos – as ciências naturais são um, por exemplo; ou seria razoável pretender

encontrar todos os subsídios teóricos e conceituais dentro de um campo - as Humanidades - que se institui e reafirma historicamente, em suas diversas ramificações, como aquele que estuda primordialmente o *Homem* na sua excepcionalidade? Isso não significa, obviamente, desativar a atenção crítica diante desses discursos, não significa regredir a uma idealização da *Ciência* como puro campo desinteressado de produção de verdade. Mas certamente precisamos de retratos e narrativas mais sofisticados do que os que começam no mantra *ciência, religião da modernidade* e terminam na figuração da Filosofia como instância de validação e porta-voz universal da Verdade, para podermos criar pontes e pontos de contato. Essa tarefa – pretender portar e dizer a Verdade – é tão ingrata quanto violenta. Não creio que ainda precisemos reabilitá-la.

Nesse sentido, como falamos de corpos (humanos, animais, políticos) e ciência, me reporto ao texto *Animal sociology and a natural economy of the body politic: a political physiology of dominance*, de Donna Haraway, publicado em 1978 na revista *Signs*, posteriormente reunido em *Simians, cyborgs, and women: the reinvention of nature*. Haraway nos mostra como uma tendência antiquíssima - o traçar da linha entre cidadão, cidade e cosmo a partir de uma imagem orgânica mirada na *natureza*, amplamente desenvolvida entre os gregos –, essa união do político e do fisiológico, é uma fonte de dominação constante, apoiada na extração de diferenças propostas *naturalizadas*, formando um verdadeiro *princípio de dominação* que permeia as ciências naturais, sobretudo naquelas interseções onde se pretende formar um discurso sobre o comportamento social; ela fundamentou, por exemplo, muitas práticas de discriminação contra as mulheres, sobretudo aquelas institucionais das próprias ciências, expulsando as mulheres dos seus espaços de práticas (1991, p. 8).

Haraway conta a história da participação do macaco *rhesus* na construção desses discursos: uma captura, obviamente, à sua revelia. Esse macaco, nativo da Ásia, foi recrutado para a fabricação desse discurso de violência: em laboratórios espalhados pelo o mundo, transformados em *objetos naturais* para construção, com tintas naturalistas, das narrativas opressivas das teorias do corpo político (1991, p. 10), numa complexa rede entre "chefes de laboratório, estudantes, agências de financiamento, estações de pesquisa, designs experimentais, e situação histórica" (1991, p. 13). A autora se foca no trabalho de Clarence Ray Carpenter, cujo interesse por macacos estava diretamente relacionado com o desejo de vê-los como uma tela de onde se poderiam reescrever, com precisão, formas de engenharia humana – o "progresso humano". A manipulação que vem desse tipo de manobra é baseada num modelo de ciência que "nega uma interação dialética com

os animais no processo de autocriação pelo trabalho científico" (1991, p. 19), um modelo que não atenta, dentre outras coisas, para os animais eles mesmos em suas interações, e não passa nunca de uma forma de olhar que os reduz a modelos a serem moldados mirando, por sua vez, modelos de seres humanos. Haraway então pede por uma outra forma de construção e contato[45]:

> Na nossa busca por uma compreensão de um corpo político feminista, precisamos da disciplina das ciências naturais e sociais, como precisamos de toda forma criativa de teoria e prática. Essas ciências terão funções liberatórias na medida em que as basearmos em relações sociais não baseadas na dominação. (1991, p. 19)

Uma primeira manifestação dessa *atenção crítica* que não é desativada na construção de pontes é aquela que diz respeito à necessidade, quando falamos do *tempo*, da *época*, de falar dos problemas de nomeação, do nome que Eugene F. Stoemer e Paul Crutzen a princípio nos sugerem. Segundo Jason Moore, o *Antropoceno* narra uma história da *Humanidade* e da *Natureza* com maiúsculas, o que invariavelmente promove o apagamento de uma história de exclusão: para que as coisas chegassem onde estão, grande parte dos humanos foi excluída da Humanidade. Essa exclusão corresponde à lógica subjacente a um imperativo econômico - Natureza Barata/ Trabalho Barato (*Cheap Nature*/*Cheap Labour*) -, uma lógica que funciona não apenas como um *princípio econômico abstrato* mas efetivamente como algo que *faz mundo*. O capitalismo – com a espoliação do trabalho das mulheres e dos povos violentados até à escravidão que permitiu seu desenvolvimento – é uma ecologia-mundo particular (2016, p. 47). Dizer *Antropoceno* envolveria, em maior ou menor grau, silenciar a esse respeito.

No mesmo sentido, Daniel Hartley enumera cinco problemas com o termo: a) trata de uma humanidade a-histórica e abstrata; b) é marcado pelo determinismo tecnológico

---

[45] Em *Biopolitics of postmodern bodies*, artigo em que aborda, a partir da linguagens da biomedicina, a construção do *sistema imune* (termo que tocamos brevemente no capítulo anterior) como um "elaborado ícone para os principais sistemas de 'diferença' simbólica e material no capitalismo tardio", e portanto, crucial na biopolítica ocidental do século XX, Haraway fala da ciência moderna como um *discurso em trânsito* (*travel discourse*) entre o *colonial* e o *liberatório*, e sinaliza o equívoco que é representar *a ciência* como um campo homogêneo, hermético, harmonioso: "representa-se *a Ciência diz* como uma linguagem unívoca. Mas mesmo o caráter emendado das palavras potentes da "ciência" nos sugere uma heterogeneidade inarmoniosa e pouco contida. As palavras dos discursos justapostos e seus objetos de conhecimento, e dos nomes corporativos abstratos para os lugares concretos onde esse trabalho de construção de discursos é feito, sugere tanto um estreitamento das abordagens tecnicistas de comunicação e as pressões e confusões incontíveis nos limites de significados dentro da "ciência"- biotecnologia, biomedicina, psiconeuroimunologia, imunogenética, imunoendocrinologia, anticorpos monoclonais, hibridomas, interleucinas, Genentech, Embrex, Immunetech, Biogen" (1991, p. 204).

(uma causalidade tecnológica, sobretudo nas cronologias que localizam seu ponto de origem no século XIX – deixando de fora as estruturas de poder e de classe implicadas na mobilização desse aparato tecnológico); c) uma homogeneização do passado, apagando as multiplicidades de práticas possíveis, como se fosse apenas um ponto uniforme na trajetória até o presente; d) uma uma narrativa a-histórica, também tributária de um ideal de progresso e esclarecimento; e) que inspira proposições de "solução" gerenciais apolíticas na geoengenharia (2016, p. 157). É por esses e outros motivos que os autores, assim como Haraway, falam em *Capitaloceno*.

Se nos lembrarmos da problemática atinente à delimitação do termo *antropocentrismo*, isso não chega a surpreender: onde quer que se diga *antropos*, o nome-espécie, o potencial de homogeneização que ele abarca logo se choca com uma miríade de torções históricas, sociais, políticas e econômicas. Segundo Kathryn Yussof, o *antropos* – a linguagem a nível de espécie – colocada em termos universalistas, obscurece a genealogia colonial e racista da proposição das relações geológicas:

> A categorização racial da Negritude (*Blackness*) compartilha sua natalidade com a atividade mineradora no Novo Mundo, assim como o faz o ímpeto colonialista em primeiro lugar. Isso significa que a ideia de Negritude e o deslocamento e erradicação de povos indígenas são captadas e definidas no despertar ontológico da geologia. (2018, s.p)

O *Antropoceno* conteria em si uma antropogênese: a nominação criaria um *antropos* mítico unificado, fazedor/destruidor de mundos, numa narrativa evolucionária que reimaginaria as origens e os fins humanos num contexto não apenas biológico, mas geológico igualmente. A *humanidade*, aqui, seria um artifício que obscurece o racismo climático e a injustiça social, e deixa de lado as atribuições diferenciadas de responsabilidade (2015, p. 5). Por isso, para Yussof é importante dar um passo além e chegar a uma crítica que passe pelo escrutínio das próprias linguagens geológicas que teriam informado as práticas da história de base dessa exploração – uma exploração que não seria processada tanto em termos de *mera vida orgânica* e *vida qualificada*, mas em termos de uma subdivisão entre *ativo* e *inerte*, manipulados por um mesmo sistema de operação. Trata-se de uma divisão de matéria corpórea e mineralógica, ambas ativadas pelos *mestres Brancos*: “historicamente, tanto escravos quanto o ouro devem ser material e epistemologicamente produzidos através do reconhecimento e da extração de suas propriedades inumanas" (2018, s.p). A geologia, nesse sentido, não é só uma explicação temporal da vida no planeta, mas uma operação de poder que "fabrica relações de

propriedade e propridedade, relações de subjugação" ao produzir um discurso particular sobre o inumano. Deveríamos, nesse sentido, dar atenção não só ao animal pobre de mundo, mas à pedra sem mundo.

Faço todas essas ressalvas de modo a sublinhar como todo aquele conjunto de discursos, práticas e dispositivos que identificamos, desde os estudos em biopolítica, como fazedores de corpos individuais e políticos, são também fazedores de mundos, operam dentro de uma ecologia-mundo que diz respeito não apenas ao humano. A ecologia-mundo que nos coloca no tempo da mutação climática há muito já ganha atenção de outros campos das Humanidades, a antropologia sendo um dos casos notórios. Se os estudos do *clima e cultura* se davam em campos mais especializados, como a arqueologia e da antropologia ambiental, agora se fala em um campo emergente de estudos que traz duas nuances particulares, segundo Susan Crate: a afirmação de um nível sem precedentes de *urgência* e um novo nível dimensional de reflexividade na disciplina, que demandam um tipo de engajamento transescalar e interdisciplinar na pesquisa e na prática (CRATE, 2011).

No campo da etnografia, um dos indícios mais procurados da mudança climática tem sido as relações com animais, em diversos níveis. Rebecca Cassidy (2012) identifica dois caminhos aqui: primeiro, o da catalogação da adaptação de comunidades vulneráveis e, segundo, o que envolve explorar a mudança climática como um processo gerado por um sistema de exploração histórico e global cujos efeitos são sentidos de maneira assimétrica. Há dois níveis de recorte, portanto, e de escala: um é mais local, e o outro, regional e transnacional. Mas o que ressalta desses estudos é o fato de que comunidades com modos de vida centrados em suas relações multifacetadas com animais outros-que-humanos já são particularmente afetadas pela mutação ecológica, de modo que a necessidade de realocamento para lugares mais ou menos adaptados a esses arranjos permite a utilização do termo *refugiados climáticos*. Em lugares onde humanos e animais são constituídos mutuamente, a perda de biodiversidade e a extinção de espécies pode ser vista como um tipo de crise cosmológica, assim como a perda de formas de adaptação ao futuro, um tipo grave e particular de violência (do qual não podemos dar conta se pensarmos esses elementos como *recursos*) dentro de um quadro amplo de marginalização:

> Em todos os casos, o impacto da mudança climática em animais e seus dependentes não pode ser isolado de outros obstáculos sociais, políticos e

> ambientais que estas sociedades, que são frequentemente marginalizadas tanto geográfica quanto politicamente, enfrentam. (2012, p. 24)

Olhar para o par de corpos híbridos, portanto, é se perguntar também por *como eles chegaram a este estado*. Sigamos então no caso do SARS-CoV-2, pois esta pergunta envolve o outro elemento da montagem da biografia: estabelecido o tempo, tratamos do cenário, do espaço. A *paisagem*. Bruce Braun, em *Biopolitics and the molecularization of life*, trata de dois modelos contemporâneos de análise da biopolítica que se debruçam sobre o corpo-compósito (entidade biológica, tecnológica e política) dirigidos pelo interesse comum em investigar como a molecularização politiza a vida biológica. As diferenças nascem de como se compreende este processo de molecularização. O primeiro desses modelos, proposto por Nikolas Rose, é o da *etopolítica*: ele sustenta que a biologia molecular, a genética e a bioquímica marcariam uma mudança no regime biopolítico da modernidade, substituindo racionalidades políticas dirigidas ao manejo de risco no nível das populações (pressupondo que haveria uma superação tanto da epistemologia do corpo tributária da medicina do século XIX em favor da compreensão do corpo genômico, aberto à fabricação, quanto uma superação da lógica eugênica do Estado do biopoder) para uma individualização da gestão de riscos genéticos particulares, peculiares a um corpo que é fabricado *de baixo*. O segundo, proposto por Braun, é o da *biossegurança*: compreendendo a molecularização em um contexto amplo, para fora – o corpo molecularizado apreendido no processo de globalização (2007, p. 15) – o autor trata do corpo em termos de uma economia global de troca e circulação, onde este é atirado em um caótico e imprevisível mundo molecular, repleto de riscos emergentes que não se podem especificar, conjugando *bio* e *geo*política:

> Não é preciso muito imaginação para perceber como uma compreensão da globalização, que enquadra o presente em termos do colapso do tempo e do espaço, pode aumentar um sentimento de terror biológico. Na medida em que as redes de alimentos se tornam cada vez mais complexas e globais, segue a história, as geografias moleculares que constituem nossa existência biológica mudam tanto em velocidade quanto em escala. Diz-se igualmente que o transporte aéreo conferiu à 'emergência biológica' umanova urgência, já que os aviões atravessam continentes bem mais rápido do que o período de incubação de muitos patógenos. Emprestando a linguagem médica do antropólogo Nicholas King, a lição que se exigiu que tivéssemos aprendido por ocasião da crise do SARS de 2003, é que redes (networks) são perigosas: através de uma configuração específica de mercados animais, migração e aviação, a existência biológica dos povos de Singapura e Toronto interconectou-se intimamente, em “tempo real", à vida de morcegos e gatos selvagens na China. A articulação entre biologia-como-virtualidade e globalização, então, aumenta o nível de urgência e incerteza; nesse novo mundo aterrador de redes globais , fragmentos

> perigosos circulam e se recombinam de jeitos novos, ameaçando nosso corpos e identidades. (BRAUN, 2007, p. 18)

A menção às redes de produção de alimentos nesta passagem começa a definir melhor o cenário: trata-se de um cenário montado a partir do nexo entre globalização, ecologia, e saúde pública. A evidência desse nexo não é recente, muito pelo contrário. Ela é tão antiga quanto o estabelecimento das primeiras relações de comércio intercontinental: "o primeiro registro da difusão de patógenos via comércio foi a 'praga' de Atenas, trazida à Grécia em navios vindos do Norte da África. Nos séculos que se seguiram, a peste *bacilli* (*Yersinia pestis*) chegou à Europa via caravanas comerciais da Ásia Central ao longo da Rota da Seda, e os Europeus transmitiram sarampo às populações nativas americanas na 'descoberta' das Américas" (PRICE-SMITH, 2009, p. 5). Entretanto, se este processo e este nexo não são novos, gostaria de conjugar a mudança em escala e intensidade que sofreram nos últimos anos a um fenômeno relativamente recente: a neoliberalização da natureza.

A geografia crítica nos informa que, globalmente, o neoliberalismo tem sido o padrão de gestão de ambientes e recursos naturais das últimas quatro décadas. As práticas do neoliberalismo - como quaisquer outras ações e intervenções humanas - acarretam efeitos biofísicos que, por sua vez, podem sustentá-las ou modificá-las. Neste sentido, o neoliberalismo é um projeto necessariamente ambiental, que vê o mundo não-humano como elemento chave de sua racionalidade: em diferentes medidas, ele degrada, mas também conserva e fabrica a natureza (CASTREE, 2008b). É preciso pensar para além dos termos explanatórios gerais a propósito da *natureza do neoliberalismo* para abarcar as questões do porquê a *neoliberalização da natureza* ter se tornado um projeto tão decisivo quanto ubíquo e variado.

Noel Castree dedicou cinco artigos aos modos de se aproximar desse porquê, que apresentam desde um esforço de identificação de parâmetros teóricos gerais relativos à compreensão da problemática até um mapeamento denso de um grande conjunto de estudos de caso. Estes nos indicam claramente que não há algo como um *Neoliberalismo* com maiúscula, monolítico e homogêneo, que organiza o mundo de maneira centralizada a partir de dinâmicas coerentes. Esta produção com base empírica nos mostra *processos* bastante diferentes entre si, de modo que o mais correto seria falarmos em vários neoliberalismos com minúscula. Mesmo assim, é possível depreender desses processos díspares algumas coincidências – como o fato de serem processos conduzidos por elites que marginalizam as populações mais pobres (2008a, p. 163), por exemplo – e uma lógica

em comum. Algumas categorias úteis para compreensão dessa lógica neoliberal, segundo Castree, são a privatização; a comercialização e a precificação da natureza; o fomento de mecanismos da sociedade civil para provimento de obrigações que deveriam ser do Estado; a desregulamentação; a re-regulamentação, com a reforma de políticas públicas para facilitar a privatização, a exploração e a comercialização da vida natural.

Este quadro, associado à expansão de um modelo industrial globalizado de produção alimentar, é particularmente favorável ao surgimento de uma série de patógenos cada vez mais agressivos e com maior liberdade de trânsito para chegar aos ditos "ambientes humanos". Neste sentido, em *The hog industry strikes back*, Rob Wallace aponta que: "desde a década de 1970, a pecuária verticalmente integrada se expandiu, saindo de suas origens no sudoeste dos Estados Unidos para o planeta inteiro. Nosso mundo é cercado por cidades de milhões de aves e suínos imprensados uns contra os outros, uma ecologia perfeita para a evolução de múltiplos tipos virulentos de *influenza*" (2016, p. 65). A soma de imensas populações animais geneticamente modificadas (monoculturas gênicas), e das paisagens devastadas pela expansão do capital estrangeiro (tanto paisagens humanas, com a pressão e violência exercida sobre populações locais e a deterioração das condições de trabalho[46], tornando a possibilidade de modelos de agricultura familiar insustentáveis; quanto paisagens naturais, com a simplificação aniquiladora de ecossistemas para cultivo de grandes monoculturas agrícolas, exterminando ou deslocando a diversidade de espécies que poderiam "frear" os microrganismos em questão) que as rodeiam, exemplos do que poderíamos chamar, seguindo nomenclatura de Neil Smith, da subsunção formal (utilização da natureza através da circulação de suas propriedades intratáveis como força de produção) e da subsunção real – que envolve uma alteração de propriedades biofísicas para potencializar a acumulação de capital (como a modificação genética, por exemplo) envolvidas no processo de neoliberalização da natureza (CASTREE, 2008b, p. 145), é uma receita explosiva para o surgimento e proliferação dos novos vírus. É a receita de uma *paisagem* específica.

[46] Sobre o caso da China, Wallace escreve em *The political virology of offshore farming*: "Os agricultores foram duramente afetados pela virada capitalista do governo. (...) No final dos anos 1980, os redimentos da agricultura estagnaram, consumidos pela inflação e pelo declínio do controle de preços. Famílas começaram a abandonar a agricultura e procurar trabalho industrial informal nas cidades. Lá, muitos migrantes foram tratados como uma casta degradada, uma discriminação codificada por níveis de "status de migração oficiais" e redução salarial" (2016, p. 128).

De acordo com Anna Lowenhaupt Tsing, uma paisagem é *ponto de encontro* e *arquivo*: é aqui que convergem atos humanos e não humanos no presente e onde se sedimentam e cicatrizam aqueles do passado (2019). "Paisagens multiespécies são necessárias para sermos humanos" (2019, p. 94), a antropóloga nos diz, e apresenta quatro termos essenciais na construção do que seria necessário para uma *antropologia da habitabilidade mais que humana*: simbiose, coordenação, história, paisagem. O delineamento de Tsing, nesse entendimento do próprio humano como uma realidade interespecífica, é importantíssimo para o que aqui se pretende dizer com *perspectiva multiespecífica da biopolítica*, de modo que empresto de seu *Em meio à perturbação: simbiose, coordenação, história e paisagem*, alguns recortes para guardar na valise conceitual do presente trabalho:

> *Paisagens* são práticas especializadas de habitabilidade.
> *Paisagens* são assembleias[47] (*assemblages*) trabalhando em coordenação dentro de uma dinâmica histórica.
> *História* são os rastros e sinais humanos e não humanos
> *Coordenação* é uma lente para observar a interação entre os organismos.
> *Simbiose* (que é inesperada e histórica, emergindo da situação) competição, predação: todas requerem *coordenação*.
> *Perturbação* é o modo pelo qual a paisagens adentram em suas histórias

Tsing relata alguns desses casos de coordenação em paisagens multiespécies. Um deles é o caso da *Merrenia petata*, uma videira que cresce nas florestas ao sudeste da Ásia, na ilha de Waigeo, e mais conhecida como *tali susu* (vinha do leite). A espécie se comportava dentro de um padrão de convívio interespecífico que foi modificado pela composição de uma nova paisagem decorrente da expansão das atividades da indústria madeireira na região. "A *tali susu* criou sua própria monocultura" (2019, p. 14): aproveitou-se da maior disponibilidade de luz para se alastrar, cobrindo toda área que ocupa, impedindo o acesso à luz para outras plantas. Esse é um exemplo – ou melhor, uma parábola, nas palavras da antropóloga – do que Tsing entende por *ecologias ferais*: são as *respostas* – não projetadas pelo *design* humano – de agentes outros que humanos às infraestruturas humanas. É um exemplo da diversidade contaminada que emerge como "detritos da destruição ambiental, da conquista imperial, dos fins lucrativos, do racismo e da norma autoritária" (2019, p. 23).

[47] *Assemblage* – traduzido por *assembleia* na compilação de seus artigos publicada no Brasil – é o termo que permite a *descrição crítica*, uma habilidade indispensável para se conhecer o Antropoceno, segundo a autora.

O outro caso vem de sua pesquisa com fungos ectomicorrízicos, um grupo de fungos que se relaciona de maneira peculiar com as raízes das árvores. Eles se prendem à raiz e introduzem, entre as células desta, as suas hifas, formando um novo órgão, um órgão colaborativo, chamado rede de Hartig – que não é nem árvore, nem fungo, mas ambos. Essa *zona de indiferenciação* é um espaço de transmissão de nutrientes que pode ser estendido para árvores separadas umas das outras. Esse é o caso também de muitas árvores que nessa relação simbiótica com fungos, acabam por formar florestas, que servem de *habitat* a outras espécies.

A partir disso, Tsing traça um paralelo entre lógicas formalistas e substantivistas em antropologia e biologia. Por formalismo entende-se aquela corrente que pensa os *indivíduos* como agentes que maximizam custos e benefícios para seus interesses, ocasionando efeitos agregados. A ênfase da perspectiva recai sobre o indivíduo, sendo secundário, em resumo que a própria autora apresenta como não muito nuançado, um olhar sobre a sociedade. Já substancialismo compreende a visão de que os indivíduos só surgem enquanto agregados de um processo social. Isso influência no próprio conteúdo e sentido de *interesse*, que não é uma espécie de dado autônomo individualizado, mas "são produtos culturais efêmeros que emergem de determinadas conjunturas históricas" (2019, p. 95).

O paralelo com a biologia é traçado através do debate entre o neodarwinistas – produto da teoria evolucionista integrada ao conhecimento contemporâneo em genética, a operar a partir de unidades de aplicação autônomas em diferentes níveis: populações, organismos individuais e genes. As unidades, em cada escala, competem dentro de uma corrida pela maximização de seus interesses – e nesse processo, efeitos agregados são criados. Acontece que no século XXI surgem outras abordagens, que se poderiam aproximar da lógica substancialista. A questão descoberta pelos biólogos do desenvolvimento é que os organismos individuais não são tão autônomos assim: “é como se todos os organismos precisassem de outros organismos para seu próprio desenvolvimento e, em muitos casos, organismos de outras espécies". O mesmo vale para os humanos, mesmo na sua relação com seres tão rebaixados na imaginação hierarquizante, como é o caso das bactérias, o que leva Tsing a dizer – ecoando um mote de biólogos do desenvolvimento - que *jamais fomos indivíduos* (2012, p. 97). Isto não é nem uma provocação, nem um revisionismo filosófico, nem um naturalismo ingênuo, nem uma negação da predação - "seu ponto de partida, no entanto, não é cosmologia, mas as descobertas empíricas de como os organismos se desenvolvem":

> Minha intenção ao rotular esses desenvolvimentos como "substantivistas" é chamara atenção para uma distinção entre essas práticas narrativas e aquelas desenvolvidas sob o rótulo substantivo da antropologia. No entanto, os biólogos substantivistas não rejeitam genes, organismos e populações como atores na história evolucionária. Os que eu chamo de substantivistas querem ver como os genes, organismos e populações emergem - e, então, como eles negociam a sobrevivência e a continuidade histórica. Este é um substantivismo que nos devolve à predação, competição e extinção. Mutualismos não nos isentam dessas dinâmicas; em vez disso, eles nos mostram como elas funcionam. Não há holismo cosmológico emergindo de tais cenas. Talvez o formalismo etnograficamente rico defendido por Firth seja um antecessor proveitoso das ecologias substantivas dos nossos tempos. (TSING, 2019, p. 98)

É neste sentido que entendo que a ênfase monoespecífica dos estudos em biopolítica, *se* for uma certeza dogmática (como é o caso do *humanismo profundo* do pensamento biopolítico de Agamben) e não uma questão de recorte localizado; *se* for tomada, portanto, como uma *necessidade* sobre a qual recai um tabu – fragiliza nosso potencial de análise sobre as dinâmicas biopolíticas do presente. Pensar a biopolítica a partir do poder formador e reformador do *corpo humano* – individual ou coletivo – não é uma tarefa menor ou infrutífera, muito pelo contrário. Mas entendo que pensá-la além hoje, como aquele poder que envolve "sincronicidades estruturais entre ecologia, capital, histórias humanas e outras-que-humanas através das quais paisagens desiguais são feitas e refeitas (BUBANDT; MATTHEWS; TSING, 2019), pode auxiliar-nos naquela tarefa que Rabinow e Rose (2006) apontam ser uma das elementares de qualquer pensamento crítico – a capacidade de fazer distinções que facilitem o julgamento e a ação. Aqui, abordei muito brevemente um caso específico que penso ser ilustrativo disso.

Apagar a vida do vírus e a agência viral[48] da análise biopolítica da pandemia é apagar completamente com quem o vírus compõe: isto é, apagar da equação agentes de

[48] A relação entre os patógenos e o agronegócio é uma de acerto mútuo, de convergência. Para falar de uma participação antrópica no surgimento, no beneficiamento, no cultivo, e na facilitação do trânsito desses seres não é necessário imaginar teorias conspiratórias da "criação do vírus em laboratório". Há um sentido muito mais simples, corrente e verossímil em que se pode abordar esta questão, que não diz respeito à conspiração, mas ao interesse econômico numa via de mão dupla. Neste sentido, a análise de Rob Wallace em *Big farms make big flu* é essencial: "Os patógenos não são meros protagonistas arremessados de um lado para o outro nas ondas da história humana. Eles também atuam de acordo com sua volição, se me desculparem o antropomorfismo. Eles demonstram agência. E eles têm, por força de suas mudanças evolutivas, forçado o *agribusiness* a sentar na mesa de negociações, um lugar que os primeiros, em decorrência dos seus sucessos, pensam comandar. O resultado não é escrito como um tratado ou contrato ou qualquer coisa que se reconheça como comunicação. Ele assume a forma de uma convergência xenoespecífica. As duas partes manobram numa agricultura de interesses mútuos, por vezes reagindo em favor da outra parte. Pensa-se que tal convergência é inconsciente. Um epifenômeno emergente, talvez. Eu descobri outra coisa, e esse é o choque. Nenhum vírus produzido em laboratório, nenhum plano para espalhar influenza, mas uma conspiração entre homem e micróbio, de qualquer maneira, e que coloca em risco a vidas humanas e selvagens" (2016, p. 20).

um modelo global - mas diversificado, contraditório - de produção que dita rumos de políticas domésticas e arrasa paisagens humanas e outras-que-humanas. É apagar igualmente as vidas – populações tradicionais, povos nativos, pequenos agricultores familiares, inúmeras espécies outras-que-humanas, e a lista continua ao redor do globo – que igualmente padecem ou são deslocadas nesse processo. Sobre estes, a mirada monoespecífica dedica o silêncio. Um silêncio preenchido – e isto é particularmente irônico –pelo *réquiem* saudoso da liberdade incondicionada, desenfreada: a *liberdade* do *Homem* que só se aperfeiçoa pela perfuração violenta de um abismo entre o humano e o não-humano e pelo imperativo do *domínio integral da natureza* que dele surge.

Talvez este ainda seja o mundo do *sbadato fanciulo*, o *rapazinho político*: um mundo que não é casa, mas um baú transparente de brinquedos infinitos para se brincar de rei. Mas “o que nos resta de infinito num mundo finito?" (BONNEUIL; FRESSOZ, 2013, p. 56).

CONCLUSÃO

> - *Me retirer? Jamais de la vie!* We defy augury! *Être, dit Hamlet, c'est* défier l'augure. *Je suis, donc j'irai.*
> Hélène Cixous

Em 06 de dezembro de 2013, o governo dos Estados Unidos da América, através do seu *National Reconnaissance Office* (NRO), lançou no espaço um satélite de reconhecimento e produção de imagens (*imaging radar*) *batizado* USA-247 ou NROL-39. Esse dispositivo, utilizado para criar imagens bidimensionais de vastas paisagens por ondas de rádio a partir de uma fonte de luz própria (FREEMAN, s.d., s.p), não seria particularmente interessante e não atrairia a atenção que acabou atraindo não fosse a *logo* que lhe foi atribuída. Aparentemente a imagem de um polvo colossal e pouco amigável cobrindo o globo terreste com seus tentáculos, acompanhado dos dizeres *nothing is beyond our reach* (*nada está além do nosso alcance*), apenas cinco meses depois do início da divulgação das informações sobre vigilância global contidas nos documentos confidenciais colhidos por Edward Snowden enquanto trabalhava na *National Security Agency* (NSA), a agência de segurança nacional americana, não foi uma escolha em bom tom para a identidade visual do satélite.

Figura 2 – Insígnia do NROL-39

Fonte: Business Insider[49]

A iconografia militar norte-americana contém um bestiário próprio, que merece atenção. Podemos conferir, rápida e fragmentariamente, uma pequena fração desse mundo no fotolivro *I could tell you but then you would have to be destroyed by me*,

[49] Disponível em https://www.businessinsider.com/nrol-39-logo-nothing-beyond-our-reach-2013-12

publicado em 2007 pelo artista multimídia Trevor Paglen. Um olhar não treinado, *outsider*, como o nosso, talvez retenha dessas imagens, quando desacompanhadas de contexto, sobretudo seu aspecto humorístico. O traço cartunesco e a escolha por vezes quase caricatural de motivos sinaliza, de fato, um certo espírito de blague, mas para o olhar treinado essas imagens dizem muito. Cada elemento retratado – até mesmo o número específico de raios ou estrelas - é um pedaço de informação diretamente relacionado à operação designada pelo emblema. Paglen – sem dúvida um nome familiar a quem se interesse pelas pesquisas no terreno da intersecção entre produção de imagem e poder na arte contemporânea, ao lado de outros nomes como Harun Farocki, Hito Steyrl e Jenny Holzer – por sorte, decodifica algumas dessas figuras animais para nós.

Figuras 3 e 4 - *Patches*

Fonte: Trevor Paglen, 2007

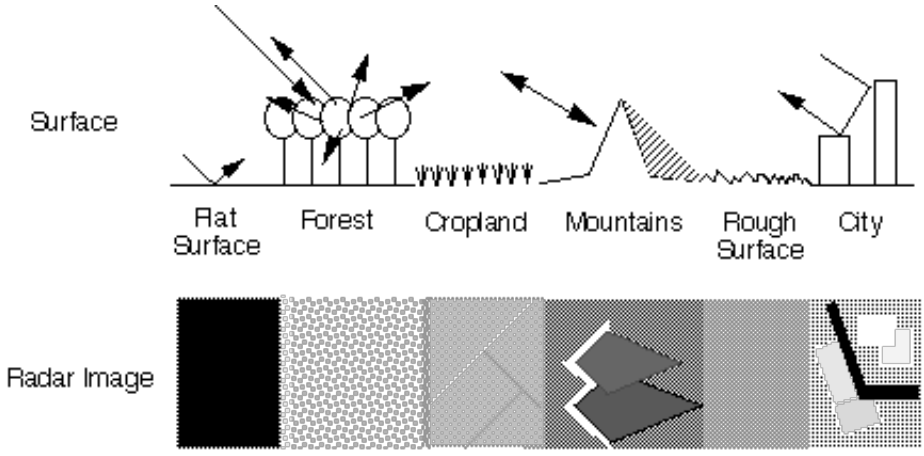
Esse não é o caso do polvo do NROL-39, que é uma imagem para consumo externo. Mas é certamente o caso dos emblemas acima, ambos referentes a operações sigilosas da aeronáutica americana. À esquerda, o homem *à la* Indiana Jones imobilizando uma serpente, acompanhado por um porco e um cão farejador, têm uma longa história: eles designam o Big Safari, um programa especial, iniciado em 1953, voltado à construção de aeronaves espiãs. Paglen explica os motivos: os raios são um aceno à guerra eletrônica; o porco, à aeronave espiã RC-135, conhecida como *hog*; a cobra, ao codinome *COBRA BALL*, uma variante da RC-135; o cão, ao relatório trimestral de atividades relativas à guerra eletrônica, conhecido como *COMFY HOUND* (2007, p. 115).

À direita, a coruja que não apenas *vê à noite*, mas *possui a noite*, vem da quarta divisão de operações do NRO. Essa é uma imagem um tanto quanto circular, autoafirmatória: todo elemento reforça a ideia dos dizeres *we own the night*, ou seja, são uma afirmação da potência e da extensão das atividades de mapeamento de satélites de reconhecimento (PAGLEN, 2007, p. 123).

Não quero comparar uma agência que dispõe de orçamento bilionário para financiar programas de espionagem que passam décadas classificados como sigilosos a filósofos, nem satélites espiões a livros. Gostaria apenas de trazer estas imagens aqui, num exercício de abstração do contexto que as informa, para chamar atenção às maneiras ver e dizer o mundo que elas tão bem ilustram. Que tipo de olhar está implicado no homem que paralisa a serpente astuta e se serve dos animais para caçada esportiva quando colocado ao lado da *coruja* que afirma ser *proprietária da noite*? Que tipo de imaginação tentacular o polvo que engole o globo afirma?

Esse é um olhar que se pretende total: afirma seu poder porque consegue envolver o planeta inteiro. Diante dessa imagem total do planeta, todavia, ele não sente o fascínio de se estar diante de hieróglifos sem fim, como Luigi Ghirri, mas a certeza de produzir, a partir da imagem clara do todo, imagens confiáveis de suas frações. Quem já viu o tipo de *fotografia* que esses dispositivos produzem, todavia, sabe dos seus limites. Claro, são imagens instrumentais sofisticadas – *de ponta* - e legíveis, mas legíveis até que ponto? Sem dúvida, legíveis até o ponto de cumprirem seus fins, mas a pergunta que fica é *que tipo de histórias essas paisagens despovoadas contam*?

Figura 5 – Padrões de leitura de paisagens de satélites de reconhecimento



Fonte: NASA/JPL – Jet Propulsion Laboratory[50]

[50] Disponível em https://airsar.jpl.nasa.gov/documents/genairsar/radar.html

Concluo o presente trabalho sugerindo uma outra imaginação, um outro pensamento tentacular: aquele que chega a Donna Haraway diante da impossibilidade de contar histórias-apenas-humanas, aquele que vem da *Pimoa Cthulhu*, uma aranha que vive nas florestas de Sonoma e Mendecino (2016). Como questões de nomeação não são questões menores, Haraway promove uma pequena troca de letras de modo a distinguir esse pensamento daquele que uma linhagem lovecraftiana, delirante e patriarcal, poderia implicar. *Cthulhu* vira *chthulu*, inscrito numa linhagem muito mais antiga, subterrânea, e múltipla: os seres ctônicos são a árvore genealógica do *Chthuluceno*. As figuras tentaculares inspiram Haraway a pensar em termos de *compostagem* ao invés de *pós-humanismo*:

> O humano como húmus tem potencial, se pudéssemos cortar em pedaços o humano como Homo, o projeto detumescente de um *selfmade CEO* de um planeta destruído. Imagine não uma conferência sobre o Futuro das Humanidades na Universidade da Reestruturação Capitalista, mas sobre o Poder das Humusidades para uma Balbúrdia[51] Mustiespécies Habitável! (2016, p. 32)

Parte do esforço da presente pesquisa consistiu numa tentativa de profanação da *máquina antropológica*: tirá-la de uma metanarrativa teológico-política que se pretende autossuficiente, total e trans-histórica, e utilizá-la como ferramenta útil para se pensar a política estilhaçada e confusa dos terranos no presente – um quadro de "histórias e práticas multiespecíficas de vir-a-ser-com, nesses tempos que estão em jogo, precários, em que o mundo não se acabou e o céu ainda não caiu - ainda" (HARAWAY, 2016, p. 55).

O presente, ainda seguindo Haraway, é um *tempo da urgência* – e não de *emergências*. A urgência pede por histórias. Contar histórias é retraçar redes complexas num modelo de habitabilidade que é simpoiético, e não autopoiético: "Se é verdade que nem a biologia nem a filosofia suportam a noção de organismos independentes em ambientes, isto é, unidades que interagem mais contextos/regras, então a simpoiésis é o nome do jogo" (HARAWAY, 2016, p. 33). *Emergência* é um termo por demais carregado da mitologia do apocalipse para ser uma categoria interessante de se *pensar com*, se quisermos cultivar algum tipo de capacidade ou *habilidade de responder* - *response-*

[51] O termo em inglês é *muddle*. Cremos que a escolha da tradução por *balbúrdia* dispensa explicação.

ability - e não uma *responsabilidade* como forma de prescrição de um código moral (2016, p. 2).

Referindo-se ao trabalho etnográfico de Tsing com os cogumelos *matsutake*, Haraway fala numa recusa: a recusa de virar o rosto e olhar na outra direção, ou de reduzir a urgência que vivemos a um sistema abstrato de causação destrutiva, como *Ato da Espécie Humana* ou *Capitalismo indiferenciado*, uma recusa vinda de alguém que já argumenta claramente que a "precariedade (a falha das promessas do Progresso Moderno) caracteriza as vidas e as mortes de todos as criaturas– *critters* – terranas nesses tempos" (2016, p. 37) e que não é preciso ir muito longe para viver entre as ruínas (TSING, 2019, p. 18). Cultivar a *response-ability* é um modo de escapar tanto do desejo de salvação ou de algum tipo de política otimista, quanto do quietismo cínico frente à profundidade do problema (2016, p. 38).

"Muito da história da terra contou-se à serviço da fantasia das primeiras palavras bonitas e das armas, das primeiras palavras bonitas como armas e vice-versa. Ferramenta, arma, palavra: essa é a palavra tornada carne na imagem do deus-céu, esse é o *Anthropos*" (HARAWAY, 2016, p. 39). Nas paisagens do tempo da mutação ecológica, pensar a reintegração do que ficou à margem como *natureza*, como *não-humano* ou *inumano*, à nossa apreensão da *história* e da *liberdade* tradicionalmente emancipadas do mundo, seguindo Christophe Bonneuil e Jean-Baptiste Fressoz, parece-me um gesto importante (2016, p. 33). Lembrando justamente que *há muitos mundos no Mundo*, Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro falam daqueles "povos menores, que resistem em um mundo empobrecido, que nem sequer é mais o seu" (2014, p. 156), daqueles que viram seu mundo acabar para que a *liberdade* do *Homem* moderno nascesse.

Aqui, finalizo com uma parte recente de uma dessas histórias, que é uma história de caminhadas pela terra, às margens do rio Machado. Quem a conta é a antropóloga Júlia Otero dos Santos (2019), que documenta a importância do *estar livre para andar* entre os Karo-Arara. Caminhar pela T/terra[52] entre *maloca*, *seringal* e *aldeia*, é o modo pelo qual a reunião das histórias familiares e do próprio povo Karo-Arara é possível, porque é nesse movimento que lugares particulares são construídos e constituem grupos de parentes, e também se instituem socialidades coletivas mais amplas.

[52] Conforme aponta a autora, o termo T/terra lida com a multiplicidade de sentidos da terra entre os coletivos indígenas e o Estado (2019, p. 165).

Em uma *live* durante a quarentena da pandemia da Covid-19[53], a antropóloga relatou o luto que se abateu entre os Karo-Arara (que já sofriam pela própria limitação do andar) pela morte de seu xamã mais poderoso, Cícero Xía Mot. O pajé, nos conta Otero, era o único dentre eles que dominava uma tecnologia fotográfica muito particular: munido de uma pequena cabaça, ele conseguia produzir uma cópia da imagem da fotografada ou do fotografado, que passava, então, a ter um duplo de sua alma vivendo no céu. Uma coruja que se quer proprietária da noite pode até sobrevoar o globo e delinear, do alto, um mundo de paisagens hachuradas, mas não registrará esse segundo álbum vivo da família e dos amigos dos Karo-Arara, nem os mundos que habitam essas paisagens.

Há, de fato, *muitos mundos no Mundo* – e em cada um deles, suas paradas e ruínas. E, no entanto, continua-se a andar, segue-se, porque essa é a verdadeira vocação da *casa*, da *cabana*: *não é lugar de ficar, mas de ter de onde se ir*[54].

[53] Agradeço à professora por ter compartilhado o roteiro de sua apresentação.
[54] *A cabana*, de Max Martins: "É preciso dizer-lhe que tua casa é segura / Que há força interior nas vigas do telhado / E que atravessarás o pântano penetrante e etéreo / E que tens uma esteira / E que tua casa não é lugar de ficar / Mas de ter de onde se ir" (2016, p. 59).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. **Bartleby o della contingenza**. In: Bartleby: la formula della creazione. Macerata: Quodlibet, 1998

_____. **Bellezza che cade**. In: 8 Sculptures. Cy Twombly. Roma: American Academy, 1998

_____. **Biosicurezza**. Una voce di Giorgio Agamben, Quodlibet, 2020a. Disponível em: https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-biosicurezza

_____. **Chiariamenti**. Una voce di Giorgio Agamben, Quodlibet, 2020b. Disponível em: https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-chiarimenti.

_____. **Contagio**. Una voce di Giorgio Agamben, Quodlibet, 2020c. Disponível em: https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-contagio

_____. **Distanziamento sociale**. Una voce di Giorgio Agamben, Quodlibet, 2020d. Disponível em: https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-distanziamento-sociale

_____. **Estado de excepção**. Tradução Miguel Freitas da Costa. Lisboa: Edições 70, 2015

_____. **Fase 2**. Una voce di Giorgio Agamben, Quodlibet, 2020e. Disponível em: https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-fase-2

_____. **Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita**. In: In: Homo Sacer. Edizione Integrale (1995-2015). Macerata: Edizioni Quodlibet, 2018a.

_____. **Idea della prosa**. Milão: Feltrinelli, 1985

_____. **Infanzia e storia**. Turim: Einaudi, 2001

_____. **La medicina come religione**. Una voce di Giorgio Agamben, Quodlibet, 2020f. Disponível em: https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-la-medicina-come-religione

_____. **L'amico**. Roma: Nottetempo, 2007

_____. **L'aperto: l'uomo e l'animale**. Torino: Bollati Boringhieri editore, 2002.

_____. **L'invenzione di un'epidemia**. Una voce di Giorgio Agamben, Quodlibet, 2020g.

_____. **L'uso dei corpi**. In: Homo Sacer. Edizione Integrale (1995-2015). Macerata: Edizioni Quodlibet, 2018b

_____. **Meios sem fim: notas sobre política**. Tradução Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013

_____. **Mezzi senza fine**. Turim: Bollati Boringhieri, 1996.

_____. **O aberto**. Tradução Paulo Mendes. 2ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

_____. **O que é um dispositivo & O amigo**. Tradução Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2014.

_____. **Nuove riflessioni**. Una voce di Giorgio Agamben, Quodlibet, 2020h. Disponível em: https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-nuove-riflessioni

_____. **Profanazioni**. Roma: Nottetempo, 2005.

_____. **Riflessioni sulla peste**. Una voce di Giorgio Agamben, Quodlibet, 2020i. Disponível em: https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-riflessioni-sulla-peste

_____. **Stásis**. In: Homo Sacer. Edizione Integrale (1995-2015). Macerata: Edizioni Quodlibet, 2018c.

_____. **Stato d'eccezione**. In: Homo Sacer. Edizione Integrale (1995-2015). Macerata: Edizioni Quodlibet, 2018d.

_____. **Sul vero e sul falso**. Una voce di Giorgio Agamben, Quodlibet, 2020j. Disponível em: https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-sul-vero-e-sul-falso

_____. **Una domanda**. Una voce di Giorgio Agamben, Quodlibet, 2020l. Disponível em: https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-una-domanda

ANEJA, Anu. **The Medusa's slip: Hélène Cixous and the underpinnings of *écriture féminine***. In: Literature Interpretation Theory, 4:1, 17-27, 1992

ANGOT, Christine. **Incest**. Tradução do francês Tess Lewis. Nova York: Archipelago Books, 2017

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. Tradução Mário da Gama Kury. 3ª edição. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, c1985, 1999

_____. **Sobre a alma**. Tradução de Ana Maria Lóio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

AZEVEDO, Beatriz. **Antropofagia – palimpsesto selvagem**. Dissertação de mestrado, 2012. Disponível em https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8151/tde-04082016-165033/publico/2012_AnaBeatrizSampaioSoaresAzevedo_VOrig.pdf

BANTING, Pamela. **The body as pictogram: rethinking Hélène Cixou's écriture féminine**. In: Textual Practice, 6: 2, 225-246, 1992

BARATAY, Éric. **Des bêtes et des dieux**. Paris: Les Éditions du Cerf, 2015.

BATAILLE, Georges. **Teoria da religião**. Tradução Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

BENJAMIN, Walter. **Para a crítica da violência**. Tradução Ernani Chaves. In: Escritos sobre mito e linguagem. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013

BERNHARDT-HOUSE, Phillip A. **The werewolf as queer, the queer as werewolf, and queer werewolves**. In: Queering the non/human. Burlington: Ashgate, 2008.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002

BIRD-DAVID, Nurit. **"Animism" revisited: personhood, environment, and relational epistemology**. In: Current Anthropology, vol. 40, suplemento, 1999.

BODDICE, Rob. **The end of anthropocentrism**. In: Anthropocentrism: humans, animals, environments. Leiden: Brill, 2011

BONNEUIL, Christophe; FRESSOZ, Jean-Baptiste. **L'Événement Anthropocène: la Terre, l'histoire et nous**. Paris: Éditions du Seuil, 2013

BOYD, Matthieu. **The ancient's savage obscurity: the etymology of *Bisclavret***. In: Notes and Queries 60.2, 199-202, Oxford University Press, 2013

BRAUN, Bruce. **Biopolitics and the molecularization of life**. Cultural Geographies, 14, 6-28, 2007. Disponível em: https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/1474474007072817

BUBANDT, Nils; MATTHEWS, Andrew S.; TSING, Anna. **Patchy Anthropocene: landscape structure, multispecies history, and the retooling of anthropology**. In: Volume 60, Suplemento 20, da revista Current Anthropology da Universidade de Chicago. Agosto de 2019. Acessível em https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/703391?ai=sj&mi=87tc&af=R

BURGESS, Glyn S. **The lais of Marie de France**. Athens: University of Georgia Press, 1987

BUTCHVAROV, Panayot. **Anthropocentrism in Philosophy**. Berlim: De Gruyter, 2015

CAMPBELL, Timothy C. **Improper life**: technology and biopolitics from Heidegger to Agamben. Menneapolis: University of Minnesota Press, 2011.

CASSIDY, Rebecca. **Lives with others: climate change and human-animal relations**. In: Annual Review of Anthropology, 41:21-36, 2012

CASTREE, Noel. **Neoliberalising nature: processes, effects, and evaluations**. Environment and Planning A, vol. 40, p. 153-175, 2008a.

_____. **Neoliberalising nature: the logics of deregulation and reregulation**. Environment and Planning A, vol. 40, 131-152, 2008b.

_____. **Neoliberalism and the biophysical environment 1: what 'neoliberalism' is, and what difference nature makes to it**. Geography Compass, 4/12, 1725-1733, 2010a.

_____. **Neoliberalism and the biophysical environment 2: theorising the neoliberalisation of nature**. Geography Compass, 4/12, 1734-1746, 2010b.

_____. **Neoliberalism and the biophysical environment 3: putting theory into practice**. Geography Compass, 5/1, 35-49, 2011.

CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência**. Tradução Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013

CHAKRABARTY, Dipesh. **The climate of History**: four theses. Critical Inquiry 35 (2), 197-222, 2009.

CIXOUS, Hélène. **L'amour du loup et autres remords**. Paris: Éditions Galilée, 2003a.

_____. **Les rêveries de la femme sauvage**. Paris: Éditions Galilée, 2000.

_____. **Rêve je te dis**. Paris: Éditions Galilée, 2003b.

_____. **The laugh of the Medusa**. Traduzido para o inglês por Keith Cohen e Paula Cohen. In: Signs, vol 1, n. 4, Universidade de Chicago, 1976

CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência**. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

CONNOLLY, William E. **The complexities of sovereignty**. In: Giorgio Agamben: sovereignty & life. Stanford: Stanford University Press, 2007.

CONSIGLIO NAZIONALE DELLE RICERCHE. **Analisi numerica dei dati relativi alla diffusione del Covid-19 in Italia e nel mondo**. 2020a. Disponível em: https://www.cnr.it/it/nota-stampa/n-9281/analisi-numerica-dei-dati-relativi-alla-diffusione-del-covid-19-in-italia-e-nel-mondo

_____. **Coronavirus. Rischio basso, capire condizioni vittime**. 2020b. Disponível em: https://www.cnr.it/it/nota-stampa/n-9233/coronavirus-rischio-basso-capire-condizioni-vittime

_____. **Evoluzione del Coronavirus: nota di aggiornamento dall'Istituto di genetica molecolare del Cnr**. 2020c. Disponível em: https://www.cnr.it/it/nota-stampa/n-9259/evoluzione-del-coronavirus-nota-di-aggiornamento-dall-istituto-di-genetica-molecolare-del-cnr

CÓRDOBA, Ernesto Aréchiga. **De la exuberancia al agotamiento. Xochimilco y el agua, 1882-2004**. In: A la orilla del agua: historia de Xochimilco en el siglo XX. México: Instituto Mora, 2004

CORTÁZAR, Julio. Axolotl. In: **Final de juego**. Buenos Aires: Alfaguara, 2016.

CRAGNOLINI, Mônica. **Extraños animales: filosofía y animalidad en el pensar contemporâneo**. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2016

CRANE, Susan. **Animal encounters: contacts and concepts in Medieval Britain**. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 2013

CRATE, Susan A. **Climate and culture: anthropology in the era of contemporary climate change**. In: Annual Review of Anthropology, 40: 175-94, 2011

DANOWSKI, Deborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins**. Florianópolis: Cultura e Barbárie; Instituto Socioambiental, 2014

DERRIDA, Jacques. **Autoimmunity: real and symbolic suicides**. Entrevista concedida a Giovanna Borradori. In: Philosophy in a time of terror: dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida. Chicago: University of Chicago Press, 2003

_____. **H.C. pour la vie, c'est à dire...**. Paris: Éditions Galilée, 2000.

_____. **"Il faut bien manger" ou le calcul du sujet**. In: Points de suspension. Paris: Galilée, 1992

_____. **La bête et le souverain. Volume 1 (2001-2002)**. Paris: Éditions Galilée, 2008.

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

_____. **O animal que logo sou (a seguir)**. Tradução Fábio Landa. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Élisabeth. **For what tomorrow**. Tradução para o inglês de Jeff Fort. Stanford: Stanford University Press, 2004

DESCOLA, Philippe. **Biolatry: a surrender of understanding**. In: Anthropological Forum, vol. 26, n. 3, 2016.

_____. **Constructing natures: symbolic ecology and social practice**. In: Nature and society: anthropological perspectives. Nova York, Routledge, 1996

_____. **Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia**. In: Mana 4 (I): 23-45, 1998

_____. **Par-delà nature et culture**. Paris: Gallimard, 2005.

DRISCOLL, Kári; Hoffmann, Eva. **What is zoopoetics?** In: What is Zoopoetics? Texts, Bodies, Entanglement (Palgrave Studies in Animals and Literature). Londres: Palgrave Macmillan, 2018

DURANTAYE, Leland de la. **Giorgio Agamben: A critical introduction**. California: Stanford University Press, 2009.

FALK, Francesca. **Hobbes' Leviathan und die aus dem Blick gefallenen Schnabelmasken**. In: Leviathan. Berliner Zeitschrift für Sozialwissenschaft, pp. 247-266, 2011.

FAUSTO, Juliana. **A cosmopolítica dos animais**. Tese de doutorado, 2017. Disponível em https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/32505/32505.PDF.

FICEK, Rosa E. **Cattle, Capital, Colonization**: tracking creatures of the Anthropocene in and out of human projects. Current Anthropology, vol 60, s 20, 2019.

FLEISNER, Paula. **Hominización y animalización**. Una genealogia de la diferenciación entre hombre y animal en el pensamento agambeniano. In: Contrastes. Revista Internacional de Filosofía, vol. XV, pp. 337-352. Málaga: Universidade de Málaga, 2010. Disponível em: https://www.uma.es/contrastes/pdfs/015/ContrastesXV-18.pdf

_____. **Vida criatural y comunidad de la nada**: la política de indistinción entre hombres y animales en la filosofía de Giorgio Agamben. In: Revista Latinoamericana de Estudios Criticos Animales. Ano I, vol. 2, 2014. Disponível em: http://revistaleca.org/journal/index.php/RLECA/article/view/14/12

FONTENAY, Élisabeth de. **San offenser le genre humain**. Paris: Albin Michel,2008.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. 2ª ed. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

_____. **História da sexualidade (vol. 1)**: a vontade de saber. 6ª ed. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017.

_____. **Nascimento da biopolítica**. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

FRATESCHI, Yara. **Agamben sendo Agamben**. Blog da Boitempo, 2020. Disponível em: https://blogdaboitempo.com.br/2020/05/12/agamben-sendo-agamben-o-filosofo-e-a-invencao-da-pandemia/

GHIRRI, Luigi. **Introdução a *Kodachrome***. Tradução Maurício Santana Dias. In: ZUM n. 3, São Paulo, outubro de 2012

GIACOIA JR., Oswaldo. **Agamben: por uma ética da vergonha e do resto**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

GOICOCHEA, Diego Paredes. **La inoperatividad de la máquina antropológica**. In: Res Publica: Revista de Filosofía Política, 28. 2012. Disponível em:

GOULET, Sarah-Anaïs Crevier. **Rêve en corps: autour des différences sexuelles chez Hélène Cixous**. In: rêver croire penser: autor d'Hélène Cixous. Paris: Éditions CampagnePremière, 2010.

HARAWAY, Donna J. **Simians, Cyborgs, and Women: the reinvention of Nature**. Londres: Free Association Books, 1991.

_____. **Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene**. Durham: Duke University Press, 2016.

_____. **When species meet**. Minneapolis: Minnesota University Press, 2008.

HARTLEY, Daniel. **Anthropocene, Capitalocene, and the Problem of culture**. In: Anthropocene or Capitalocene?. Oakland: PM Press, 2016

HELDER, Herberto. **A colher na boca**. In: Poemas Completos. Porto: Porto Editora, 2014

HILFRICH, Carola. **"The self is a people": autoethnographic poetics in Hélène Cixous' Fictions**. In: New Literary History, vol 37, n. 1, Hélène Cixous: When the Word is a Stage, pp. 217-235, 2006

INGOLD, Tim. **A naturalist abroad the museum of ontology**. In: Anthropological Forum, vol. 26, n. 3, 2016.

JESI, Furio. **La festa: antropologia etnologia folklore**. Turim: Rosenberg & Sellier, 1977

KAFKA, Franz. **Um médico rural**. Tradução Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

KOHN, Eduardo. **How forests think: towards an anthropology beyond the human**. Berkeley: University of California Press, 2013

KOJÈVE, Alexandre. **Introduction à la lecture de Hegel**. Paris: Gallimard, 1968

LANGDON, Alison. **"Dites le mei, si ferez bien": fallen language and animal communication in *Bisclavret***. In: Animal languages in the Middle Ages. Londres: Palgrave Macmillan, 2018.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Les structures élémentaires de la parenté**. 2ª edição. Berlin: Mouton de Gruyter, 2002

LATOUR, Bruno. **Face à Gaïa: huit conférences sur le nouveau régime climatique**. Paris: Éditions La Découverte, 2015.

_____. **La crise sanitaire incite à se préparer à la mutation climatique**. Artigo publicado em 25 de março de 2020, disponível em https://www.lemonde.fr/idees/article/2020/03/25/la-crise-sanitaire-incite-a-se-preparer-a-la-mutation-climatique_6034312_3232.html

_____. **Où atterir?** Comment s'orienter en politique. Paris: Éditions La Découverte, 2017.

LEMKE, Thomas. **Biopolítica: críticas, debates, perspectivas**. Tradução Eduardo Altheman Camargo Santos. São Paulo: Politeia, 2018.

LES LAIS DE MARIE DE FRANCE. Compilados por Jean Rychner. Paris: Librairie Honoré Champion, 1983

LLORED, Patric. **Jacques Derrida: politique et éthique de l'animalité**. Mons: Les Editions Sils Maria, 2012

_____. **O outro feminismo (a inventar) de Derrida: as implicações éticas e políticas do carnofalogocentrismo**. Tradução Marianna Poyares e Luíza Novaes Telles Ribeiro. In: Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência, Rio de Janeiro, v. 9 n. 2, p. 61-76, 2016

LÓPEZ, María Eugenia Terrones. **Xochimilco sin arquétipo. Historia de una integración urbana acelerada en el siglo XX**. In: Scripta Nova: Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales, Universitat de Barcelona. Vol. X, n. 218 (37), 2006. Disponível em: http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-218-37.htm

MARCHESINI, Roberto. **Alterity and the non-human**. In: Humanimalia, Vol 1, n 2, inverno de 2010

MARTIN, Carl Grey. **Bisclavret and the subject of torture**. In: The Romanic Review Volume 104, números 1-2, Columbia University, 2013

MARTINS, Max. **Para ter onde ir**. Belém: ed. ufpa, 2016

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

MESNARD, Philippe.**The political philosophy of Giorgio Agamben: a critical evaluation**. In: Totalitarian Movements and Political Religions, 5:1, 139-157, 2004.

MICHAUD, Ginette. **Derrida & Cixous: between and beyond, or "what to the letter has happened"**. In: New Literary History, vol 37, n. 1, Hélène Cixous: When the Word is a Stage, pp-85-106, 2006

MOI, Toril. **Sexual/Textual politics**. 2ª edição. Londres: Routledge, 2002.

MOORE, Jason W. **Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the crisis of capitalism**. In: Anthropocene or Capitalocene?. Oakland: PM Press, 2016

NANCY, Jean-Luc. **L'impératif catégorique**. Paris: Flammarion, 1983.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. **Animalização, despolitização e biopolítica sob a influência dos argumentos de Giorgio Agamben**. In: Cadernos de Ética e Filosofia Política (USP), 2013. Disponível em: http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/74733

_____. **Do conceito de inoperosidade no recente vulto de Giorgio Agamben**. In: Cadernos de Ética e Filosofia Política (USP), 2010. Disponível em: http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/55708

NAVARRO, Alexandra. **Identidades y especismo antropocêntrico. Notas para su articulación**. In: La cuestión animal(ista). Bogotá: Ediciones desde abajo, 2016

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIMMO, Richie. **The making of the human: anthropocentrism in modern social thought**. In: Anthropocentrism: humans, animals, environments. Leiden: Brill, 2011

OLDSTONE, Michael B. **Viruses, plagues, and history**. Nova York: Oxford University Press, 2010.

OTERO, Julia. **Andar sobre a Terra: constituição de grupos, lugares e espaços-tempo entre os Karo-Arara**. In: Ilha, v. 21, n. 1, p. 139-169, junho de 2019

PAGLEN, Trevor. **I could tell you but then you would have to be destroyed by me: emblems from the Pentagon's black world**. Nova York: Melville House, 2007

PARDINI, Patrick. **Amazônia indígena: a floresta como sujeito**. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 15 (1), 2020

PERNIOLA, Mario. **Animais quase sábios, animais quase loucos**. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2016

PIGNARRE, Philippe; STENGERS, Isabelle. **La sorcellerie capitaliste**: pratiques de désenvoûtement. Paris: Éditions La Découverte, 2005.

PRICE-SMITH, Andrew. **Contagion and chaos: disease, ecology, and national security in the era o globalization**. Cambridge: MIT Press, 2009.

_____. **The health of nations: infectious disease, environmental change, and their effects on national security and development**. Cambridge: MIT Press, 2002.

PRÓSPERI, Germán Osvalo. **La máquina elíptica de Giorgio Agamben**. In: Profanações. Ano 2, n. 2, p. 62-83, jul/dez. 2015. https://doi.org/10.24302/prof.v2i2.945

RABINOW, Paul; ROSE, Nikolas. **Biopower today**. In: BioSocieties, 1, 195-217, London School of Economics and Political Science, 2006. Disponível em http://anthropos-lab.net/wp/publications/2007/01/rabinow-rose.pdf

RANCIÈRE, Jacques. **A partilha do sensível**. 2ª edição. Tradução de Mônica Costa Neto. São Paulo: EXO experimental org.; Editora 34, 2009.

RICH, Adrienne. **Uma paciência selvagem**. Tradução Maria Irene Ramalho e Monica Varese Andrade. Lisboa: Edições Cotovia, 2008

SEGARRA, Marta. **Hélène Cixous' other animal: the half sunken dog**. In: *New Literary History*. Vol. 37, No. 1, Hélène Cixous: When the Word Is a Stage (Winter, 2006), pp. 119-134. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/20057931?read-now=1&seq=1#metadata_info_tab_contents.

SELLERS, Susan. **Writing woman: Hélène Cixous' political 'sexts'**. In: Women's Studies Int. Forum. Vol 9, n. 4, pp. 443-447, 1986.

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

STEVENS, Christa. **De la scène poético-politique de "l'internité": les essais sur l'écriture d'Hélène Cixous**. In: The European Legacy: toward new paradigms, 14:1, 31-42, 2009

STRØMMEN, Hannah M. **Biblical animality after Derrida**. Atlanta: SBL Press, 2018

SÜSSEKIND, Felipe. **Sobre a vida multiespécie**. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil, n. 69, p. 159-178, 2018.

TAYLAN, Ferhat. **Mesopolitics**: Foucault, environmental governmentality and the history of the Anthropocene. In:Foucault and the modern international. Nova York: Palgrave Macmillan, 2017.

THOMAS, Keith. **O homem e o mundo natural**. Tradução João Roberto Martins Filho. São Paulo: Companhia das Letras, 1988

TONUTTI, Sabrina. **Anthropocentrism and the definition of 'culture' as a marker of the human/animal divide**. In: Anthropocentrism: humans, animals, environments. Leiden: Brill, 2011

TSING, Anna L. **Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno**. Tradução Thiago Mota Cardoso et al. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

VALENTIM, Marco Antônio. **Extramundaneidade e sobrenatureza: ensaios de ontologia infundamental**. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

VIROLOGY: **Coronoviruses**. Nature, 220, 650, 1968. Disponível em: https://www.nature.com/articles/220650b0

WALLACE, Rob. **Big farms make big flu**: dispatches on influenza, agribusiness and the nature of Science. Nova York: Monthly Review Press, 2016.

WANDERER, Emily. **The axolotl in global circuits of knowledge production: producing mulispecies potentiality**. In: Cultural Anthropology, Vol. 33, 4, pp. 650-679, 2018.

WIGLE, Jill. T**he "Xochimilco model" for managing irregular settlements in conservation land in Mexico City**. In: Cities 27, 337-347, 2010

WU, Fan; YU, Bin; ZHAO, Su, et al. **A new coronavirus associated with human respiratory disease in China**. Nature, 579, 265-269, 2020. Disponível em: https://www.nature.com/articles/s41586-020-2008-3

YUSSOF, Kathryn. **Anthropogenesis: origins and endings in the Anthropocene**. In: Theory, Culture & Society 0(0) 1-26, 2015

_____. **A billion Black Anthropocenes or none**. Menneaopolis: University of Minnesota Press, 2018