



Luana Couto Campos

Margens
entre o Humano e o Animal

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo programa de Pós-Graduação em Direito do Departamento de Direito da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Florian Fabian Hoffmann

Rio de Janeiro
Abril de 2018



Luana Couto Campos

Margens
entre o Humano e o Animal

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção de grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Direito do Departamento de Direito da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Florian Fabian Hoffmann

Orientador

Departamento de Direito – PUC-Rio

Prof.^a Bethânia de Albuquerque Assy

Departamento de Direito – PUC-Rio

Prof. Roberto Vilchez Yamato

Instituto de Relações Internacionais – PUC-Rio

Prof. Rafael Haddock-Lobo

UFRJ

Prof. Augusto César Pinheiro da Silva

Vice-Decano Setorial de Pós-Graduação do
Centro de Ciências Sociais

Rio de Janeiro, 09 de abril de 2018.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

Luana Couto Campos

Graduou-se em Ciências Jurídicas e Sociais no ano de 2015 pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

Ficha Catalográfica

Campos, Luana Couto

Margens : entre o Humano e o Animal / Luana Couto Campos ; orientador: Florian Fabian Hoffmann. – 2018.
130 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Direito, 2018.

Inclui bibliografia

1. Direito – Teses. 2. Animal. 3. Humano. 4. Máquina. 5. Diferença. 6. Subjetividade. I. Hoffmann, Florian Fabian. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Direito. III. Título.

CDD: 340

Agradecimentos

Esse trabalho é profundamente atravessado pelo *outro* que *sou*...

Agradeço, assim, a *cada* encontro dessa vida pelos desafios e possibilidade de transformação. Aqui reverberam os tantos mundos que já me colocaram em movimento; mundos que me permitiram pensar, expandir minhas margens e ganhar novos contornos.

Um agradecimento especial e profundo à minha mãe e ao meu pai, à minha irmã preciosa e ao meu grande amor pelo apoio incondicional nesses últimos dois anos. Também ao Florian e à Bethânia pela troca, orientação e, principalmente, por toda confiança.

Agradeço aos demais professores do mestrado por cada reflexão proposta. Aos funcionários do Departamento de Direito da PUC-Rio, especialmente à Carmen e ao Anderson por toda a ajuda e paciência.

Um agradecimento também especial e profundo a cada amigo(a) pela escuta, pelas conversas, pelos sorrisos e pelos abraços completamente essenciais!

Agradeço à CAPES e à PUC-Rio pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

Resumo

Campos, Luana Couto; Hoffmann, Florian Fabian. **Margens: entre o Humano e o Animal**. Rio de Janeiro, 2018. 130p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Direito. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Essa pesquisa aborda a produção dos espaços do Humano e do Animal. O objetivo é percebê-los como zonas de regulação e distribuição de corpos, operadas, especialmente, a partir da noção de *sujeito*. No primeiro capítulo, busca-se pela desnaturalização desses espaços desde uma reflexão acerca de suas referências mais incorpóreas. Questiona-se os discursos que operam por meio da oposição entre ambos, recorrendo-se, para isso, a uma dimensão biológica fechada em si mesma, à qual se comunica uma subjetividade consciente. O segundo capítulo fará uma retomada dessas questões, ampliando-as através de uma abordagem sobre o corpóreo; uma vez delineado por diferentes modos de afecção (corpóreos e incorpóreos), reputa-se o corpo a um terreno de inconstância e transitoriedade. Nesse ponto, os debates da ética animal e do direito dos animais são confrontados, porquanto perpetuam subjetividades que remontam à identidade biológica do Humano. Por fim, o terceiro capítulo apresenta um deslocamento à oposição Humano-Animal a partir da noção de máquina, de uma subjetividade maquinica atravessada, tanto pela constituição de esferas homogeneizadas entre si – o Humano e o Animal, quanto pela sua desestabilização, o que é possibilitado pela hibridização solicitada em meio a fluxos de diferença. É quando se dá a passagem de uma análise de cunho mais epistemológico, para outro com uma feição mais política. Toda essa reflexão é conduzida pelo referencial filosófico de Jacques Derrida, sobretudo em razão da filosofia da diferença que seu pensamento anuncia. Em Derrida, a diferença é notada como um movimento e não um atributo em si.

Palavras-chave

Animal; Humano; Máquina; Diferença; Subjetividade.

Abstract

Campos, Luana Couto; Hoffmann, Florian Fabian (Advisor). **Margins: between the Human and the Animal**. Rio de Janeiro, 2018. 130p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Direito. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This work approaches the production of the Human and the Animal spaces. The goal is to understand those as zones of regulation and distribution of bodies, operated, especially, by the notion of *subject*. The first chapter presents the necessity of denaturalization of these spaces, starting with a reflection about some incorporeal references. The discourses that operate through the opposition between the Human and the Animal are questioned, as they call to a closed biological dimension in itself, to which a conscious subjectivity communicates. The second chapter will retake these questions, broadening them through an approach on the corporeal; once delineated by different modes of affection (corporeal and incorporeal kinds), the body is considered to be a land of inconstancy and transience. At this point, the debates of animal ethics and animal rights are confronted because they perpetuate subjectivities that go back to a biological Human identity. Finally, the third chapter presents a shift to the Human-Animal opposition from the notion of machine, of a machinic subjectivity crossed, both by the constitution of homogenized spheres between each other - Human and Animal, as well as their destabilization, which is made possible by the hybridization requested in the flows of difference. It is when the epistemological analysis acquire a political aesthetics. All this reflection is led by the philosophical reference of Jacques Derrida, mainly because of the philosophy of difference that his thought announces. In Derrida, difference is perceived as a movement, not an attribute in itself.

Keywords

Animal; Human; Machine; Difference; Subjectivity.

Sumário

| | |
|---|-----|
| 1. Introdução | 8 |
| 2. Destrinchando a oposição Humano-Animal | 14 |
| 2.1. Uma História (Humana) sobre Animais | 14 |
| 2.2. Nem significante nem significado | 23 |
| 2.3. Performatividade da espécie | 29 |
| 2.4. Modos de existência plausíveis | 40 |
| 3. Outras lentes | 48 |
| 3.1. Enfrentando dualismos | 48 |
| 3.2. O corpo biológico | 60 |
| 3.3. O animal-self: observando a fronteira | 68 |
| 3.4. Logo sou animal? | 83 |
| 4. No caminho da representação | 87 |
| 4.1. O monstro, o acontecimento – a máquina | 87 |
| 4.2. A hipérbole | 97 |
| 4.3. A vida em gerência | 108 |
| 5. Considerações finais | 118 |
| 6. Referências bibliográficas | 125 |

1

Introdução

(1) O que me move

Um profundo desconhecimento me movimenta. Nas linhas que seguem há, antes, dúvida solapando qualquer ímpeto de certeza; é que nesse jogo discursivo em que me implico, a *alteridade* aparece como um misto de segredo e mistério que põe em questão absolutamente qualquer *presença*...

No caso específico dessa reflexão, sou provocada por uma inquietação, cuja genealogia, se podemos assim dizer, aponta para estímulos múltiplos; apesar disso, penso sobre a visceralidade de uma cena bem específica, a qual recorda, inclusive, Jacques Derrida no encontro com a “sua gata”¹. Comigo aconteceu logo após a sua chegada, no momento em que só havia ela e eu, quando, então, olhei fundo naqueles olhos esverdeados. Vi *uma* gata, assujeitei-a ao nome de “Bela Flor”; senti um afeto profundo, confuso, *intraduzível* – eu me perdi na *tradução* daquele encontro – pouco (ou nada) eu podia decifrar. Ali brotou um desconforto sobre o outro indecifrável: afinal, *quem* é essa alteridade que deixa de ser um objeto do meu olhar e parece participar desse encontro com uma visão que lhe é própria? No instante desse questionamento, imediatamente posso sentir que aquele outro me escapa. Já o incômodo, esse sim, propaga, pois imprimida na procura pela afirmação desse “quem” do outro está, sobretudo, o seu desaparecimento (DERRIDA, 1991a).

Não obstante, convinha uma busca, era *necessário* dar sombra àquela angústia do não acesso. Era *necessário ter acesso* para, então, *responder* à interpelação daquele olhar. Essa é uma procura que, propriamente, ganhou forma durante a graduação em Direito, momento em que fui iniciada nas discussões sobre ética animal e direito dos animais, sempre buscando problematizar a

1 “É verdade que eu o identifico como um gato ou uma gata. Porém, antes mesmo dessa identificação, ele vem a mim como este vivente insubstituível que entra um dia no meu espaço, nesse lugar onde ele pôde me encontrar, me ver, e até me ver nu. Nada poderá tirar de mim, nunca, a certeza de que se trata de uma existência rebelde a todo conceito. E de uma existência mortal, pois desde que ele tem um nome, seu nome já sobrevive a ele. Ele indica seu desaparecimento possível”. (DERRIDA, 2002, p. 26).

“desconsideração jurídica e moral da sua subjetividade”, uma vez atenta para as novas circunstâncias científicas, que reconheciam a senciência de todos os vertebrados e alguns cefalópodes².

A desconformidade dos ideais de justiça das sociedades ocidentais, e o seu interesse pela vida, liberdade e integridade, com a realidade das relações de exploração estabelecidas entre humanos e animais, e institucionalmente legitimadas, suscitava em mim a busca pela possibilidade de mais uma *inclusão*; inclusão, que naquele momento, veio amparada pela categoria de “sujeito” – sujeito de direitos, sujeito moral, até mesmo sujeito político. Um certo desconforto com esse enquadramento irrompe do contato com a filosofia de Jacques Derrida. Através dele, passei a ser instigada pelo ato de não me consolar à sombra de oposições duais e presenças metafísicas; nesse caso específico, ao abrigo de uma presença Humana e Animal³, dispostas em zonas contrapostas.

Em resistência à noção de *presença*, Derrida inspira o pensamento do *traço*; a presença remete a uma instância de *sentido*, a uma forma de ser *em si mesmo*, a uma existência *autônoma*, já o traço explora a impossibilidade desse *fechamento*, ele implica uma perspectiva em *rede*, onde o outro (diferencial) não cessa de chegar dispendo formações singulares transitórias. Quando o traço se adensa, *presentifica*, a diferença deixa de ser movimento contínuo para se tornar um *atributo identificável*. Eis, então, o desconforto que me movimenta. Vejo que a descrição de tipos humanos e animais perpassa esse fechamento, indica a sua *identificação* com um traço biológico adensado, a desconsideração dos mais variados fluxos corpóreos e incorpóreos que constituem esses corpos. Penso essas denominações como ilustrativas de uma dinâmica diferencial estagnada, e com efeitos políticos importantes de serem considerados. Essa é uma reflexão que me envia também à problematização da categoria de sujeito e do processo mesmo de subjetivação.

No entanto, que fique claro, na escolha das palavras que sucedem encontro

2 Em linhas gerais, a senciência pode ser compreendida como a capacidade de um animal sentir e estar consciente de sensações que lhe toca, tais quais dor e prazer. Para maior aprofundamento: PROCTOR, Helen. Animal Sentience: Where Are We and Where Are We Heading? Revista Animals, 2012, 2, p. 628-639.

3 Ressaltar esses dois termos a partir de letras maiúsculas tem seu lugar como forma de destacá-los enquanto agrupamento e, assim, evidenciar a oposição hierárquica que subjaz esses conceitos.

um labirinto. Percebo a possibilidade de múltiplas possibilidades de entendimento tensionando a minha reflexão, percebo a *disseminação* do seu sentido. Trêmula, mas (querendo-me) sem escapatória, deixo-me a partir de agora transbordar nas observações que coloco e me colocam em movimento...

(2) A pesquisa

Observar de que forma a representação jurídica, política, social e cultural dos animais se constitui como um problema me interessa desde uma perspectiva interpelada pela inacessibilidade constitutiva da alteridade. Ao fundo, movimento um questionamento quanto a possibilidade de se estabelecer uma relação não hegemônica com o outro, propriamente a viabilidade de assegurar uma linguagem que se abstenha de *colonizá-lo*. Percebo que as narrativas constitutivas de um sujeito, nas suas mais diferentes formatações, concebem um tipo de comunicação que motiva essa captura, justamente por delimitar um campo ontológico que responde às categorias de Humano e Animal. Delineio, então, o objetivo desta pesquisa no limiar de uma reflexão à qual não importa a resolução da problemática (ir)representação do outro animal. De outro modo, orbitar esse problema permite-nos pensar a violência das delimitações conceituais no seu aspecto mais político; observo que a linguagem representativa dos sujeitos provoca a confirmação de espaços homogêneos em oposição, esferas ontologicamente identificadas por hierarquias, que ao conformar a absorção das estruturas diferenciais, invisibilizam o *não sujeito*, dispondo esses corpos em zonas de indistinção e indiferença política.

Todavia, a *impossibilidade* de dar sentido às diferenças irreduzíveis que atravessam nossos mundos não prejudica a *necessidade* de olhar os mais diversos *encontros*; observo que dos contatos estabelecidos entre uma pluralidade de outros *identificados* (ou colonizados por identificações) sucede interpelações infinitas, uma delas no viés do sofrimento, e demandas por respostas, também respostas institucionais, de proteção. Permeados por relações de poder, esses *encontros* perpassam representações de cunho jurídico, político, cultural e social, representações atravessadas por dinâmicas assimétricas, cuja reversão avança

através da categoria de sujeito. Apesar da sua potencialidade protetiva, essa configuração subjetiva continua a induzir uma hierarquia do idêntico sobre o diverso, entre aquele que é e não é passível de subjetivação; enquanto o reconhecimento da subjetividade confere a alguns a possibilidade de ser singular, de tornar-se uma singularidade que demanda respeito, a outros resta o espaço do indistinto, do substituível por “outro” do mesmo tipo.

Apesar de destacar uma certa confusão na identificação do que se poderia denominar “*sujeito*”, o que Jacques Derrida chama de uma “mistura desajeitada de estratégias discursivas” (DERRIDA, 1991a, p. 91), é possível trabalhar com um arcabouço subjetivo, narrativas que demandam, por seu intermédio, um certo ponto fixo de presença, como se falar de um sujeito permitisse-nos escapar ao jogo⁴. Diz Derrida que tanto o sujeito político, como o ético, o jurídico e o psicológico estão ordenados em torno de um estar presente, um *self*, uma interpretação da temporalidade dos movimentos de diferenciação (Ibid., p. 109). Seguindo essa perspectiva, parece-me possível observá-lo desde aqui, não a partir de um significado *em si mesmo*, mas como instrumento de organização da coerência interna das estruturas sociais.

Desestabilizar as categorias do Humano e do Animal, lado a lado à subversão de suas fundações subjetivas, importa à medida que entrincheiram representações cujo significado é mantido ao largo da discussão política. Percebo que a movimentação dessas fronteiras depende do cuidado com a inteligibilidade dessas representações, não bastando um simples alargamento epistemológico que esteja apto a permitir a inclusão de mais uma leva de sujeitos. Mudando, portanto, a orientação das premissas, essa pesquisa não busca justificar um pleito que vise o reconhecimento dos animais como sujeitos, mas demonstrar a subjetividade consciente como um espaço de privilégio que atua através do sacrifício animal, por fim, demonstrando, que a oposição Humano-Animal é fundamental para a manutenção da lógica política das sociedades ocidentais (GRANT; JUNGKUNKZ, 2016).

A fundamentação filosófica que me leva a tais questionamentos é oferecida

4 Neste sentido, ele diz: “Poder-se-ia mostrar que todos os nomes do fundamento, do princípio, ou do centro, sempre designaram o invariante de uma **presença** (*eidos, arquê, telas, energieia, ousia* (essência, existência, substância, **sujeito**) *aletheia*, transcendentalidade, **consciência**, Deus, homem, etc.)” (DERRIDA, 1971, p. 231, grifos meus)

especialmente por Jacques Derrida, sem prejuízo de outras lentes, muitas delas citadas no corpo dessa dissertação. Escolhi apresentar o pensamento de Derrida não de forma sistematizada, mas à medida que os problemas iam sendo apresentados; nesse diálogo busquei uma compreensão dos conceitos conforme os problemas eram formulados – um servindo ao melhor entendimento do outro.

Abro o primeiro capítulo colocando os animais em cena; posiciono sua existência *em relação* às interações humanas, o que faço sem negar qualquer singularidade. Trata-se de olhar para o adestramento normativo dessa denominação, já confrontando-a pela via de um movimento de diferenciação infinito. O capítulo inicial vem apresentar a oposição Humano-Animal não como originária de diferenças tão somente biológicas; trabalhei, sobretudo, as referências incorpóreas, tomando-as como intrínsecas à constituição desses corpos, focando, assim, nos atos, gestos e desejos ritualizados que lhes dão forma. Ao apresentar essa dimensão incorpórea propus o corpo natural como um problema, avançando pela categoria dos sujeitos, ali onde uma *consciência* mapeada cientificamente ganha relevância.

O segundo capítulo estende para o corpóreo essa preocupação com a inteligibilidade dos corpos; busquei refletir sobre o movimento diferencial que compõe essas existências de carne e osso, para pensar que cada uma delas não preexiste às relações simbióticas estabelecidas no campo orgânico. Por outro lado, tanto a ética animal quanto o direito dos animais aportam suas abordagens em formas de ser, e corpos, fechados em si; e ao mirar o seu esforço argumentativo, procurei, de um lado apresentar um debate que avança em direção a novos atores, propugnando um descentramento à humanidade, e de outro observar como essas abordagens suscitam novamente o (corpo) Humano, articulando a subjetividade com os atributos da consciência, do “eu”, de uma *essência* que tolera a segmentação entre sujeitos e não sujeitos⁵.

5 “(...) há um lapso que passa despercebido pela maioria dos leitores das suas “bíblis” da chamada Ética Animal: ambos os títulos das obras deveriam ter seus respectivos nomes corrigidos para *Libertação dos Vertebrados* (em vez de *Libertação Animal*, de Peter Singer) e *Razões a Favor dos Direitos dos Mamíferos* (em vez de *The Case for Animal Rights*, de Tom Regan). Essa incorreção, aparentemente um mero descuido taxonômico primário por parte dos dois autores, revela um problema filosófico importante e ainda pouco explorado pelos pesquisadores da área. Há cerca de 1.300.000 espécies de animais descritas pela Zoologia. De todas as espécies conhecidas, apenas 2% são vertebradas. Isso significa que a preocupação pelos animais sencientes deixaria de fora do âmbito de consideração moral uma infinidade de

Embora suscitada desde o início, a guinada política aparece especialmente no último capítulo. Ao confrontar a oposição Humano-Animal com a monstruosidade maquínica, busquei proceder um deslocamento à subjetividade consciente, pensando, a partir disso, em uma politização interminável, em uma (bio)política *por vir*.

forma de vida animal sobre a Terra. As proposições da Ética Animal, incluindo as teses da corrente dos Direitos Animais, dizem respeito, portanto, a uma porcentagem ínfima do reino animal”. (NACONECY, 2007, p. 121)

2

Destrinchando a oposição Humano-Animal

2.1

Uma História (Humana) sobre Animais

Mesmo se eu fechasse os olhos, com meus ouvidos atentos eu poderia escutar o que falam sobre aqueles *tais* animais. Ainda que eu pudesse tocá-los e perceber suas diferenças corporais, ainda assim, eu poderia me convencer de que são todos *iguais*. É que palavras são navalhas, já dizia Belchior. E no movimento dos discursos, aqueles mais completos *outros*, em conjunto, transformam-se no *Animal*, eu, longe disso, *um ser* humano. Agora de olhos abertos, posso vê-los, nomeá-los e, igualmente, convencer-me de que não estou sendo vista nem nomeada por eles. Na passividade do “ser nomeado”, novamente, eu transformo toda aquela pluralidade na (genérica) singular existência Animal (DERRIDA, 2002). Privado das palavras, ele aparece impassível de *resposta*, como se sua biologia apreendesse-o no terreno da *reação*⁶, enquanto para mim subsiste a linguagem e a possibilidade de contar a *sua história*.

Não tenho, porém, a intenção de contar a história dos *animais* (no plural), pois não me vejo apta a alcançar a singularidade de *cada* animal⁷, mais profundamente, ainda, porque questiono, desde aqui, a história da *presença animal*. Singularidade é um conceito que trabalho dentro de uma referência à radical outridade do outro, como afirma Jacques Derrida, “*the radical otherness of the other*” (CAPUTO, DERRIDA, 1999, p. 14); aquilo que “não se reduz nunca, em sua existência mesma, às regras de um cálculo maquínico nem mesmo às leis mais incontestáveis de um determinismo” (DERRIDA, ROUDINESCO,

6 “A teoria cartesiana supõe, para a linguagem animal, um sistema de signos sem resposta: *reações*, mas não *resposta*. Kant, Levinas, Lacan, Heidegger (assim como os cognitivistas) têm a esse respeito uma posição praticamente idêntica à de Descartes. Distinguem a *reação* e a *resposta*.” (DERRIDA, ROUDINESCO, 2004, p. 84)

7 Perceba que sublinho o “cada” ao invés da palavra “animal”. Desejo, com esse pequeno detalhe, deixar de subscrevê-la, apontando, desde já, seus limites representativos. Foco no “cada”, pois observo uma certa permissão à remetimentos infinitos; ali resta convocada tanto a *parte* como o *todo*. Nesse eixo, há um movimento de tensão que quero destacar, propriamente um tensionamento que habita a noção de *singularidade e multiplicidade*.

2004, p. 68)⁸. Permitindo-me contar a história *dos animais*, capturaria essa *alteridade radical*⁹.

Há um desconforto que move essa análise, uma tensão que me lança ao terreno da política, propriamente, ao domínio de uma (bio)política, cujos contornos começam a serem traçados, embora o seu desenvolvimento mais completo venha a ser apresentado apenas no último capítulo dessa dissertação¹⁰. Esse trabalho está atravessado pela problemática da *representação*, onde situo as implicações (bio)políticas de inscrições humanas e animais; para isso, dissocio-as de um sentido *em si mesmo*, o que chamo, também em atenção ao referencial derridiano, de *presença – representar*, quero dizer, tornar *presente*.

Certas limitações circundam uma abordagem que procura pela *história da singularidade animal*¹¹. No terreno da sua representação enquanto gatos, cães, cobras, galinhas, besouros, para citar alguns, subsiste, primeiro, uma dificuldade de comunicação a interpor obstáculos a uma perspectiva mais cuidadosa, isto é, que submeta o discurso a confrontos, distensões, comprometimentos. Não nego o estabelecimento de conexões por outras vias que não a linguagem falada; ocorre que, apesar de eu não anular a sua intencionalidade e a sua biografia, tampouco, porém, pretendo desenvolvê-la. Na admissão da possibilidade de contar a história de *cada animal*, de compreender suas demandas, a alteridade absoluta seria cooptada pela consciência de um *eu* que antecede essa relação.

Talvez aí esteja o problema da historicidade da história, à qual Derrida (2001) faz menção, o que aparece em contraposição ao que chamo de *textualidade da história*, à hipótese de que ela apresenta-se como um texto, uma construção em

8 Em “*Eating Well, or the Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida*” (1991a), a singularidade aparece como não idêntica ao “em si mesmo”; Derrida argumenta que ela é dividida pelo chamado do “outro”, um chamado que precede e desestabiliza aquela identificação.

9 A alteridade, tal como observo, não se reduz a um único corpo biológico; ela escapa, desorienta os territórios corporais naturalizados, remete infinitamente ao outro, ao *traço*, sendo esse um conceito que explorarei mais adiante.

10 Não tenho a intenção de afinar essa análise com uma reflexão *autêntica* sobre a biopolítica; com isso, quero dizer, não pretendo suscitar aproximações ou promover rupturas com nenhum pensamento específico. Noto a potencialidade que as definições possuem de serem interpeladas por distintos universos simbólicos; daí porque observo todo um processo de desenvolvimento dos conceitos, cujo efeito é a disseminação do seu sentido inicial em razão de novos apontamentos.

11 Sobre isso me deterei no segundo capítulo dessa dissertação quando abordar algumas narrativas sobre a ética animal e sobre o direito dos animais. No entanto, deixo o questionamento: dentro do que propus como *singularidade*, parece possível a sua associação com o universo da representação de animais enquanto tais?

referência infinita a um *outro acontecimento*; de um lado, uma história que se enreda a partir dos mais diversos fluxos de afecção, de outro, uma outra que é contada, temporalizada e que captura modos de existência. Facilita a compreensão daquela *referencialidade* quando pensamos na figura de um dicionário; ali, nenhuma palavra define-se por si mesma, mas por referência a outras palavras, as quais, por sua vez, referem-se em um movimento infinito (CAPUTO, DERRIDA, 1999, p. 100). A *presença* aporta quando essa dinâmica desintegra-se; à medida que o essencialismo ancora significados em si mesmos, representações que respondem à *verdadeira* realidade da vida e do mundo, fechando os espaços de confronto, das múltiplas histórias e referências heterogêneas. Esse é o terreno de uma *História Humana sobre Animais*.

Em diálogo com essa problemática, observo o embaraço que toca a hipótese de uma abordagem que tenha como foco cada *animal* singularmente. Afinal, como convocar a *perspectiva* do animal, estando ele adstrito ao terreno da reação, da vida biológica, do generalizável? Embora o outro, qualquer que seja, resista à definição¹², quando simbolizamos e definimos certos *traços* como seus, estabilizamos representações, cuja existência funciona sob um universo simbólico, que trabalha através de estruturas de distribuição de corpos; uma disposição que, entretanto, parece ser *relacional*. Quando se aduz a possibilidade de contar uma *História Humana (sobre Animais)*, o que se faz é também contar a história do Animal (no singular)¹³, não de *cada um* deles; acima de tudo, parece ser essa uma impossibilidade.

A oposição Humano-Animal, essa *relação opositiva*, permitiu a inteligibilidade de cada eixo, sendo que o fez justamente suprimindo a possibilidade de *ser* de *cada animal*. Voltarei a isso recorrentemente, entretanto, aqui abro um extenso parêntese. Vejo a necessidade de pormenorizar a problemática que acompanha as afirmações que acabam de serem feitas. Renuncio, para isso, ao auxílio das notas de rodapé, uma vez que pretendo ocupar

12 Esse *outro* que resiste à definição é visto por Jacques Derrida como o correspondente do imprevisível, do incalculável: “Nenhum cérebro, nenhuma análise neurológica supostamente exaustiva é capaz de propiciar o encontro com o outro. O advento do outro, a chegada daquele que chega, é (este) *que chega* enquanto evento imprevisível.” (DERRIDA, ROUDINESCO 2004, p. 66)

13 O singular (Animal) não está acometido de fissuras, estruturas heterogêneas, por isso também usá-lo em letras maiúsculas.

esse espaço, o espaço bruto do texto, onde a linguagem ganha sua força, portanto, onde deve situar uma discussão que pretende confrontá-la, ciente, no entanto, de que este é um labirinto inescapável.

Quando falo de uma *História Humana sobre Animais* utilizo de generalizações após pretender afastá-las sob o pressuposto da alteridade, o qual a textualidade da história viria incorporar. Reporto-me a uma única História, de um tipo Humano que discursa sobre Animais, nesse caso, como dito, um plural obscurecido pelo singular genérico que acompanha esse último termo; movimento, assim, a captura das várias histórias e relações estabelecidas entre seres humanos e animais. Faço-o porque observo que essa *História Humana sobre Animais* é o solo sobre o qual aquelas várias relações se estabelecem, sem rejeitar, ressalta-se, a possibilidade de experiências que escapem a ela. Com isso quero ilustrar uma clausura metafísica que acumula sentido, um certo tipo de tradicionalidade, continuidade e verdade, um sistema conceitual que quer existir em si mesmo (DERRIDA, 2001, p. 64) e que, por isso, perpetua a *presença* de uma *linearidade* histórica, uma *pluralidade* humana e uma *generalidade* animal. Com a ajuda de Jacques Derrida, adentro em um labirinto de infinitas inscrições para demonstrar a sua não pertinência, esgotamento e clausura (DERRIDA, 2001, p. 13); seguindo a atividade desconstrutiva que ele enuncia, trata-se, pois, de

(...) pensar a genealogia estrutural [desses] conceitos de maneira mais fiel, mais interior, mas, ao mesmo tempo, a partir de certo exterior, por ela [a filosofia] inqualificável, inominável, determinar aquilo de que essa história foi capaz – ao se fazer história por meio dessa repressão, de algum modo, interessada – de *dissimular ou interditar* (DERRIDA, 2001, p. 13, grifos nossos).

Acompanho a desconstrução em seu “duplo gesto” (HADDOCK-LOBO, 2008), perpasso seus dois momentos. A inversão, como o primeiro deles, coloca em destaque o reprimido, oferta um olhar especial às hierarquias, propriamente para invertê-las, colocando na posição inferior aquilo que estava na posição superior (DERRIDA, 2001, p. 48-49)¹⁴. Nesta linha, quando enfatizo uma *História Humana sobre Animais*, longe de rejeitar as distintas histórias, com seus

14 Como destaca Rafael Haddock-Lobo (2008, p. 20), trata-se de ofertar um “olhar especial à escrita, ao significante, à mulher, à loucura etc., em detrimento de tudo que foi defendido pelo falo-logo-fonocentrismo: a fala, o falo, a razão, o significado etc.”.

incontáveis atores, procuro decifrar os rastros de uma estrutura (ocidental) *carno-falo-logocentrada* que coloca os animais para além da margem; tal vocábulo é criado por Jacques Derrida para apontar uma “axiomática metafísico-anropocêntrica que domina, no Ocidente, o pensamento do justo e do injusto” (DERRIDA, 2010, p. 35); para ilustrar um esquema que atribui mais autoridade e autonomia ao homem que à mulher, a ela mais que ao animal, ao adulto mais que à criança (DERRIDA, 1991a, p. 114).

Tão logo, a impossibilidade de contar a história de *cada animal* singularmente considerado decorre, também, de uma restrição conceitual operada pelo ideal da presença; animal é, antes, uma categoria que abarca *aquela que não é singular*. Gostaria de ilustrar essa argumentação. É possível perceber uma grande aceitação por parte das instituições (humanas) ocidentais na manutenção de relações de cinco tipos entre seres humanos e animais. Ressalto que não tenho como objetivo, ao abrir espaço para essa observação, valorar a *manipulação* dos animais dentro desses diferentes perfis, mas apontar um certo modo de contato que parece me permitir prosseguir problematizando uma *História Humana sobre Animais*.

Dentre os domesticados, percebo diretrizes de tratamento diferentes para os animais de companhia e de produção. Situados no primeiro grupo, cães e gatos aparecem como os mais próximos dos seres humanos em termos de afeto ofertado. Todavia, embora suas vidas e integridade estejam em grande medida resguardadas pelas legislações, compartilham com os animais de produção o espaço da mercadoria: é, antes, permitida a sua produção e venda. Ocorre que essa é uma partilha atravessada pela imagem de bois, vacas, galinhas e porcos sendo diariamente encaminhados à morte. Como os grandes exemplos de vidas matáveis, sua morte é autorizada e, poderia-se dizer, fomentada pelo Estado. Nesta dinâmica, “o abate deixa de ser um gesto violento ou uma ação de morte, e passa a ser uma sucessão de atividades produtivas” (FRANCO, 2015, p. 255). Não é possível deixar de mencionar que, nesse movimento, é dada certa atenção para o sofrimento que chega ao corpo do animal, impondo a regulação do chamado “abate humanitário”.

Avançando para além dos domesticados, como categoria que tomo

emprestado de Donaldson e Kymlicka, no espaço limiar destes e dos animais selvagens estão os intermediários, aqueles que compartilham conosco o ambiente urbano. Como é o caso de ratos e pombos, são animais cuja presença é abafada, vítimas invisíveis (por vezes, desprezíveis) dos danos provocados pelo estilo de vida das cidades; e quando percebidos, em geral como invasores, são eliminados (DONALDSON; KYMLICKA, 2011, p. 211). Já os estritamente selvagens são mantidos afastados e sua proteção varia com a potencial vulnerabilidade da *espécie*, não dos indivíduos animais singularmente considerados. Por fim, os animais utilizados para experimentação, normalmente domesticados e intermediários, grandes facilitadores da demanda pelo progresso *humano* científico. É possível dizer que a regulamentação desses processos concorre com o bem-estar do animal utilizado, no entanto, por conta dos danos psico-físicos gerados eles são, em grande medida, descartados, eutanasiados¹⁵.

A dinâmica da inversão ajuda a pensar a genealogia dos conceitos, as suas dissimulações e como funcionam interditando os deslocamentos, aquele segundo momento da desconstrução que flerta com a transgressão da metafísica dualista, embora ciente que é uma transgressão e nunca um “além da metafísica” ou “além da linguagem”. Mesmo assim, ao perceber os limites e as margens do pensamento é possível colocá-las em movimento (HADDOCK-LOBO, 2008, p. 23-24). Como ressalta Derrida:

Não há uma transgressão se por isso entendemos a instalação pura e simples em um além da metafísica, em um ponto que seria também, não esqueçamos, e sobretudo,

15 Aqui cabe trazer o questionamento de Daniel Braga Lourenço: “Qual seria, portanto, o estatuto moral e jurídico dos animais? Ainda que se pressuponha que não sejam *agentes morais* livres, não podendo assumir deveres e, tampouco, contrair obrigações, por tal motivo deveriam realmente ser alijados da titularidade de quaisquer direitos? Os recém-nascidos e os absolutamente incapazes, por esse prisma, não são *agentes morais* livres e, no entanto, são sujeitos de direito. O que legitima e justifica essa brutal diferenciação?” (LOURENÇO, 2008, p. 31) Com o fito de tutelar as pessoas naturais incapacitadas de responder por seus atos e defender seus direitos em juízo, o Direito Civil criou o instituto da capacidade. Nele está incluída a capacidade de direito, enquanto aptidão de titularizar direitos e contrair obrigações próprias das pessoas, o que as faz sujeitos de relações jurídicas, e a capacidade de fato, enquanto aptidão de exercício, por si só, da capacidade de direito, admitindo-se a possibilidade de praticar os atos da vida civil. O representante foi, então, a figura institucionalizada para desempenhar os atos da vida civil no lugar das pessoas naturais sem capacidade de fato, também conhecidas por incapazes (FREITAS, 2013; BLANCO, 2013). O lugar dos animais, no entanto, foge a essa possibilidade, o que assiste à ideia de que a oposição hierárquica Humano-Animal dialoga abertamente com a distinção entre sujeitos e não sujeitos, como veremos adiante.

um ponto de linguagem ou de escrita. Ora, mesmo nas agressões ou nas transgressões, nós nos utilizamos de um código ao qual a metafísica está irredutivelmente ligada, de tal sorte que todo gesto transgressivo volta a encerrar no interior da metafísica – precisamente por ela nos servir de ponto de apoio. Mas, pelo trabalho que se faz de um lado e outro do limite, o campo interior se modifica e produz-se uma transgressão que, por consequência, não está presente em lugar algum como um fato consumado. Nós não nos instalamos jamais em uma transgressão, nós não habitamos jamais outro lugar. A transgressão implica que o limite esteja sempre em movimento (DERRIDA, 2001, p. 18-19)

O deslocamento atua como transgressão, portanto não interroga uma presença ou ausência, mas um *movimento*, o movimento de deslocar-se, de deslocá-lo, ele, o *limite*. Toda essa dissertação incorpora um processo de *deslocamento*, não a chegada em um lugar qualquer. E como parte desse trajeto, observava as relações humanas e animais, buscando com isso apoiar a possibilidade de uma tal *História Humana sobre Animais* ser interpelada pela desconstrução. Para penetrar nas brechas estruturais fundantes dessa *História*, busco a leitura de textos, sejam eles escritos filosóficos ou o próprio “mundo”, a “política”, o “Direito” (HADDOCK-LOBO, 2008, p. 45). Por isso reportar às diferentes diretrizes de tratamento dispensadas aos animais nas suas distintas categorias (companhia, produção, intermediários, selvagens e de experimentação), afinal, mirando-as, percebo, entretanto, que compartilham a zona do contraste com as relações inter-humanas. Não digo isso para suportar relações humanas e animais do mesmo tipo, tão somente para sublinhar que há algo neste eixo que permite ressaltar o privilégio de *ser humano*, um privilégio, em linhas gerais, associado ao respeito e resguardo da vida, liberdade e integridade de cada indivíduo desta *espécie*.

Longe de um privilégio metafísico, a afirmação dessas prerrogativas como vantagens decorre da percepção de um privilégio convencional¹⁶, do qual os animais em alguma medida não partilham. Sendo assim, nas próximas linhas, quando eu reportar aos termos “humanos” e “animais” não pretendo cooptar toda a alteridade mergulhada, mas observar que há uma formação relacional desses conceitos dissimulando duas *formas de ser* em oposição, da qual decorre uma premissa de hierarquização moral, jurídica e política entre ambos. Convoco a

16 Por privilégio convencional, quero dizer institucionalizado, por exemplo na via dos direitos humanos a demandar a não instrumentalização humana, ao passo que os animais permanecem na zona da mercadoria. O não-ser racializado, generificado, etc., também alimenta-se dessa oposição, fluindo entre esses espaços e recebendo o tratamento oportuno.

análise que segue, pois identifico uma reflexão que, ao invés de dar movimento aos limites do pensamento, endurece-os através de discursos que conformam uma escala de seres, a qual resulta em um entrincheiramento metafísico próximo à *significação* das titularidades jurídicas e culturais.

No seio de um movimento desconstrutivo, é possível questionar a estabilidade das referências humanas e animais como *presenças em si mesmas*, presenças que conservam, respectivamente, de um lado, uma pluralidade, e, de outro, a generalidade – a possibilidade de substituição do animal por outro do mesmo tipo. Rivalizando essas *presenças em si*, Jacques Derrida introduz o conceito de *différance*, isto é, um “movimento (ativo e passivo) que consiste em diferir, por retardo, delegação, adiamento, reenvio, desvio, prorrogação, reserva” (DERRIDA, 2001, p. 14). E:

(...) na medida que produz os diferentes, na medida em que diferencia, é, pois, a raiz comum de todas as oposições de conceitos que escandem nossa linguagem, tais como, para não tomar mais do que alguns exemplos: sensível/inteligível, intuição/significação, natureza/cultura etc” (Ibid., p. 15).

Também a oposição humano/animal integra esse processo, de modo que já se rejeita, de antemão, uma *presença*, uma essência do *ser*. O diferimento descarta a possibilidade de uma origem e de um fim, à medida que a produção da diferença decorre do ato de diferenciar e não de um *fundamento ou substância anterior*; o que dá forma aos conceitos é uma infinita cadeia de remetimentos com sua “produção infinita de efeitos semânticos e, portanto, não pode ser reconduzida a qualquer solo, a qualquer substância, fundamento ou origem” (HADDOCK-LOBO, 2008, p. 43). Nesse sentido, podemos observar um infinito processo de diferenciação permitindo-nos criar a dualidade Humano/Animal. No entanto, no cerne de uma oposição, o jogo é desfeito e a *différance* capturada pelo logocentrismo, então, os *rastros* de diferença deixam de ser rastros, traços, isto é, sinais que tornam possíveis a diferenciação, para se estabilizar como uma essência anterior e facilitadora da significação. É elucidativo mencionar que:

(...) se é possível distinguir, classificar, conceituar, diferenciar, não é porque se parte de presenças, de entes presentes, completos, fechados em si mesmos, diferentes entre si, mas justamente porque não há qualquer ente presente real e

existente em si e sim rastros, rastros de rastro (BOGÉA, 2014, p. 168).

Na busca constante pela promessa de uma presença real – uma verdade, o *logos* – conecta-se um pensamento onde os *rastros* fecham em si mesmos, onde a *inteligibilidade do outro* depende da atribuição de certa essência. Admite-se, assim, a possibilidade de *ser* humano porque *não é* animal. Ocorre que essa diferenciação acusa uma oposição travada sobre *traços* biológicos constituintes da possibilidade de *ser* ou *não ser*; os *rastros* transformam-se na oportunidade de acesso ao *real*, guiando a rivalidade entre cada polo a partir de uma diferença ontológica. A “humanidade” e a “animalidade” são termos que parecem igualmente sugerir a possibilidade de captura das propriedades próximas ao *fato* de ser Humano e Animal. Já o movimento da *différance* indica a sua não pertinência, de modo que rompe com esses significados transcendentais (DERRIDA, 2001, p. 35) e expõe os limites dessa *História Humana sobre Animais*, limites que explorarei ainda mais no terceiro tópico desse capítulo quando argumentar no entorno da possibilidade de falarmos em *performatividade da espécie*.

Busquei, nessa primeira parte, apresentar propriamente quatro hipóteses (e com elas continuarei trabalhando ao longo desse capítulo): (1) aos corpos acoplam designações humanas ou animais; (2) a inteligibilidade dos corpos humanos e animais depende da sua disposição em campos de superioridade e inferioridade; (3) esses campos de superioridade e inferioridade fomentam o florescimento de *cada* humano singularmente (uma unidade plural) e a estabilização do Animal como *gênero*; (4) a distribuição dos corpos nesses espaços implica significados transcendentais, cuja impertinência é demonstrada no seio da *différance*. Trabalhando-as através da menção a uma *História Humana sobre Animais*, destaquei uma estrutura semântica que subjaz um Ocidente hegemônico, acentuando, assim, a sua potência desconstrutiva. Como referencial filosófico, Jacques Derrida ajuda a pensar essas questões à medida que aborda a problemática da significação, da adequação dos sentidos à uma realidade substancial estática. No próximo tópico, gostaria de explorar a premissa de que “um nome não nomeia a simplicidade pontual de um conceito, mas um sistema de predicados que definem um conceito” (DERRIDA, 2001, p. 79).

2.2

Nem significante nem significado

O desmonte que processa Jacques Derrida no intermédio da cisão entre significante e significado, é importante para a ideia de performatividade de gênero que Judith Butler articula, o que me interessa como base para pensar uma *performatividade da espécie*. Nesse tópico, perpasso o processo de questionamento da autoridade da linguagem, em termos de significantes e significados, que suscita o pensamento derrideano. Poderia ocupar o espaço dessa dissertação com uma análise exaustiva, mas irei me deter a apresentar o funcionamento desse desmonte, especialmente como Derrida opera esse deslocamento, embora, em linhas gerais, já o tenha delimitado no primeiro tópico quando anunciada a *différance* e o rastro. O que me interessa desde aqui é observar em que medida o plano da imanência¹⁷ é *também* uma construção textual, com referências corpóreas e incorpóreas infinitas¹⁸, sendo ilusório pensá-lo em uma clausura de significantes e significados.

Sem buscar uma cronologia específica, atenta, como dito, para o funcionamento desse desmonte, percebo o desconforto de Jacques Derrida com o conceito de *signo*. Quando mira a semiologia do tipo saussuriana, observa seu papel crítico; Saussure, ele diz, enfatiza significado e significante como “duas faces de uma única e mesma produção” (DERRIDA, 2001, p. 24). O problema dessa abordagem, mais ainda, a sua contradição, argumenta Derrida, surge quando Saussure mantém o conceito de signo, o que, segundo ele, implicaria pensar um significado em si mesmo¹⁹, portanto, uma certa independência da língua (Ibid., p. 25):

(...) ele [Saussure] se rende à exigência clássica daquilo que propus chamar de “significado transcendental”, o qual, em si mesmo, em sua essência, não remeteria a nenhum significante, excederia a cadeia dos signos, e não mais funcionaria, ele próprio, em um certo momento, como significante (Ibid., p. 25-26).

17 Vejo a imanência como um plano que funciona por movimentos de força que, embora gerem adensamentos, individualizações, são efeito de fluxos diferenciais. Tocarei nisso novamente.

18 A articulação entre corpóreo e incorpóreo, material e semiótico, será feita especialmente no segundo capítulo.

19 Como Rafael Haddock-Lobo (2008, p. 57) aponta: “No entendimento do logos, o signo é sempre “signo-de”, ou seja, ele “representa” a coisa em sua ausência, “toma seu lugar”, e só é compreendido em relação à prioridade de que ele é signo, ou seja, desta falta”.

Já Jacques Derrida processa o seu pensamento no seio da impossibilidade de um significado transcendental, uma vez que reconhece “que todo significado está também na posição de significante” (Ibid., p. 26). Assim como ele, compreendo que esse significado transcendental, essa sensação de independência da língua, é implicada por atos, gestos e desejos, o que nos permite escorregar pelo terreno da performatividade de gênero. É que nesse universo, a *tradução* é substituída pela ideia de transformação e criação. Antes disso, porém, há outras questões.

Quando adentramos nesse campo de infinitas referências, que é mesmo o campo da *différance*, a comunicação (qualquer que seja seu tipo) deixa de ser a transferência de um sentido identificável, deixa de implicar sujeitos anteriores à operação do significante ou objetos que abrigam sentidos em si mesmos (Ibid., p. 29). Quando falo em “animais” não comunico alguma coisa a um receptor específico; embora eu possa ter em mente a presença daquilo que falo e penso, parece necessário reinscrevê-lo na sua relação com o “humano”, convocá-los como esferas imbricadas e, assim, questionar a dissociação de seus pressupostos substanciais, a naturalização desses espaços homogêneos, o privilégio de uma substância à outra, a sua exclusão.

A desconstrução aparece como um processo que nunca importa em um corte epistemológico, uma ruptura definitiva, mas reconfigurações intermináveis (Ibid., p. 30). Observar o processo de significação, tal como Derrida enfatiza, “como um jogo formal de diferenças [,] isto é, de rastros” (Ibid., p. 32), é importante não apenas como forma de produzir um novo conceito de escrita²⁰, também como modo de reconfiguração política. Essa noção de rastros, como substitutivo do

20 A renovação do conceito de escrita que Derrida aponta é implicada por uma concepção, desde a qual, argumenta o filósofo, ela “deveria se apagar diante da plenitude de uma fala viva, perfeitamente representada na transparência de sua notação, imediatamente presente ao sujeito que a fala e àquele que dela recebe o seu sentido, o seu conteúdo, o seu valor” (DERRIDA, 2001, p. 31). A substituição do termo “linguagem” por “escritura” no pensamento de Jacques Derrida responde à necessidade de confrontar o fonocentrismo que o subjaz, pois o conceito de linguagem carrega consigo o privilégio da fala sobre a escrita, a relação intrínseca entre *logos* e *phoné*. Circunscrita à fala estaria o acesso direto ao sentido, enquanto a escrita é rebaixada à qualidade de informante do significante, o “signo do signo”, o “significante do significante”. (HADDOCK-LOBO, 2008, p. 62-63). Por isso, dispor do transbordamento da escritura, do rompimento com oposições hierarquizantes, com o entendimento do *logos* de que o signo representa a coisa na sua ausência, remete ao “conceito”, ao “mundo” e à “realidade”. O pensamento derridiano, por intermédio da *différance*, impossibilita a existência de significados anteriores, uma vez que no infinito remetimento entre significantes sobriam apenas efeitos (Ibid., p. 57-58). Neste movimento, a escritura é liberada, pois, ao fim e ao cabo, é inevitável estar sempre diferido a algo (Ibid., 2008, p. 63).

conceito de signo, comportando, assim, um *enredamento de forças*, fica bem evidente quando Derrida argumenta:

O jogo das diferenças supõe, de fato, sínteses e remessas que *impedem* que, em algum momento, em algum sentido, um elemento simples esteja presente em si mesmo e remeta apenas a si mesmo. Seja na ordem do discurso falado, seja na ordem do discurso escrito, nenhum elemento pode funcionar como signo sem remeter a um outro elemento, no qual, ele próprio, não está simplesmente presente. Esse encadeamento faz com que cada “elemento” – fonema ou grafema – constitua-se a partir do *rastro, que existe nele, dos outros elementos da cadeia ou do sistema*. Esse encadeamento, esse tecido, é o texto que não se produz a não ser na transformação de um outro texto. Nada, nem nos elementos nem no sistema, está jamais, em qualquer lugar, simplesmente presente ou simplesmente ausente. Não existe, em toda parte, a não ser diferenças e rastros de rastros (Ibid., p. 32-33, grifos meus)²¹.

A textualidade do plano da imanência remete a um movimento gerativo que funciona a partir do jogo das diferenças. Nesse núcleo, torna-se incompatível representações estáticas e a-históricas, confortáveis em sua posição de resposta à identificação do real. Ao acompanhar Derrida na sua percepção de que a língua e todo código semiótico são efeitos, portanto, nada processados por sujeitos, uma substância ou presença qualquer (Ibid., p. 34), facilita-se a desnaturalização do espaço do Humano e do Animal e as estruturas que se ocupam de reafirmar a sua estaticidade. Pensar que esses espaços são formados *um em relação ao outro* é possível quando nos comprometemos com uma economia de rastros; ao mesmo tempo, porém, o fechamento dessas esferas implica uma tentativa de captura de tal economia, ali, onde os elementos remetem sucessivamente.

A interioridade de um termo, o seu sentido, já é trabalhado, desde aqui, em contato com seu exterior²² (Ibid., p. 39-40), um sentido constituído textualmente a partir de infinitas diferenças, portanto, aberto para múltiplas possibilidades de entendimento e identificação. Não se trata, como ressalta Derrida, de uma polissemia, uma vez que ela se organiza no “horizonte implícito de uma retomada unitária de sentido” (Ibid., p. 52); o deslocamento aberto e produtivo da cadeia

21 É importante ressaltar, como destaca Rafael Haddock-Lobo (2008, p. 67), que “a partir dessas considerações, pode-se dizer que não existe o *rastro* e que ele apenas produz e é, ele mesmo, efeito; desta maneira, afasta-se qualquer possibilidade de tentar compreender o rastro de um modo ontológico”.

22 Ressalta-se que essa exterioridade, nesse movimento de composição dupla, é interna ao texto, à textualidade.

textual convoca, ao contrário, uma *disseminação*, aquele domínio infinito de *efeitos* semânticos (Idem).

Disseminar consiste em adentrar no campo do *indecidível*, onde as oposições binárias desorganizam-se, onde os *rastros* não significam, remarcam, ressignificam, possibilitam o novo, o acontecimento (DERRIDA, 2001, p. 40; HADDOCK-LOBO, 2008, p. 43, 61). Há um desconforto implicado nessas premissas, propriamente a ideia de que a comunicação funciona sob o movimento da disseminação e não da significação. Para adentrar na seara do performativo é importante confrontar esse aparente desacordo. Quando Derrida recupera a palavra “escritura” ele invoca uma nova maneira de pensar a linguagem. Em alguma medida ele pretende libertar a escritura da posição rebaixada que ocupava em relação à voz; enquanto ela representava o sentido, a voz propagava-o. De outro modo, o filósofo quer apontar a inevitabilidade de se estar *sempre* diferido a algo (HADDOCK-LOBO, 2008, p. 63). Frente a isso, a comunicação deixa de ser, tal como aponta Derrida, o meio de transporte de sentido ou troca de intenções (DERRIDA, 1991b, p. 372), ela convoca sim a *disseminação*; para ser compreensível, ele diz, a linguagem (como a escritura) deve poder ser repetida, imitada, portanto, desprendida da intenção de sua produção, de um querer dizer (Ibid., p. 371). De forma bem ilustrativa, ele argumenta:

Se digo ao olhar pela janela: “o céu é azul”, este enunciado será inteligível (digamos provisoriamente, se preferir, comunicável) mesmo se o interlocutor não vê o céu; mesmo se eu próprio o não vejo, se o vejo mal, se me engano ou se quero enganar o meu interlocutor. Não que seja sempre assim, mas pertence à estrutura de possibilidade deste enunciado poder ser formado e poder funcionar como referência vazia ou separado do seu referente. Sem esta possibilidade, que é também a iterabilidade geral, generalizável e generalizadora de qualquer marca, não haveria aí enunciado (Ibid., p. 360).

Em diálogo com as proposições antecedentes, gostaria de adentrar no campo da performatividade. Como aponta Jacques Derrida (1991b), em referência a John Austin, quando aportamos no terreno dos atos de fala, podemos fitar uma diferença entre os chamados enunciados constativos e performativos; enquanto os primeiros trabalhariam no campo da *descrição*, apurando verdades ou falsidades, os últimos organizariam a ideia de que a palavra carrega a possibilidade de *ação*,

de modo que a partir dos enunciados realizaríamos atos. Analisando o pensamento desse autor, Derrida argumenta que, ao contrário dos constativos, os enunciados performativos não possuem seu referente antes ou fora deles, não descrevem algo que existe para além da linguagem; eles produzem ou transformam uma situação, sendo *essa* sua estrutura interna. Para o filósofo, Austin não imprime valores de verdade ou falsidade aos enunciados performativos, tão somente uma diferença de força (ilocucionária ou perlocucionária).

Sob a sombra dessas afirmações, uma vez que esse tipo de comunicação não se limita a transmitir um conteúdo semântico identificável por uma *intenção de verdade*, Jacques Derrida destaca, em Austin, a potência de rompimento com um conceito de comunicação puramente semiótico, mas, ao mesmo tempo, sublinha impropriedades. Segundo ele, a sua análise exige um contexto determinável, cujo elemento essencial é a consciência, a *intenção do sujeito falante*, o que rompe com as concepções de escritura, *différance*, rastro, disseminação:

Esta presença consciente dos locutores ou receptores participando na efetuação de um performativo, a sua presença consciente e intencional na totalidade da operação implica teleologicamente que nenhum *resto* escape à totalização presente. Nenhum resto, nem na definição das convenções requeridas, nem no contexto interno e lingüístico, nem na forma gramatical nem na determinação semântica das palavras empregues; nenhuma polissemia irreduzível, quer dizer, nenhuma “*disseminação*” que escape ao horizonte da *unidade do sentido*. (Ibid., p. 364, grifos meus).

Em vista dessa perspectiva, Derrida assinala que um contexto exaustivamente definido, uma consciência livre e um querer dizer absoluto guiariam o êxito de um enunciado performativo, de modo que sua existência estaria condicionada a uma convencionalidade. Todavia, desde ali, ele implica uma crítica a *essa* noção de convencionalidade; em Austin ele a observa como determinante para a constituição de um certo contexto, como circunstância e não enquanto pressuposto à estrutura interna do enunciado. Jacques Derrida, então, informa um outro modo de pensar o performativo. Ao observar que “o horizonte semântico que comanda habitualmente a noção de comunicação é excedido ou fendido pela intervenção da escrita” (Ibid., p. 372), o filósofo aporta o seu pensamento sobre o performativo no terreno da textualidade. A *força* desses enunciados estaria, pois, estruturada sob a possibilidade de romper com um dado

contexto; a sua independência é que permite a repetição e, por conseguinte, o entendimento. Nesse sentido, Butler afirma, “a força do performativo não é, portanto, herdada do uso prévio, mas surge precisamente da sua ruptura com qualquer uso anterior. Essa ruptura, essa força de ruptura, é a força do performativo, além de toda questão de verdade ou significado”²³ (BUTLER, 1997, p. 148, tradução própria).

Por isso Derrida não trabalha com a ideia de fracasso de um enunciado performativo. Já Austin, tal como ele indica, teria escrito que "todos os atos convencionais estão sujeitos ao fracasso" (DERRIDA, 1991b, p. 365), como se isso fosse circunstancial (BUTLER, 1997, p. 150). O que, por outro lado, argumenta Derrida, é que a convencionalidade e o risco de falha são estruturantes do ato de fala (DERRIDA, 1991b, p. 365-366), daí ele retira sua força, propriamente, a sua iterabilidade²⁴. Fitando-o, Butler afirma que “um enunciado pode ganhar sua força precisamente em virtude da ruptura com o contexto que executa” (BUTLER, 1997, p. 145, tradução própria) e que “tais rupturas com o contexto anterior ou, de fato, com o uso comum, são cruciais para a operação política do performativo”²⁵ (Idem).

Essa necessidade de descontextualização que acompanha os enunciados performativos não quer dizer, como assinala Butler (1997, p. 148), que alguém não deva imprimir qualquer esforço na demarcação de um contexto, mas, simplesmente, que essa é uma delimitação que está sujeita a infinitas revisões. É que não haveria uma estabilidade semântica necessária à comunicação, tão somente uma repetição simples *estrutural* que torna o signo legível em qualquer contexto, uma submissão à alteridade que convoca mudança e deslocamento. Essa repetibilidade é possibilitada pela ausência de um significado determinado ou uma intenção (DERRIDA, 1991b, p. 358), pela ausência de um referente que importe um sentido específico. Quando, portanto, Derrida desmonta a diferença entre significante e significado, isso gera efeitos na forma pela qual ele entende os atos

23 “That break, that force of rupture, is the force of the performative, beyond all question of truth or meaning” (BUTLER, 1997, p. 148).

24 Ressalta-se que a iterabilidade indica a repetição, e não certa presença, como constitutiva de uma marca; disso implica-se sua força de ruptura com um contexto determinado (DERRIDA, 1991b). Falarei sobre isso mais à frente.

25 “(...) an utterance may gain its force precisely by virtue of the break with context that it performs. Such breaks with prior context or, indeed, with ordinary usage, are crucial to the political operation of the performative” (BUTLER, 1997, p. 145)

de fala; todo enunciado torna-se performativo, não há como caminhar no terreno da verdade²⁶. A partir daí, considerando que por meio da palavra efetivamente agimos, quando as usamos e importamos nelas sentidos em si mesmos, permitimos a naturalização de certos atos, gestos e desejos, de um certo tipo de convencionalidade.

Dentro dessa lógica, os enunciados discursivos operam em diálogo com todo um processo de diferenciação que os estruturam (a *différance*), tão logo reverberando no terreno das identidades e das representações. Observo que é na seara desses discussões que Judith Butler fala sobre a *performatividade de gênero*. Estabelecendo um paralelo, a partir de Carla Rodrigues:

Assim como Derrida desmontou a unidade do signo, e fez com isso uma crítica à metafísica e às filosofias do sujeito, Butler desmonta a estrutura binária sexo/gênero. Por isso, proponho articular a desconstrução de Derrida ao vínculo significado e significante e a desconstrução de Butler ao vínculo entre sexo e gênero. O paralelo se evidenciaria também quando Butler afirma que não existe uma identidade de gênero por trás das expressões de gênero, e que a identidade é performativamente constituída. O que Derrida diz sobre o signo é que não há significado por trás do significante, e que o sentido é efeito constituído por uma cadeia de significantes (RODRIGUES, 2012, p. 150).

No decorrer desse tópico busquei informar um pensamento que nos possibilitasse enfrentar estruturas (naturalizadas) compulsórias de dominação. Nos próximos tópicos articulo essas ideias com as categorias de “corpo” e “sujeito”. Desde a proposta de Butler sobre uma performatividade de gênero, pretendo tensionar também a noção de *espécie* como um terreno essencialmente biológico.

2.3

Performatividade da espécie

Antes de articular o desmonte que Jacques Derrida processa no campo da significação, indicando seus efeitos para uma *outra* concepção do performativo, falava sobre a possibilidade de contarmos uma *História Humana sobre Animais*, especialmente, a respeito da pertinência de tensionarmos as suas bases. Desde

²⁶ É importante dizer que o pensamento de John Austin é visto desde aqui sob as lente de Jacques Derrida. No entanto, gostaria de acrescentar. Segundo José Antônio Magalhães (2017, p. 40), “Austin vai gradualmente abandonando a distinção entre constativos e performativos e, em seu lugar, traça a distinção entre atos *locucionários*, *ilocucionários* e *perlocucionários*”.

aqui suscito essa tensão; já a colocava no centro dessa discussão por intermédio de um questionamento desse tipo: por que as instituições com as quais interajo, de um modo geral aquelas influenciadas pelo norte (ocidental) global, tratam seres humanos e animais de formas tão diversas? Seguia, a partir daí, implicando aquela univocidade histórica; sugeri que a institucionalidade da funcionalização dos animais serve de ilustração porque convoca uma hegemonia semântica opositiva – de um lado o Humano, do outro, o Animal. A existência desses dois eixos semânticos depende da estabilização dos movimentos de diferenciação, da sua configuração como *presenças*, como identidades capazes de *representar*, verdadeiramente, o mundo tal como ele é. Implicado nesse pensamento está uma ideia de textualidade que conflita uma historicidade carno(falo)logocêntrica.

Quando trago para essa análise o pensamento de Judith Butler, estendo o desmonte da oposição significante/significado para o campo da corporalidade animal. No seio daquela estrutura histórica, observo presenças às quais antecederia uma significação. Sob outra perspectiva, Butler solicita uma genealogia do corpo e, embora sua abordagem esteja inscrita no campo das pesquisas de gênero, percebo a viabilidade de transbordar esses limites, ampliando-os, quando der, para a seara dos estudos críticos animais. Apuro especialmente os efeitos performativos da concepção de *espécies*, pensando o corpo para além de suas fronteiras biológicas. Os questionamentos que importo para essa análise terão como foco a performatividade da espécie *homo sapiens*, a qual reporto como espécie humana, embora possa ser possível avançarmos para outros horizontes. O estabelecimento desse parâmetro justifica-se em razão daquela estrutura cano(falo)logocêntrica à qual fazia menção, da possibilidade de contarmos uma *História Humana sobre Animais*, a qual estabelece a zona do Humano em contraste à do Animal.

Considerando que para Judith Butler a diferença entre sexo e gênero é *nenhuma*, resulta disso o abandono da premissa de que ao gênero precederia uma construção social, enquanto o sexo habitaria o terreno do *natural*; isso interessa como chave para questionar a *naturalidade* da demarcação das espécies. Transporto para o presente cenário alguns dos questionamentos que ela empreende em *Problemas de Gênero* (2003): será que o termo “*homo sapiens*”

responde tão somente ao terreno do biológico, o que o faz ser isento de questionamentos? Ou é possível pensarmos em uma história desta *espécie*? Há uma ordem natural compulsória que obriga uma *forma de ser* humano diferente de *ser* animal? Ser humano é um fato natural, decorrência de uma performance cultural, ou combina ambos a partir de uma “naturalidade” constituída mediante atos performativos discursivamente compelidos,” (BUTLER, 2003, p. 08-09) que categorizam *o corpo, o indivíduo*, como integrante da espécie *homo sapiens*? Sustento que o corpo é constituído pelo marcador da espécie, assim como Butler observa-o como sendo modelado por marcadores sexuais. Resulta disso a refutação de um corpo *meramente* biológico que antecederia a categorização em termos de espécies.

Ao invés de buscar a sua origem, esta é uma investigação que a observa de forma crítica, embora, e talvez paradoxalmente, Charles Darwin lhe oferte alguns de seus contornos. Ressalto, porém, que tal análise é, sobretudo, possibilitada pela abordagem conduzida por Carrie Rohman (2009) em sua obra *Stalking the Subject: Modernism and the Animal*. Daí é possível notar que atravessa o darwinismo uma tentativa de reconexão entre os seres humanos e outros entes sencientes. Ocorre que, muito embora o trabalho de Darwin aponte para uma formatação biológica de humanos como *animais* altamente desenvolvidos, sua teoria é apreendida a nível social como forma de suscitar um privilégio humano a partir da noção de progresso, inclusive, projetando-se através de taxinomias raciais e de gênero.

A teoria da evolução é, então, captada por diversas narrativas humanistas, com o intuito de explicar em termos naturalistas uma posição moral que atribui a seres humanos um espaço de privilégio. Abandonada a indeterminação próxima ao movimento de diferenciação que acompanha os mecanismos evolucionários, cria-se, assim, uma *linha demarcatória* que ao mesmo tempo que os une como animais, separa-os hierarquicamente em um movimento que acomoda a *espécie* humana no topo. No entanto, há uma vagueza no termo “espécies” que Darwin traz para discussão. Segundo ele, não é possível definir uma fronteira clara entre espécies, sub-espécies, indivíduos e suas categorias intermediárias²⁷. Tão logo, a

27 “From these remarks it will be seen that I look at the term species, as **one arbitrarily** given for the sake of convenience to a set of individuals closely resembling each other, and that it does

diferença, ela, a *differánce*, essa origem *sem origem*, já apontaria certa arbitrariedade na homogeneização controlada por tal terminologia (ROHMAN, 2009).

Dialogando com o campo social, o ato de *demarcar espécies* importa limites taxonômicos que dão *faticidade* ao corpo, significa-o ao mesmo tempo que regula sua expressão. E embora eu não tenha a intenção de refutar as classificações biológicas alocadas por espécie e sim confrontar a estabilidade que elas provocam dentro do dualismo Humano-Animal, uma abordagem crítica deve ser enfrentada. Tal é uma abordagem que invoca a performatividade como conduto do afastamento entre esses dois polos, uma performatividade encoberta pela noção puramente biológica de um ser *homo sapiens*. Observo a construção de uma identidade simbólica que cultiva a diferença entre animais e humanos em termos de características da espécie *homo sapiens* não compartilhadas pelas demais espécies do reino animal (racionalidade, autoconsciência, pra citar algumas delas). Junto à demarcação da espécie humana está o “outro” que lhe serve de parâmetro para a observação; é necessário um referencial à divisão do mundo externo e interno constituído por essa delimitação. Nesse sentido, a corporalidade animal parece permitir que esses mundos permaneçam sendo percebidos como completamente distintos.

O discurso de demarcação das espécies é performativo à medida que produz efeitos sociais, os quais não apenas regulam, mas também *constituem* os corpos como presenças e ausências, implicando uma estilização. Embora não sejam discursos que convocam uma única linha demarcatória entre o Humano e o Animal, uma vez capturados, deles surge o humano como categoria puramente biológica, um espaço que, tão logo, insinua certa *exterioridade*, ou melhor, a demarcação do exterior como *exterior*.

Ao supor um diálogo entre a repetição de práticas de funcionalização dos animais e a sua inscrição estilística puramente biológica²⁸, reporto à hipótese de

not essentially differ from the term variety, which is given to less distinct and more fluctuating forms. The term variety, again, in comparison with mere individual differences, is also applied arbitrarily, and for mere convenience sake”. (DARWIN *apud* ROHMAN, 2009, p. 04)

28 Essa ideia de estilização é retirada do pensamento de Butler (2003, p. 150-151) quando argumenta: “(...) se a base da identidade de gênero é a repetição estilizada de atos ao longo do tempo, e não uma identidade aparentemente sem suturas, então a metáfora espacial de uma “base” é deslocada e se revela uma configuração estilizada, a rigor, uma corporificação do tempo com marca de gênero”.

que a *identidade humana* pressupõe uma história de dominação compulsória do subumano; uma história ritualizada mediante *atos de espécie* que permitem a separação de espaços corporais, reafirmando, mesmo, *a própria ideia de espécie*. Vê-se o tabu da antropofagia, de outro lado, a alimentação ordinária de corpos animais. Transpondo as palavras de Judith Butler, trata-se de pensar que:

Atos, gestos e desejo produzem o efeito de um núcleo ou substância interna, mas o produzem na superfície do corpo, por meio do jogo de ausências significantes, que sugerem, mas nunca revelam, o princípio organizador da identidade como causa. Esses atos, gestos e atuações, entendidos em termos gerais, são performativos, no sentido de que a essência ou identidade que por outro lado pretendem expressar são fabricações manufaturadas e sustentadas por signos corpóreos e outros meios discursivos. O fato de o corpo [humano] ser marcado pelo performativo sugere que ele não tem status ontológico separado dos vários atos que constituem sua realidade (BUTLER, 2003, p. 194).

Vejo que a inteligibilidade da espécie perpassa um forma *situada* de ver o *outro* responsável por acusar a diferença. Registros de longa data já apontam a manipulação dos animais pelos humanos para fins de elaboração dos mais diversos instrumentos utilizados em seu cotidiano. Recentemente, ano a ano, mais de trinta bilhões de animais são abatidos para a alimentação, milhões são utilizados para pesquisa científica e outros tantos consumidos pela indústria de vestuário, entretenimento e práticas esportivas (LOURENÇO, 2008, p. 530). Parece ser, então, razoável considerar que o espaço do humano como espécie não é talhado pré-discursivamente; há uma história que acompanha o modo de observar suas distinções, logo, uma epistemologia que demanda coerência com a manutenção das práticas sociais. Nessa sequência, o privilégio de *ser humano*, que decorre da própria categorização do humano como um plano biológico apartado na sua *especialização*, vai sendo naturalizado mediante experiências de dominação dos animais, um conjunto de atos, que por terem sido reproduzidos durante um longo tempo, torna-se passível de ser admitido como *fato*.

Uma abordagem ontológica permite o contato entre seres humanos e animais a partir de um afastamento, isto é, as relações estabelecidas entre ambos decorrem, antes, do abismo que os separa, das narrativas sobre uma (des)vantagem evolutiva autorizando-nos a pensar em certa compulsoriedade biológica. Dispondo do pensamento de Butler, compreendo que a reiteração de

atos e gestos, bem como a materialização de desejos, nos permitem internalizar uma essência, um núcleo que seria interno e organizador da própria espécie humana, muito embora seja esta uma ilusão discursiva, cuja função é propagar a estrutura obrigatória de dominação do Humano sobre o Animal (BUTLER, 2003, p. 195). Assim como ela não nega a existência do pênis e da vagina quando fala que o “sexo” tem uma história, portanto, rejeita-o como integrante de um campo pré-discursivo, não pretendo refutar a hipótese de que há diferenças biológicas que aproximam os seres humanos e as diversas outras espécies animais entre si.

Desde aqui refuto o campo de significação a elas atribuído por meio do estabelecimento de uma linha demarcatória. Caso contrário, eu teria que me comprometer com a ideia de que há uma *natureza* que eu consigo captar, uma *presença* que pode ser representada, *traços* que se fecham em si mesmos. A recusa em seguir esse caminho não decorre de uma aceitação como dogma do movimento da *différance* que me apresenta Jacques Derrida. Percebo, antes, a historicidade dos conceitos e o devir dos seus significados; “humano” e “animal” são termos estabilizados em meio a um infinito processo de diferenciação, a um verdadeiro movimento de forças. Além disso, observo uma certa interpretação do modo de ser *homo sapiens*, o qual dialoga com uma ontologia animal e provoca a repressão da animalidade do discurso do humano.

A narrativa freudiana é elucidativa nesse sentido. Como aponta Carrie Rohman (2009), ao mesmo tempo que o pensamento de Freud segue ameaçando o humanismo ao desafiar algumas noções ocidentais próximas à ontologia humana até então reconhecida, a sua visão do ser humano individual ainda inclui uma *luta contra a animalidade*. Ele percebe o inconsciente como manifestação de forças arcaicas capazes de afetar a vida consciente dos indivíduos, o que, sem dúvidas, refletiu duros golpes ao sujeito cartesiano, consciente e autônomo. Ocorre que, segundo ele, o processo evolutivo do ser humano expressa-se em meio a rejeições, desde à sua forma quadrúpede até a renúncia quanto a dominância do olfato. Elaborada a teoria da repressão orgânica, Freud tão logo observa que, sem os vários fatores de repressão, o ser humano nunca teria conseguido evoluir em direção à civilização e reconhece na rejeição da animalidade a origem do inconsciente humano. Assim, apesar de afirmar a existência de uma natureza

animal subjacente a cada pessoa, operando, então, um potencial questionamento à preeminência humana, ele mitiga tal reconhecimento ao sustentar a possibilidade que um adulto teria de controlá-la, portanto, de transcender esta ancestralidade (ROHMAN, 2009).

Junto ao processo de significação da espécie parece concorrer a oposição entre mente e corpo, a qual ocupa, respectivamente, o lugar do Humano e do Animal²⁹. A distinção deixa, então, de apurar-se simplesmente a partir da divisão entre corpos humanos e corpos animais (o que, em todo caso, já implica essa outra dimensão) para configurar-se na fragmentação de mentes humanas e corpos animais. Já uma primeira segmentação é questionável, uma vez que apresenta ambos os corpos como espectros pré-definidos, evitando a culturalidade da natureza corporal. No discurso das espécies, há uma *interpretação* sobre os corpos objetos de análise que possibilita a categorização; como resultado, temos conhecimentos localizáveis que integram a história do mundo. Tal linha argumentativa não desautoriza uma divisão biológica que crie categorias de espécie; cuida-se, tão somente, de questionar o seu uso político, apontar suas fissuras e sua performatividade. É elucidativo mencionar Derrida quando diz:

“Claro que existem diferenças irreduzíveis, fronteiras intransponíveis entre tantas espécies de seres vivos. Quem pode negar isso sem levar a cegueira até a burrice? Mas não existe uma única fronteira, una e indivisível, entre o Homem e o Animal”³⁰ (DERRIDA, ROUDINESCO, 2004, p. 85).

Observo, todavia, uma mente humana, cuja superioridade estilizada cria a corporalidade do corpo animal, o qual, por meio de repetidos atos de incorporação, é integrado exclusivamente à realidade biológica. A reprodução dessa realidade apresenta-se como uma realização performativa não denunciada, que transforma o discurso em substância – a identidade humana e a identidade

29 Considerando a influência da tradição judaico-cristã para a cultura ocidental, Carrie Rohman propõe um paralelo: “Corporeality is thus understood as a weakness and a curse that activates degraded mental propensities. In keeping with the Judeo-Christian philosophical tradition that values transcendence over the corruptible and animal body, the dust of materiality taints the spirit and animalizes the mind”. (ROHMAN, 2009, p. 84)

30 E ele continua: “Se me preocupo com uma fronteira entre dois espaços homogêneos, de um lado o homem e do outro o animal, não é por pretender, burramente, que não existe limite entre os “animais” e o “homem”, é porque sustento que existe mais de um limite: muitos limites. Não existe *uma* oposição entre o homem e o não-homem, há entre as estruturas de organização do vivo muitas fraturas, heterogeneidades, estruturas diferenciais”. (DERRIDA, ROUDINESCO, 2004, p. 85)

animal enfrentam uma pressuposição recíproca, a qual implica sacralidade a alguns e funcionalização a outros corpos. Permita-me ilustrar. O abate animal dá ao seu corpo uma função prioritariamente alimentar, mas também de vestuário e, até, entretenimento; a experimentação animal funcionaliza-o para o progresso científico e o controle populacional de espécies invasoras atribui à sua morte a função de conservar espécies nativas, manter o equilíbrio ambiental ou o bem-estar dos seres humanos nas cidades. Todas essas funções são conferidas ao corpo animal e negadas ao corpo humano – não há crime ou reprovação social – de modo que este último parece transcender a corporalidade, adquirindo certa sacralidade. Como realça Patrick Llored:

Todo abate de animal apresenta-se inteiramente fundamentado na razão pela sua função carnívora, a saber, alimentícia, de modo que tudo é organizado para que nunca possa ser visto pelo que é: um crime. Reduzir tal ato a uma manifestação meramente empírica leva, na realidade, a negar ao animal qualquer participação em um campo simbólico suscetível de torná-lo um ser cuja vida não seria exclusivamente reduzida a sua dimensão biológica. (LLORED, 2015, p. 62)³¹

Nesse sentido, Jacques Derrida observa uma estrutura sacrificial que ingere, incorpora e introjeta cadáveres (DERRIDA, 1991a). Sobre isso irei me deter mais tarde quando falar sobre o “sujeito” e a estrutura de sacrifício que o subjaz. Não obstante, o tema da incorporação tem a contribuir para a construção de uma narrativa que percebe a correlação entre os termos Animal-corpo-reação e Humano-mente-resposta. Enquanto o canibalismo é culturalmente rechaçado, sendo notado por alguns como a metáfora do horror humano de ser comido como animal, o que significaria tornar-se também animal (ROHMAN, 2009), o consumo de carne não gera reprovação. Refiro-me, especialmente, ao consumo industrial, o consumo dos animais pela técnica. No entanto, talvez seja possível criar um paralelo com o consumo individual da carne, posto que essa é uma incorporação a que parece combinar um exercício cultural de poder sobre o outro incorporado.

Poderia-se pensar, como apura Carrie Rohman, em um processo institucionalmente autorizado de erradicação da autonomia³² do outro, a plena

31 A citação desse trecho representa tão somente a dinâmica existente entre dois campos simbólicos que estruturam a relação Humano-Animal. Ao fazê-lo, ressalta-se, não tenho a intenção de adentrar em uma discussão sobre a criminalização de certas práticas.

32 Essa ideia de autonomia não reporta a um campo pré-discursivo. Não me interessa, pois,

transformação dele em corpo a ser subsumido à própria corporalidade (ROHMAN, 2009, p. 49). Precedido, em grande medida, pelo não contato com a morte do animal, o seu consumo individual estrutura-se sobre referenciais ausentes; são transformados em “bife” e “carne” e esquecidos como entidades singulares (ADAMS, 2012). Ressalta-se que em um primeiro momento não aparecem como “vivos-vazios” (FRANCO, 2015, p. 246). Nos frigoríficos procura-se contornar as experiências de medo, dor e estresse que lhe chegam, uma preservação que, porém, não impede a sua *incorporação* à cadeia produtiva como *corpos apenas*, pois, no final, o que há é o “desmonte da carcaça” (Ibid., p. 258); a morte do animal não significa a perda de vida, mas transformação em “carne-comida” – “os frigoríficos são lugares em que a perda da vida não se configura na produção de cadáveres” (FRANCO, 2015, p. 267)³³.

Como campos de inteligibilidade cultural que se formam a partir de práticas de significação repetitiva, a naturalização das oposições hierárquicas Animal-corpo-reação e Humano-mente-resposta é passível de ser subvertida a partir de seu interior³⁴. Uma vez efeito da performatividade, há uma falsa noção de estabilidade

explorar significados em si, mas o seu valor dentro de certo universo simbólico.

33 A antropóloga Ana Paula Perrota Franco visitou o antigo frigorífico Equatorial, agora JBS, em Açailândia para fins de elaboração de sua tese de doutorado. Os relatos que traz a respeito da cadeia de produção de bovinos permite corroborar a ideia de um corpo biológico, sem atributo especial. Há um trecho que eu gostaria de transcrever: “Milton fala em começar o processo, então, podemos entender que sua fala designa uma nova etapa produtiva que corresponde à condição do animal não mais como vivante, mas como objeto, já que se trata de um corpo morto. Agora começa a desmontagem do animal, que significa simultaneamente a montagem da carcaça. Os animais vão sendo desfigurados gradualmente, até se tornarem uma carcaça composta apenas de carne e osso. Cabe enfatizar, então, que essa etapa consiste em um processo de montagem (do corpo do animal em carcaça), mas a partir de uma desmontagem (retirada de certas partes do corpo, até que sobre apenas carne e osso). Nesse momento da produção, há em torno de seis funcionários alinhados uns ao lado dos outros, como em uma linha de montagem. Os operadores, como são chamados, possuem tarefas específicas e repetitivas. Posicionados à frente desses funcionários, existem outros, responsáveis por alocar as partes que vão sendo retiradas. Algumas são direcionadas para a produção de farinha de sangue e osso, através de um sistema tubular. As outras partes são destinadas aos setores que preparam os subprodutos para a venda. Esse setor, chamado de “toalete”, é dividido em duas partes. Uma cuida da lavagem e limpeza do bucho, considerado “parte suja”. E a outra cuida da “parte limpa”, como rabo, vergalho, rins, fígado etc. Depois do tratamento no “toalete”, os produtos são levados para o setor de refrigeração e embalagem, ficando prontos para as vendas. O trabalho na linha de desmontagem é feito de acordo com o ritmo da nora, em um legítimo sistema fordista. Da cabeça são retirados olhos, chifres, língua e a carne da face que é aproveitada para venda. Do corpo são retiradas as patas, rabo, vísceras e, por último, o couro. Existem técnicas específicas para a operação de cada parte do bovino. Esse processo é feito sucessivamente através de movimentos rápidos e treinados”. (FRANCO, 2015, p. 264-265)

34 A reflexão sobre o maquinal, estabelecida no último capítulo, auxiliará o sombreamento dessas distinções.

que acompanha a aparência substancializada, portanto, que pode ser tensionada. Rejeitada uma identidade preexistente, a verdade do corpo, e também da mente humana, torna-se uma fantasia; a espécie deixa de ser *verdadeira ou falsa*. Performativamente, pode-se dizer, a espécie humana é efeito “de um discurso sobre a identidade ordinária e estável” (BUTLER, 2003, p. 195).

Desde os primeiros tópicos busquei traçar uma trajetória que me permitisse destacar o performativo que acompanha os conceitos de Humano e Animal. Tal como observo, o significado atribuído a essas palavras já pressupõe uma ação por parte de quem as emite; percebo que a sedimentação desses conceitos permite a inteligibilidade desses corpos de uma forma *específica*. Não há uma natureza corporal desarticulada, ao contrário, a sua constituição depende também de uma *demarcação* em termos de espécie, ademais, integrando a ela toda uma dimensão incorpórea, simbólica. Em razão disso, a constituição dessa natureza dialoga com aquela *História Humana sobre Animais*, implicando a corporalidade em uma seara imitativa, propriamente associando o corpo a um terreno ao qual depende uma referência ritualística a interioridades e exterioridades *em si mesmas*.

Trazer o corpo para o campo da performatividade justifica-se como forma de pensá-lo politicamente; não mais simplesmente como dado estático, e sim como resultado de atos, gestos e desejos ritualizados que naturalizam espaços de inclusão e exclusão. A ideia de um corpo biológico cujas atribuições comportam um significado passível de ser capturado, dá lugar à textualidade corporal, importando o rompimento com sentidos *em si*; é importante ressaltar que essa textualidade não implica sua redução linguística, simplesmente coordena a ideia de uma referência infinita a um *outro traço*.

Falo de um *enunciado-corpo*³⁵ para sinalizar sua transitoriedade. As significações acopladas aos corpos são geradas como consequência de certos atos, gestos e desejos ritualizados. No entanto, sua força performativa provoca justamente o rompimento com esse ritual no intermédio da disseminação, da iterabilidade, da sua capacidade de ser sempre outro, propriamente, de ser efeito

35 A utilização do termo no plural decorre da necessidade de mencionar os mais variados recortes, os corpos dentro de corpos. Uma mesa pode ser um corpo, assim como cada suporte de madeira que a estrutura; um partido político pode ser um corpo, assim como cada pessoa ou célula. Quando desloco o corpo para além da seara biológica, não nego os traços que operam dentro de um campo corpóreo. Apesar disso, o enunciado-corpo efetivamente contraria uma substância ou sujeitos estáticos ao inscrever nele uma instância simbólica, incorpórea.

de diferenciações infinitas. O fracasso, portanto, constitui também o enunciado-corpo, sobejando o seu uso para outra função anteriormente não estipulada, dentro de contextos *performáticos*³⁶.

O corpo animal é resultado dessa performatividade, estando inscrito no terreno da funcionalização para uso como comida, vestuário, entretenimento, como superfície de teste e para outras funções. Pensá-lo nesse nicho implica refutar a ideia de que há diferenças entre humanos e animais, as quais permitem a atribuição dessas finalidades. Implicando o corpo na seara do performativo, ele se torna aberto ao porvir. Corpos exigem atos de fala e atos de fala exigem corpos. Observo ali uma dupla captura: onde a constituição do corpóreo dialoga com as demarcações mais semióticas, a sua força de descontextualização orientada-se pela intensificação da velocidade dos movimentos repetitivos daqueles mesmos corpos materiais.

Por essa linha argumentativa iniciei um movimento de desconstrução do que percebo como um dos grandes redutos dos sujeitos – o corpo natural, o que se fez necessário para questionar a estabilidade dessa categoria. Gostaria de observar, no próximo tópico, a função que cumpre esse conceito filosófico para o estabelecimento de um “nós” que confirma a oposição Humano-Animal. Não se trata, ainda, de propor problemas à temática da subjetividade, mas desenvolver a hipótese de que a categoria dos sujeitos responde à necessidade de criar-se um espaço de pertencimento ao qual conjuga a perpetuação de *não sujeitos*.

36 Nesse ponto, é interessante retomar o conceito de iterabilidade do performativo, para aprofundá-lo no terreno das *performances*: “(...) para Derrida a comunicação – de força, que seja – que Austin prevê nos atos de fala “requer a permanência de um valor de contexto, e mesmo de contexto exaustivamente determinável”. Tais pressupostos de “contexto exaustivamente definível, de consciência livre e presente à totalidade da operação, de querer-dizer absolutamente pleno e mestre de si mesmo” comprometeriam Austin com uma posição metafísica, apesar dos suas intenções declaradamente antimetafísicas. A essa posição, Derrida opõe sua discussão da escrita e da citabilidade/iterabilidade de todo signo. Para o autor, todo ato performativo é passível de ser citado, e essa citação, transpondo-o a um diferente contexto, transforma a cada vez a possibilidade dos seus efeitos, das transmissões de força que ele pode ser feliz ou infeliz em ocasionar. Nisso consiste a iterabilidade do performativo. Derrida argumenta que Austin exclui de consideração a propriedade dos atos performativos de serem citados quando considera as representações teatrais e outras situações não-sérias do discurso como “parasitárias”. Aqui, a desconstrução está não apenas em deslocar a escrita como paradigma geral da linguagem, mas também em recuperar os atos de fala citacionais, teatrais e não sérios como paradigmas dos atos de fala em geral”. (MAGALHÃES, 2017, p. 41)

2.4

Modos de existência plausíveis

Em “*Eating Well, or the Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida* (1991a), surge o questionamento sobre *quem vem depois do sujeito*. Logo de início o filósofo empreende duas observações. Ele assinala que o “quem” exposto por essa pergunta talvez aponte para uma gramática que não mais está sujeita ao sujeito; com esse reporte ele ressalta uma *presença* implicada no “quem”, uma consciência, um *self*, que escapariam às regras gramaticais, e, eu diria, à textualidade do texto. Também Derrida observa discursos que apontam para a *liquidação* do sujeito. Articulando essas duas premissas com uma ideia de temporalização, à qual estaria implicado um “depois”, ele tensiona a asserção de que algo nos permite identificar a existência de um plano subjetivo.

Derrida não deixa de salientar que as abordagens mudam e que o sujeito vai sendo reinterpretado. No entanto, argumenta que, seja nas formas cartesianas ou pós-cartesianas³⁷, com suas mais diversas conotações semânticas, haveria uma permanência indispensável do sujeito, indispensável para a estrutura discursiva que subjaz o pensamento de diversos autores. Seguindo um caminho análogo, nesse espaço, não procuro dissecar as formulações filosóficas que acompanham esse termo, tampouco observá-lo a partir de um *significado em si mesmo*; pretendo fitá-lo como instrumento de organização da coerência interna do sistema social, um recurso apto a permitir a naturalização discursiva de práticas culturais performáticas.

Jacques Derrida afirma que no seio da “liquidação” do sujeito permanecem certos predicados, os quais sugerem uma estabilidade, uma presença, o *self*, uma consciência, a noção de humanidade, uma história; além disso, um sujeito à lei, autônomo e responsável. Falar em responsabilidade pressupõe, tanto ao senso comum quanto à razão filosófica, a necessidade de prestar contas, de atribuir-se os gestos e palavras (DERRIDA, 2013, p. 79). Neste sentido, trata-se de “agir e assinar em seu nome”, admitindo, pois, um verdadeiro nome (DERRIDA, 2013, p. 76); antes ainda, cuida-se de aceitar a possibilidade de uma agência consciente,

37 Derrida cita especialmente Descartes, Kant, Hegel, Lacan, Althusser, Foucault, Freud, Marx, Nietzsche, Levinas, Heidegger e Husserl.

portanto, a formatação de um “eu” responsável, a exigência de uma presença *em si mesmo*.

Como ilustrado por Derrida, em *Dar a morte* (2013), tal apropriação de sentido parece ter sua origem comandada pelo advento do cristianismo. O Deus cristão tão logo apresenta-se como o absolutamente outro que tudo vê e diante do qual são prestadas as contas, assumidos os gestos e as palavras de um “eu”, *por si só*, capaz de responder. A questão da responsabilidade³⁸ sobrevém quando falo de uma estrutura subjetiva que proporciona a organização de uma certa lógica social. Diz-se que é preciso responder pelos seus atos; consequência disso é a uma estabilização do *ser sujeito*, a assunção de uma presença consciente, a sua reverberação em diferentes áreas, cuja atuação depende da identificação de um eixo de comando necessário para o estabelecimento de *cálculos* – a denominação de sujeitos políticos, éticos, jurídicos e psicológicos parece ser imprescindível nos seus respectivos campos.

A temática do calculável e do incalculável, tal como apresenta Jacques Derrida, é importante para o percurso dessa análise. Passível de ser identificada, a zona do cálculo provém das regras, das instituições, propriamente das convenções que autorizam certos atos, gestos e desejos, ali, onde desenrola o terreno da performatividade. Percebo-o como sustentado pela ideia de retribuição entre sujeitos; da necessidade de instituir-se uma certa socialidade, suscetível de infração e sanção, mas, necessariamente, repetição. O calculável suscita, pois, uma moralidade. Já o incalculável remete às extensões indecidíveis³⁹,

38 A manutenção do termo responsabilidade apenas faz sentido caso seja possível responder à alteridade, não no sentido de assumir-se, mas de assumi-la. Ao invés de pressupor uma agência consciente, a responsabilidade defrontaria-se à face do outro, ao absolutamente outro, ao desconhecido, ao mistério, portanto, ao *nada* consciente. Dentro disso, a vida responsável não precisa ser uma vida dotada de sentido, baseada em padrões verdadeiros que o “eu” supõe ver e conhecer (BOGÉA, 2014, p. 59), mas, o contrário, por partir do absolutamente outro, supõe não ver e não conhecer, portanto, trata-se, justamente, de escorregar-se à verdade, lutar contra a possibilidade de verdade que aprisiona a alteridade, atribuindo-lhe um sentido que não é seu. Responder ao outro seria, pois, não dispor dele por intermédio de um agir consciente e autêntico, longe disso, mas permitindo-o ser “este que advém” em um “por vir” des-engajado (DERRIDA, ROUDINESCO, 2004, p. 68-69). Neste sentido, um pensamento *em vias de ser* responsável apresenta-se na forma de um desconforto quanto a categorias que ditam uma presença do outro, uma verdade para o outro.

39 “O indecidível não é somente a oscilação ou a tensão entre duas decisões. Indecidível é a experiência daquilo que, estranho, heterogêneo à ordem do calculável e da regra, *deve* entretanto – é de *dever* que é preciso falar – entregar-se à decisão impossível, levando em conta o direito e a regra. Uma decisão que não enfrentasse a prova do indecidível não seria uma decisão livre, seria apenas a aplicação programável ou o desenvolvimento contínuo de um

impregnadas de heterogeneidades, estranhas à regra: é o campo da entrega ao impossível e à justiça como impossibilidade de realização, sendo assim relutante ao direito, à política, à moral. Associando essas duas dimensões, Derrida assinala que:

No lugar de “justo” podemos dizer legal ou legítimo, em conformidade com um direito, regras ou convenções autorizando um cálculo, mas com um direito cuja autoridade fundadora apenas faz recuar o problema da justiça. Pois no fundamento ou na instituição desse direito o mesmo problema da justiça se colocará, violentamente resolvido, isto é, enterrado, dissimulado, recalcado. O melhor paradigma é, aqui, a fundação dos Estados-Nações, ou o ato instituinte de uma constituição que instaura o que se chama, em francês, o *état de droit* [estado de direito] (DERRIDA, 2010, p. 45)

Dizia que a performatividade usufrui da zona do calculável, porém, é preciso acrescentar, também do incalculável. É que ao mesmo tempo que supõe convenções, reiteraões, ela conserva uma abertura, o porvir. O performativo não está adstrito à verdade, daí retira sua força; uma força de rompimento convocada pela vinda do outro. Quando aborda sobre essas questões em Força de Lei, Jacques Derrida observa:

A justiça permanece *porvir*, ela *tem* porvir, ela *é* por-vir, ela abre a própria dimensão de acontecimentos irredutivelmente porvir. Ela o terá sempre, esse porvir, e ela o terá sempre tido. *Talvez* seja por isso que a justiça, na medida em que ela não é somente um conceito jurídico ou político, abre ao porvir a transformação, a refundição ou a refundação do direito e da política. “Talvez” é sempre preciso dizer talvez quanto à justiça. Há um porvir para a justiça, e só há justiça na medida em que seja possível o acontecimento que, como acontecimento, excede o cálculo, às regras, aos programas, às antecipações etc. A justiça, como experiência de alteridade absoluta, é irrepresentável, mas é a chance do acontecimento e a condição da história (DERRIDA, 2010, p. 54-55).

Embora o sujeito seja uma fábula, tal como afirma Jacques Derrida, ele habita o território do calculável, das regras, programas e antecipações, de modo que precisa ser levado a sério. No espaço desse tópico, interessa-me pensar o sujeito nessa seara; trata-se de estudá-lo já pressionando suas suturas. Percebo que onde o calculável opera demandando sujeitos, solicita, ao mesmo tempo, a invisibilização de *não sujeitos*, para quem as regras não são garantias de uma *vida*

processo calculável” (DERRIDA, 2010, p. 47).

defensável. Movimentando a desconstrução do “ser sujeito”, procuro deixar à mostra um parâmetro culturalmente produzido, abrindo espaço para cada um questionar a arbitrariedade dessa graduação e, ao confrontar o significado das titularidades jurídicas e culturais, retirar o *não sujeito* do espaço de invisibilidade. Observo que se “a justiça incalculável manda calcular” (DERRIDA, 2010, p. 55), ao mesmo tempo ela ordena a desconstrução do cálculo.

Daí porque é interessante retomar a ideia de Jacques Derrida quando afirma que no seio da “liquidação” do sujeito permanecem certos predicados, os quais sugerem uma estabilidade, uma *presença*, o *self*, uma consciência, a noção de humanidade, uma história (DERRIDA, 1991a, p. 99). Proponho uma reflexão que apure os efeitos dessa predicação, especialmente que levante a questão sobre a sua constituição humana, o seu estar atrelada à um ideia específica de responsabilidade, liberdade, verdade. Notando, por outro lado, o sujeito como uma categoria performática, e não como um dado, torna-se possível tensionar suas bases, o que, para o presente trabalho, importa como incentivo de reorientação do olhar; vejo que os animais não integram a *seara de privilégio* dos cálculos, por conseguinte, entendo o sujeito como categoria que opera no processo de distribuição normativa de corpos, demarcações a possibilitar interioridades e exterioridades.

A gramática me induz a pensar, mas não posso dizer que *depois* do sujeito venha um predicado. Apenas consigo apurar a relação sujeito-predicado e como essa relação, ao produzir textos fechados em si mesmos (e não textualidades), corrobora possibilidades e impossibilidades de existência. Sob essa perspectiva fico à espreita daquela *História Humana sobre Animais*; ali o sujeito está inscrito, convencionalizado, e ordena, tão logo, uma interpretação da temporalidade que suscita presenças, ego, consciência, vontade, intencionalidade, *humanidade* (DERRIDA, 1991a, p. 109).

Nesse aspecto, Jacques Derrida (1991a) faz menção a uma estrutura sacrificial que subjaz discursos, culturas, linguagens, uma estrutura que chancela uma morte não criminalizada. No seio dela, ele aponta operações reais e simbólicas (embora mencione a impossibilidade de delimitarmos o espaço do simbólico) perseguindo a ingestão, incorporação ou introjeção de corpos *como*

animais ou humanos; percebo imersa nessa dinâmica a estabilização de representações, identificadas fisiologicamente, subscritas à corporalidade, afastadas de uma constituição também social. Comunicando com essas questões, Derrida retoma o conceito de carnofalocentrismo, a partir do qual observa que o homem adulto, que aceita o sacrifício e come a carne, domina a categoria de sujeito, esculpindo nela a virilidade, a autonomia, a razão, em contraposição ao feminino, ao animalesco (DERRIDA, 1991a, p. 114).

O esquema operante dos sujeitos implica, pois, a sua não liquidação. Afinal, diz Jacques Derrida (1991a), quem *responde* à questão “quem vem depois do sujeito” ou na *pessoa de “quem”* a pergunta é feita? Nesse instante, o *outro* deixa de ser *efeito* para tornar-se *presença*; enquanto isso, o sujeito lhe comunica constituindo-se em oposição, bem como em negação à animalidade. É que o sacrifício carnívoro permite a formação de um sujeito distinto, intencional (DERRIDA, 2010, p. 35) – *Humano*. Nos tópicos anteriores, busquei compreender de que forma os discursos pleiteam a plausibilidade da oposição hierárquica Humano-Animal. Observei que, ao sugerir uma substância próxima às espécies, particularmente, uma *forma de ser* humano privilegiada, são narrativas que criam a possibilidade de certas repetições culturais consolidarem a *naturalização do sacrifício* da alteridade. O sujeito opera através do não sujeito, através do sacrifício do *outro*. Todavia, há uma certa inevitabilidade do sacrifício que o pensamento da desconstrução aponta:

Não procuraremos exemplos, haveria demasiados, um a cada passo. Preferindo o que faço aqui neste instante, nem que seja ao conceder-lhe tempo e atenção, ao escolher o meu trabalho, a minha actividade de cidadão ou de filósofo professoral e profissional, escrevendo ou falando aqui uma língua pública, que acontece ser o francês, eu faço talvez o meu dever. Mas sacrifico, traindo-os a cada instante, todas as minhas outras obrigações: em relação aos outros outros que eu não conheço ou que conheço, milhares de << semelhantes >> meus (sem falar de animais que são ainda mais outros do que os meus semelhantes) que morrem de fome ou de doença. Traio a minha fidelidade ou as minhas obrigações em relação a outros concidadãos, em relação àqueles que não falam a minha língua e aos quais eu não falo nem respondo, em relação a cada um daqueles que escutam ou que lêem, e a quem eu não respondo nem me endereço, como deve ser, isto é, singularmente (isto para o espaço dito público ao qual sacrifico o espaço dito privado), logo também em relação àqueles que amo em privado, aos meus, a minha família, os meus filhos dos quais cada um é o filho único que eu sacrifico ao outro, sendo cada um sacrificado

a cada um nesta terra de Moriá⁴⁰ que é o nosso *habitat* de todos os dias e de cada segundo (DERRIDA, 2013, p. 89)

No entanto, gostaria de atentar para o ato de tornar matável⁴¹; no que tange aos animais, há uma autorização da morte intermediada por atos e discursos que reduzem seus corpos a funções – desde a função alimentar, de vestuário, entretenimento, progresso científico até de controle populacional. Corpos completamente substituíveis por outros que possam cumprir a mesma função. O sacrifício carnívoro conversa com a fundação da animalidade, aquela propriedade de ser Animal que justifica dar-lhes a morte na sua *generalidade*.

O diálogo entre a oposição Humano-Animal e os discursos dos sujeitos me permite observar um terreno onde homogeneizações surgem em contraste. Enquanto pleiteam uma intencionalidade, consciência e racionalidade para o sujeito, ele torna-se Humano, tão logo, a inteligibilidade do Animal é dada por oposição, o que invisibiliza a sua expressão plural a partir da negatividade do *não ser sujeito*. De um lado, é possível observar uma forma de ser humano apurada a partir de “algo a mais” que falta aos animais. É, pois, esse “algo a mais” que, por outro lado, possibilita-nos pensar em diferencialidades que habitam esse agrupamento; diferencialidades, no entanto, suscitadas através da percepção do Humano como sujeito, talvez em um sentido pós-cartesiano, a convidar a expressão do múltiplo.

As subjetivações são *derivadas* de um processo político e não apenas um meio pelo qual se exerce o cálculo – a política, o direito, a moral. O sujeito instituiu certa relação de coerência entre um “nós”, o qual permite,

40 A menção de Jacques Derrida ao monte Moriá deve-se ao fato de ser este o local onde a figura bíblica de Abraão leva seu filho Isaac para sacrifício a Deus (DERRIDA, 2013).

41 Essa ideia do “tornar matável” dialoga com uma impossibilidade, na esteira do apresentado por Donna Haraway (2011, p. 42) quando diz: “Por mais que tentemos nos distanciar, não há nenhuma maneira de viver que não seja também uma maneira de mais alguém, não apenas mais alguma coisa, morrer diferencialmente”. Esse “alguma coisa” em contraposição a um “alguém” funciona dentro de uma lógica de sacrifício que ela se preocupa em mencionar desde Jacques Derrida: “Dentro da lógica de sacrifício que alicerça todas as versões de humanismo religioso ou secular, os animais são sacrificados exatamente porque podem ser mortos e ingeridos simbólica e materialmente em atos que não são vistos como canibalismo ou assassinato do irmão pela lógica de sub-rogação e substituição(...). O sacrifício funciona; há todo um mundo daqueles que podem ser mortos, porque afinal eles são apenas alguma coisa, não alguém, perto bastante de “ser” a fim de serem um modelo, substituto, suficientemente semelhantes e, portanto, alimento nutritivo, mas não perto bastante para forçar uma resposta. Não o Mesmo, mas Diferente; não Um, mas Outro” (Ibid., p. 41).

concomitantemente, um “eles”. Ademais, há uma *história* a respaldar essas relações e constituir possibilidades de existência múltiplas no intermédio da noção de sujeitos (ou modos de subjetivação). *Existe* a condição de sujeito, a condição de humano, a condição de animal, à medida que são todos enunciados *convencionais* em atuação no plano da imanência; no entanto, são essas, existências que reportam ao *domínio das forças*, das lógicas de poder e não à esfera da representação como uma realidade pronta, no seio da qual não haveriam forças transformadoras atuando simultaneamente.

Ao contrário, trago a performatividade para esse plano justamente para indicar as fissuras que compõem as estruturas de enunciação, guiando a possibilidade de seu desmonte. É preciso dizer que o desmonte da relação entre significantes e significados, que empreende Derrida, ocorre porque não há significado transcendental. Do mesmo modo, o desmonte do sujeito; esse último desmonte enseja, ainda, a qualificação de uma dualidade, implica a percepção do não sujeito. A dualidade não aparece como um problema instantaneamente, salvo quando carrega significados em si mesmos, dualismos. A dualidade aponta limites conceituais uma vez que a inteligibilidade de cada termo alavanca a diferença, uma diferença que não é sintomática de uma essência, mas de um processo infinito de *efeitos* diferenciais.

Em Judith Butler o desmonte do sujeito vem delineado pela figura do performativo. Apesar disso, ela apresenta a noção de *agência*. Todo o processo de subjetivação aparece imbricado aos tais rituais sociais, mas na sua visão, o poder dá origem ao sujeito (BUTLER, 2010, p. 23), ele o implica e o sujeito o excede em agenciamentos. Na leitura de Neiva Furlin, quando deseja, o sujeito reflete sobre os limites sociais do seu desejo e subverte-os por ressignificação, de modo que “a agência como subversão só existe dentro das práticas reiterativas ou discursivas de poder, que limita os desejos dos sujeitos” (FURLIN, 2013, p. 399). Apontando a inspiração foucaultiana que chega ao trabalho de Butler, Neiva Furlin analisa como são articuladas, no pensamento da autora, as relações entre sujeito e agência e suscita que “nas próprias dinâmicas do poder se encontra a condição da agência, entendida como resistência e capacidade de ação política” (FURLIN, 2013, p. 395).

Contudo, essa noção de *agência* será problemática, caso se convoque uma matriz diferencial que repercute atravessada por uma *não-agência*; isso porque ela retoma todo um universo simbólico, onde o “sujeito” acopla-se novamente à oposição Humano-Animal – uma oposição cuja *naturalidade* é anunciada por meio de “atos performativos discursivamente compelidos” (BUTLER, 2003, p. 08-09), manifestações públicas e repetidas de funcionalização dos animais, a retirar a sua condição singular. Não obstante, é possível pensar sobre uma *agência* maquinal – essa é uma proposta que será desenvolvida mais tarde; por enquanto, preocupa-me o ato de *tornar singular*. O conceito de sujeito implica um limite – o seu estabelecimento dialoga com o estabelecimento de fronteiras normativas.

Deslocar a análise para o campo epistemológico justifica-se ao tempo que a movimentação das fronteiras normativas depende, antes, do cuidado com a inteligibilidade dessas representações; parece-me insuficiente um simples alargamento que esteja apto a permitir a inclusão de mais uma leva de sujeitos. Tampouco, porém, pretende-se *liquidar* a noção de sujeito; trabalha-se com as suas invisibilizações. Trata-se de refletir sobre os limites performativos desse *conceito*, indicando, também, os limites performativos do que chamamos *processos de subjetivação*. É que quando falamos nesses termos, implicamos zonas de subjetividade, espaços de privilégio, de seleção de certos corpos como relevantes, e, ao mesmo tempo, territórios não subjetivados, invisibilizados.

Também os processos de subjetivação são indicadores epistemológicos; quero dizer, o *enunciado-processo de subjetivação*, o ato de eleger zonas privilegiadas, subjetividades relevantes. Quando pensamos que a imbricação opositiva dos conceitos do Humano e Animal implica a constituição deste como gênero e o primeiro como múltiplo, permitindo-nos falar basicamente de subjetividades humanas a seguirem sendo dispostas pelo cálculo, observarmos, por detrás, uma estrutura performativamente constituída no seio do universo simbólico dessas relações de poder, lugar onde é estabelecido esse *enunciado-processo de subjetivação*.

No próximo capítulo continuo desenvolvendo essa reflexão, todavia suscitando-a por outras lentes; lentes que me ajudam a alargá-la através da multiplicação de problemas. Em especial, a problemática do corpóreo.

3

Outras lentes

3.1

Enfrentando dualismos

Falei de uma *História Humana sobre Animais* que sobressai ocidentalmente atravessada por o que Jacques Derrida chama de carnofalocentrismo. Assinalei que essa expressão encerrava dificuldades à medida que respalda a captura das várias histórias e relações estabelecidas entre seres humanos e animais. Por outro lado, afirmei a possibilidade de seguir utilizando-a em decorrência da percepção de que no *solo* dessa História restariam constituídas zonas de privilégio, elas mesmas passíveis de serem notadas quando fitamos a proibição de certos manejos a corpos humanos e a sua facilitação quando se trata de corporalidades animais.

Desde aqui, gostaria de avançar, propor uma *outra* transgressão epistemológica à oposição Humano-Animal. É que embora já venha empreendendo deslocamentos ao trabalhar no intermédio daquela História, convoquei, a partir dela, um movimento de inversão, propriamente ofertando um olhar especial à hierarquia do Humano sobre o Animal. Enquanto empenhava a tecedura de uma *História Humana sobre Animais* mais ao fundo indicava o terreno do dualismo Humano-Animal. Ao mencionar uma “história” fazia alusão à sua *realidade*, demonstrando, pois, o específico funcionamento dessas relações como constituídas e constituintes da *natureza absoluta* dos corpos *como* humanos e animais.

Desenvolver a ideia de que o Humano é Animal parece mais simples; basta suscitar a sua biologia – podemos dizer que animais humanos e não humanos compartilham antes um espaço no Reino Animal. No entanto, tal afirmação não é pleiteada nesse sentido, ela vem aseada pela convicção de que também o Animal é Humano. Tão logo ecoa Eduardo Viveiros de Castro no seio de um perspectivismo ameríndio; e embora essa frase não venha a atualizar as suas cosmologias, é sobre a reverberação desse pensamento que procuro pensar. O Anti-Narciso suscitado em *Metafísicas Canibais* já indica um processo de

descolonização, mas também (e talvez por isso) de deslocamento, transgressão.

Ao eleger Narciso como o “santo padroeiro ou demônio tutelar da antropologia” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015), Viveiros de Castro confronta a obsessão dos discursos ocidentais na constituição de povos *não-ocidentais e não modernos*, propriamente uma obsessão em determinar atributos e critérios fundamentais capazes de distinguir o espaço exterior ao “nós”, onde segue ainda habitando a figura do *não-humano*. No cerne daquela descolonização, interessa-me questionar as *representações* do outro, a sua circunscrição ao território do “eu”, como se fosse apenas possível ver a *mim mesma* quando olho ao redor. Proponho, nesse espaço, pensar uma coprodução do corpo dito animal, a qual envolva fluxos corpóreos e incorpóreos.

A noção de performatividade da espécie desenvolvida no capítulo anterior possibilitou-me desdobrar a ideia de que a linguagem não funciona como simples conduto de significados, mas também comanda a construção de corpos e sujeitos. Tal afirmação não vem respaldada pela negação de uma forma material, mas pela sua articulação com a semiótica na geração dos mais variados universos simbólicos. Argumentei que a espécie se constitui performativamente por meio de atos, gestos e desejos, os quais convocam uma identidade humana e animal. Como efeito, observei também a produção de sujeitos em corpos distinguidos por marcadores de espécie, um noção criativa no campo social de enquadramentos menos atravessados pelos movimentos de diferenciação e cada vez mais demandantes da oposição Humano-Animal.

Em Judith Butler é possível perceber que essa performatividade dialoga com uma repetição estilizada de atos, cujo germe imitativo é originário da *performance*. Por isso, elas, as performances, decorreriam de uma função performativa da linguagem, das ações que daí prosseguem reiteradas até produzir uma certa naturalidade. A hipótese de que a performance é estipulada, polida por enunciados performativos, que se formam em meio a *fluxos semióticos e materiais*, implica um pensamento que não mais nota a semiótica como frente de comunicação para informação, desconectando-a das zonas de verdade para a integrar aos espaços de ação, de comando e de coprodução de corpos.

De outro modo, ao orientar a ideia de que tão somente a linguagem – o

simbólico – os produz, dispensando uma análise que leve em consideração a sua dimensão corpórea, *entrincheiro* um deslocamento à proposição de que o sujeito parece instituir certa relação de coerência entre um “nós”, o qual permite, concomitantemente, um “eles”. Nesse caso, vejo-me tão somente circunscrita ao território do “eu”, que fala, descreve e *produz* o corpo do outro, sob um desejo narcísico de ver a si mesmo nele refletindo.

É preciso esclarecer que trago a performatividade para o plano da corporalidade, justamente com a finalidade de indicar certos fluxos que compõem as estruturas de enunciação, guiando a possibilidade de seu desmonte, ali também onde o *material* repreende. Quando falo, portanto, de um *enunciado-corpo*, do qual deriva ainda um enunciado-sujeito, um enunciado-animal e um enunciado-humano, convoco estruturas conceituais performativas, já ensejando um diálogo entre esses dois planos. Seguindo essa linha de raciocínio, parece-me que o corpo é pensado como constantemente performado na cosmologia ameríndia. Como destaca Eduardo Viveiros de Castro, sobre as “funções semióticas inversas atribuídas ao corpo e à alma” (2015, p. 37) nos regimes ontológicos ameríndios:

O etnocentrismo dos europeus consistia em duvidar que os corpos dos outros contivessem uma alma formalmente semelhante às que habitavam os seus próprios corpos; o etnocentrismo ameríndio, ao contrário, consistia em duvidar que outras almas ou espíritos fossem dotados de um corpo materialmente semelhante aos corpos indígenas. (...) Em poucas palavras, a práxis europeia consiste em “fazer almas” (e diferenciar culturas) a partir de um fundo corporal-material dado (a natureza); a práxis indígena, em “fazer corpos” (e diferenciar espécies) a partir de um continuum sócio-espiritual dado “desde sempre” - no mito, precisamente, como veremos (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 37-38)

É que o ponto de vista está no corpo; um corpo que não é referido a partir de diferenças fisiológicas, mas pelas distintas *afecções* que atravessam as suas mais diversas espécies. A alma seria idêntica através delas, o que muda é o *corpo como conjunto dessas afecções* e origem das perspectivas. Vê-lo, pois, como um agrupado de maneiras ou modos de ser é adentrar na seara da incorporação das *disposições sociais*, donde corpos uniformes fisiologicamente ganham contornos performativos; aliás, é o *mito* que orienta a interpenetração entre os corpos e os nomes, as almas e as ações em um mesmo meio pré-subjetivo e pré-objetivo, é ele que descreve o rito de passagem entre Natureza e Cultura (Ibid., p. 59).

A mitologia pronuncia a ideia de que todos os seres foram espíritos, por isso, nos tempos míticos humanos e animais não se diferenciavam; o efeito disso é pensar que a “condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade” (Ibid., p. 60). O pensamento indígena orienta a percepção de que, um vez humanos, os animais permanecem sendo-os, embora de uma forma não compreensível para nós. Daí porque articulam, segundo Viveiros de Castro (Ibid., p. 42), a concepção de que “o mundo é composto por uma multiplicidade de pontos de vista: todos os existentes são centros potenciais de intencionalidade, que apreendem os demais existentes segundo suas próprias e respectivas características ou potências”.

O conceito de multinaturalismo em contraposição ao de multiculturalismo surge nesse contexto supondo a cultura como forma universal e a natureza como forma particular. Uma vez que essas são categorias relacionais, não se referindo a zonas do ser, mas pontos de vista (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 116), também o são os tipos humanos e animais. A dessubstancialização que esse pensamento provoca remonta à ideia de que, em condições normais, os humanos veem os humanos como humanos e os animais como animais, já os animais predadores e espíritos veem os humanos como presas animais, enquanto estes os veem como espíritos ou animais predadores⁴² (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 44). No entanto, é importante ressaltar que esse “ver como” remete a *percepções* e não a conceitos (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 117); como ressalta Viveiros de Castro, “ “humano” é o nome de uma relação e não de uma substância” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 47). Embora envolvidos em uma *roupa* diferente, os animais são humanos que podem ser notados como tais tão somente por membros da mesma espécie ou pelos xamãs (Ibid., p. 57). Nesse sentido, o antropólogo (Ibid., p. 44-45) destaca:

Eles se percebem como (ou se tornam) entes antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características sob uma aparência cultural – veem seu alimento como alimento humano (os jaguares veem o sangue como cerveja de milho, os urubus veem os vermes da carne podre como peixe assado etc.), seus atributos corporais (pelagem, plumas,

42 O perspectivismo raramente se aplica a todos os animais, estando normalmente reduzido àqueles que são presas humanas ordinárias e grandes predadores, uma vez que a relação predador-presa é relevante no contexto amazônico (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 45)

garras, bicos etc.) como adornos ou instrumentos culturais, seu sistema social como organizado do mesmo modo que as instituições humanas (com chefes, xamãs, festas, ritos...).

A impossibilidade de vermos todas as gentes como elas mesmas se veem decorre do conceito ameríndio de corpo, do qual sucede a incompatibilidade de perspectivas; o ponto de vista está no corpo posto que a especificidade das afecções que o atravessa convoca *mundos diferentes* vistos da mesma maneira. Mundos diferentes porque o que “para nós é sangue, para os jaguares é cerveja” (Ibid., p. 64), mas igualmente perspectivados porquanto são mundos que giram “em torno da caça e da pesca, da cozinha e das bebidas fermentadas, das primas cruzadas e da guerra, dos ritos de iniciação, dos xamãs, chefes, espíritos etc” (Idem). Esse esquema corporal humano escondido sobre a máscara animal remonta, pois, à ideia de performatividade tal como suscitei, de um corpo constituído a partir da articulação entre simbólico e material.

Não obstante, ao aterrizar o ponto de vista no corpo, uma perspectiva deixa de ser como uma representação; é que essas remontam, por outro lado, ao espírito (Ibid., p. 65). Há uma potência de alma que permite aos não-humanos ocupar pontos de vista, sendo assim, serão sujeitos caso tenham (ou sejam) um espírito, porém, a *multiplicidade* de perspectivas remete tão somente ao corpo (Idem). Distanciar da ideia de representação é importante como forma de deslocamento. Sob esse pensamento, sangue/cerveja não temporizam uma outra coisa, são, desde sempre, afecções da multiplicidade humano/jaguar (Ibid., p. 67).

Ao iniciar o capítulo anterior ressaltando a genérica singular existência Animal, adentrei na inquietude do pensamento de Jacques Derrida quanto à generalidade inscrita no singular “Animal”; um desconforto que observo acompanhar a sua escrita em *O Animal que logo sou*, propriamente um desconforto com a redução de diferenças abissais a esse “lugar-comum” (DERRIDA, 2002, p. 64). Quando Derrida fala d'O Animal e não dos animais, refere-se a toda uma tradição cultural e filosófica, a qual retomo no intermédio de uma *História Humana sobre Animais*. O plural que acompanha o último termo vem, por outro lado, recordar a pluralidade retida sob uma história comum, não para negar a existência desse animal no singular genérico como de algum modo

afirma Jacques Derrida (Ibid., p. 87), mas a fim de indicá-lo, tanto quanto a sua fuga, possibilidade de deslocamento, transgressão. Embora existam ““viventes” cuja pluralidade não se deixa reunir em uma figura única da animalidade simplesmente oposta à humanidade” (Idem), também *existe* um dualismo Humano-Animal que deve ser levado a sério. Essa contribuição eu trago da obra de Viveiros de Castro, influenciada pela filosofia de Gilles Deleuze e Félix Guattari:

Os dualismos são reais, não imaginários; não são o mero efeito de um “viés ideológico”, mas o resultado de um funcionamento ou estado específico da máquina abstrata, a segmentação dura ou sobrecodificante (e há outras máquinas abstratas, e outros funcionamentos). É necessário desfazer os dualismos porque, antes de mais nada, eles *realmente* foram feitos. E é possível desfazê-los pela mesma razão, porque eles foram *feitos* realmente; pois os autores tampouco pensam que os dualismos sejam o horizonte de eventos da metafísica ocidental, o limite absoluto que só pode ser exposto (desconstruído) mas jamais atravessado pelos prisioneiros da Caverna. Para desfazê-los, porém, é importante evitar a armadilha circular que consistiria em negá-los ou contradizê-los; é preciso sair deles calculadamente, ou seja, pela tangente – por uma linha de fuga (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 126-127).

A citação desse trecho é relevante em vários os sentidos. Nele há referência ao movimento da desconstrução como uma incompatibilidade, ressaltada sua capacidade de negação e contradição, porém nunca de atravessamento, fuga, o que me remete ao diálogo que estabeleço com o pensamento de Jacques Derrida logo no início do primeiro capítulo. Ali eu menciono o segundo momento da desconstrução, o deslocamento; argumento, então, que se trata de uma transgressão e nunca um “além da metafísica” ou “além da linguagem”. É que o movimento transgressivo ao qual venho fazendo alusão procura deslocar o limite, sem que para isso seja necessário chegar em lugar algum; também quando o campo interior se modifica ele já produz uma transgressão (DERRIDA, 2001, p. 18-19), ou uma fuga, tal como eu poderia interpelar.

Não se trata de dizer que essas são perspectivas completamente concordantes, e sim complementares à observação de uma identificação neutralizada de corpos humanos e animais. Ambas trabalham por convocação de diferenças que diferem (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 123), que solicitam a *différance* tanto como raiz de oposições estabilizadas, quanto caminho a partir do

qual serão traçadas linhas de fuga às territorializações e deslocamentos aos ideais de presença, isso sem perder de vista que haverão reterritorializações, sobrecodificações, novas segmentações duras, novas presenças a suscitar tão somente a possibilidade de uma transgressão, nunca um “além da metafísica”. A desconstrução é, pois, interna ao próprio movimento da *différance*, dando-se pela tensão entre os polos e não o recurso a um terceiro polo englobante.

Quando Viveiros de Castro afina o procedimento de fuga aos dualismos, ele argumenta, primeiro, que as dualidades deleuzianas são construídas e transformadas pelo estabelecimento de um pólo virtual-intensivo e um atual-extensivo; depois assinala que cada um deles apreende a sua relação com o outro segundo sua própria natureza (Ibid., p. 127-128). Como consequência, a relação entre esses dois polos só pode ser vista em pressuposição recíproca; igualmente a linha de fuga “não pode ser traçada de fora, a partir de um terceiro polo englobante” (Idem). É sempre um risco adentrar no pensamento de Deleuze e Guattari sem explorar seus conceitos. O que procurei fazer aqui foi criar algumas associações e, assim, conjugar a potência das suas percepções no plano das dualidades. Territorialização, reterritorialização, máquina abstrata, sobrecodificação, segmentação dura, natureza, linha de fuga, virtual-intensivo e atual-extensivo, são alguns dos termos utilizados por Viveiros de Castro em conexão com a análise deleuzo-guattariana, e sobre os quais não irei me deter⁴³. Peço, então, licença para voltar à análise dessas pressuposições recíprocas por outras vias.

Dizia que o Humano é Animal e o Animal é Humano para argumentar que cada polo dessa dualidade trabalha em referência: a constituição de qualquer um *como* polo depende da apreensão do outro *em relação*; há uma movimentação dupla, um condicionamento mútuo que embora indique uma contradição no cerne da oposição, é convocada por ressonância. Com isso não descarto a assimetria que constitui esse dualismo, especialmente a captura do Animal pelo Humano no viés daquela História; ao contrário, é por notá-la que associo essa pressuposição recíproca a um processo de dessubstancialização e deslocamento. É, pois, diante

43 O meu contato com cada um deles veio por intermédio da leitura dos volumes que compõem a obra *Mil Platôs* (DELEUZE, GUATTARI, 2017), de modo que, para aprofundamento, indico essa (vasta) referência.

disso que a transgressão de um pensamento orientado através de significantes e significados em si mesmos implica a percepção de que Humano e Animal são estabilizações constituídas performativamente e ao mesmo tempo atravessadas por diferenciações com potência desconstrutiva; o movimento é criativo (e não destrutivo) de novos horizontes de possibilidade.

Uma outra questão, que decorre mesmo de toda essa argumentação em torno de uma genérica singular existência animal, é a sua capacidade de *resposta*, o que também suscitei quando da introdução do capítulo antecedente. A linguagem aparece como sendo um de outros muitos *próprios* do humano, um direito concedido por ele a ele mesmo e negado aos animais, seres cuja existência perseveraria tão somente a partir de reações e não respostas (DERRIDA, 2002, p. 62). No seio de uma *História Humana sobre Animais*, os seus corpos são mapeados cientificamente, mecanizados biologicamente, de modo que a abertura das respostas dá lugar à causalidade das reações.

Não há espaço para pontos de vista, para o singular (de cada) animal, uma vez que ele (o singular) constitui-se em relação à diferença (à alteridade), e entre os animais o que há é uma padronização permitindo-nos articular uma *genérica singular existência Animal*. A impossibilidade de contarmos uma história de cada animal, tal como mencionei naquele momento, propriamente em razão de rituais, práticas performáticas, afetações específicas desses como corpos generalizáveis, não deve, porém, ser absolutizada,. Destarte, na teoria indígena do perspectivismo, esse impedimento é de algum modo relativizado. Tal como destaca Eduardo Viveiros de Castro (2015, p. 52):

(...) se no mundo naturalista da modernidade um sujeito é um objeto insuficiente analisado, a convenção interpretativa ameríndia segue o princípio inverso: um objeto é um sujeito incompletamente interpretado. Aqui, é preciso saber personificar, porque é preciso personificar pra saber.

É preciso olhar para as *máscaras* integrantes dos corpos, para as *pessoas* em seu sentido mais etimológico, já que só assim é possível identificar *sujeitos* na cosmologia ameríndia. Os processos de subjetivação avançam provocados pelas necessidades que fluem das relações entre corporalidades afetadas, personificadas, *performadas*. O perspectivismo ameríndio aponta para a *inconstância* produzida

pela performance, pela *alteridade* que afeta, constituindo, os movimentos performáticos. No entanto, parece-me *constantemente* necessário lembrar que as diferenças corporais são convocadas por uma multiplicidade afectual (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 87). Por isso mesmo o *ser* humano ou animal indica uma diferença *ontológica inconstante* formada no interior de cada existente – “o que o perspectivismo afirma, enfim, não é tanto a ideia de que os animais são “no fundo” semelhantes aos humanos, mas sim a de que eles, como os humanos, são outra coisa “no fundo”: eles têm, em outras palavras, um “fundo”, um “outro lado” ” (Ibid., p. 61).

A inconstância, a variação, são, portanto, a própria natureza do multinaturalismo amazônico (Ibid., p. 69). Ao contrário da racionalidade ocidental, para qual performar, mascarar⁴⁴, são dinâmicas acompanhadas frequentemente de um certo tipo de falseamento ou dissimulação, para a cosmologia ameríndia “a performance é uma alteração de caráter *ontológico*, na medida em que, mudar o corpo, performá-lo, é efetivamente subjetivá-lo, estabelecer para ele uma posição e um mundo onde habitar” (BRASIL, 2010, p. 195).

Subjetivar, nesse sentido específico, é, pois, *singularizar*; ali, os sujeitos são constituídos no intermédio da diferença entre cada existente, a qual vem suscitada nos acontecimentos, nas relações, não respondendo, portanto, a uma natureza constante e anterior. Não se trata de um singular abstrato, mas afetado pelas demarcações de interioridade e exterioridade, linhas demarcatórias que longe de suscitar um “em si mesmo”, são formadas uma em relação à outra. À nível da escritura, lembra Jacques Derrida (2001, p. 39-40), o significado de um termo, o seu interior, é constituído externamente em razão das infinitas referências textuais que carrega, às quais eu acrescentaria, também, referências materiais, quero dizer, estruturas de organização do vivo. Isso não me leva a pensar em uma anterioridade dos *traços porque materiais*, ao contrário, a sua produção sucessiva conforme avança os movimentos de diferenciação (*différance*), um movimento que ocorre no diálogo entre ambas as formas, na sua *afetação* recíproca. Enquanto

44 Sobre o mascaramento, Eduardo Viveiros de Castro cita Lévi-Strauss: “uma máscara não é aquilo que ela representa, mas sobretudo aquilo que ela transforma, isto é, que ela escolheu não representar”. (LÉVI-STRAUSS *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 244-225).

pensa a escritura, Derrida não deixa de suscitar:

Se me preocupo com uma fronteira entre dois espaços homogêneos, de um lado o homem e do outro o animal, não é por pretender, burramente, que não existe limite entre os “animais” e o “homem”, é porque sustento que existe mais de um limite: muitos limites. Não existe *uma* oposição entre o homem e o não-homem, há entre as *estruturas de organização do vivo* muitas fraturas, heterogeneidades, *estruturas diferenciais*” (DERRIDA, ROUDINESCO, 2004, p. 85, grifos próprios).

Para pensar uma coprodução de corpos que me permita deixar pra trás um referencial narcísico que invisibiliza o outro por reflexão de mim mesma, do simbólico que produzo, igualmente as estruturas de organização do vivo devem poder atuar, também implicadas por traços materiais reputados *entre* diferenciações incessantes. É necessário, porém, reconhecer limitações nessa abordagem, ou melhor, incompreensões. Há uma ignorância ainda maior quando o outro é animal, de modo que suas distensões e comprometimentos simplesmente escapam a um entendimento mais honesto; uma vez *traduzido* por mim, o seu ponto de vista dificilmente será retificado. Cuida-de, pois, de trabalhar com o equívoco, não porque seja um “defeito de interpretação” e sim por pensar que há uma pluralidade de interpretações (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 91); o equívoco não paira no mundo do engano, onde há premissas pré-constituídas, não pertence, portanto, ao terreno das contradições, o equívoco permite a própria constituição de premissas (Ibid., p. 92). Daí porque retomar a noção de tradução que empreende Viveiros de Castro:

Traduzir é instalar-se no espaço do equívoco e habitá-lo. Não para desfazê-lo, o que suporia que ele nunca existiu, mas, muito ao contrário, para potencializá-lo, abrindo e alargando o espaço que se imaginava não existir entre as linguagens conceituais em contato – espaço que, precisamente, o equívoco ocultava. O equívoco não é o que impede a relação, mas aquilo que a funda e a propele: uma diferença de perspectiva. Traduzir é presumir que há desde sempre e para sempre um equívoco; é comunicar pela diferença, em vez de silenciar o Outro ao presumir uma univocidade originária e uma redundância última – uma semelhança essencial – entre o que ele e nós “estávamos dizendo” (Ibid., p. 90-91).

Não que eu queira, nesse espaço, traduzir a perspectiva de algum ou alguns animais. Minha intenção é notar uma dimensão material do outro, rivalizar um

pensamento narcísico, e, dentro disso, fazer da tradução um problema⁴⁵, não como forma de obstá-la, mas de transformá-la. Percebo que a majoritária incapacidade de comunicação verbal entre seres humanos e animais conduz o estabelecimento de zonas onde tão somente uma reação biológica mecânica é contabilizada, fundando, assim, espaços homogêneos estratificados – Humano *versus* Animal, *dualismos*.

Preocupa-me o ato de tornar singular que decorre dessas traduções, o sacrifício que ocupa uma subjetivação operada por *não-sujeitos*. Com isso quero dizer que observo, na restrição do animal ao terreno biológico, a implicação das *relações* em uma natureza constante e anterior que captura perspectivas, fundindo-as uniformemente; não há um animal *real*, nem a sua existência de carne e osso é *sua*, pois reflete, por outro lado, a designação de um lugar diferenciado ao Humano, um lugar para além dos instintos animais mapeáveis cientificamente. Nesse outro sentido, subjetivar torna-se singularizar *defronte* do não-singularizável; em comparação àquele que *não pode* ter um ponto de vista, ou agência, o sujeito surge defendendo existências plausíveis, interioridades e exterioridades. A desconstrução dessas interioridades e exterioridades como instâncias em si implica pensá-las em pressuposição, reverberação, notá-las como instâncias internas à própria dualidade.

A transformação que esse pensamento potencializa repercute atravessada pelo perspectivismo, desde onde a noção de dualidade convoca a multiplicidade (Ibid., p. 128), rivalizando, assim, os dualismos. Quando as coisas e os seres tornam-se pontos de vista, o conhecimento demanda, na contramão da representação, a multiplicação das agências, um cenário que solicita o conceito de devir como dispositivo antirrepresentativo (Ibid., p. 111-112 / 186). Viveiros de Castro retoma-o desde Deleuze e Guattari para explicar um movimento que atravessa os termos de uma dualidade implicando-os em relações, associando-os sempre através de uma nova conexão parcial (Ibid., p. 184). Isso, porém, não significa uma “teoria das relações fechadas dentro dos termos, mas uma teoria dos termos como abertos às relações” (Ibid., p. 197).

45 Sobre isso, há uma frase do Viveiros de Castros, em *Metafísicas Canibais*, que elucida bem esse problema de tradução tal como suscito: “Se há uma mensagem clara no perspectivismo indígena, é justamente a de que não se deve jamais tentar atualizar o mundo tal como exprimido nos olhos alheios” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 231).

Em Jacques Derrida, encontro esse dispositivo antirrepresentativo no escopo da *différance*, cuja enunciação não importa a diferença como regida por uma certa essência, mas implicada pelas relações. É nesse sentido que penso a singularidade como efeito das diferenças relacionadas e não como estado constante – a diferença é de *afetação*, o que implica pensar, não a anterioridade dos rastros, e sim a sua produção sucessiva conforme avançam os movimentos de diferenciação. De outro modo, uma *História Humana sobre Animais* invoca uma certa ruptura nesses fluxos – uma singularidade é inviabilizada desde a perda do ponto de vista animal, na sua homogeneização dentro da categoria d'O Animal.

As existências plausíveis surgem no contexto de ruptura desses fluxos, na referência a subjetividades possíveis a convocar um sexo, uma cor, classe e espécie, por entre as mais diversas histórias, todas elas talhadas pela designação de locais de vulnerabilidade, minoritários, não subjetivados. Muitos institucionalmente subjetivados, na via dos sujeitos de direitos, porém a sua existência como tal demanda relações bem delineadas, organizadas, autorizadas; caso contrário, são jogadas no abismo das existências culpabilizadas, definidas pelas essências de grupo. Os dualismos que encontramos cingidos a essas relações reguladas evidenciam a não reverberação entre os polos, ao contrário, a sua unificação apartada, conseqüentemente, o distanciamento dos seus respectivos membros; a sua coexistência relacional produz, portanto, sujeitos e não sujeitos, um defronte ao outro, relevando assimetrias, eixos minoritários, ainda que atravessados, ao mesmo tempo, por conexões desviantes e transgressoras.

A questão é pensar se essas existências autorizadas são singulares; tal como argumento, para isso, elas precisam inaugurar relações de diferença em qualquer nível, uma movimentação que é estagnada pelos dualismos, haja vista que a diferenciação se estabelece tão somente entre os polos e eles suscitam aquelas unificações internas; é que não obstante o interior do polo hierarquicamente superior admita fissuras, apenas o faz à medida que essas fissuras (heterogeneidades) não funcionem por similitude com o polo em oposição, caso em que implicaria a perda de uma perspectiva. Ou seja, o singular possibilitado pelos dualismos está limitado às fronteiras abismais. Isso não significa que não possa haver o seu cruzamento – justamente porque há posso observar

deslocamentos.

Os processos de subjetivação perpassam essas regulações, o que determina propriamente um vínculo com a perpetuação de não-sujeitos. A negação dessa reciprocidade faz desses processos enunciados com potencial de invisibilização das zonas de não existência. Quando, portanto, falo de um enunciado-processo de subjetivação, quero dar atenção aos discursos que indicam esses processos, muitas vezes silentes ao entorno que subjaz além da fronteira da subjetividade – um entorno que desde o início é animalizado.

A minha intenção é continuar pensando essas fronteiras a partir de um diálogo com filósofos da ética animal e juristas do direito dos animais. Tal como observo, ao lidarem com a categoria de sujeito (ou por proximidade a ela nos casos em que não é explicitamente mencionada), são propostas de descontinuação dessa *História Humana sobre Animais*, originada desde um ocidente hegemônico; é que elas parecem querer apresentar a possibilidade de contarmos uma *outra* história, a qual leve em consideração a *subjetividade dos animais*. Antes disso, porém, gostaria de apresentar questionamentos que entendo como sendo relevantes ao embasamento dos problemas que suscito na discussão subsequente. Trata-se de um desdobramento ao que foi levantado nesse espaço, embora eu prefira dedicar-lhe um tópico separado.

3.2

O corpo biológico

Em *O Animal que logo sou*, Jacques Derrida se preocupa em apontar sobre a realidade da gata que o olha nu; uma gata *real*, tal como ele diz, não a *figura* de uma gata (DERRIDA, 2002, p. 18). É, pois, sobre um alguém *imane*nte que ele fala, o qual não vem (nem pode) *representar* todos os gatos do mundo. Essa distinção é importante para o problema da *resposta* que ele desenvolve ao longo do livro; ali paira a dúvida sobre o que quer dizer “responder”, e, por outro lado, “reagir”. Sobre isso Derrida salienta:

Se digo “é um gato real” que me vê nu, é para assinalar sua insubstituível singularidade. Quando ele responde ao seu nome (seja lá o que queira dizer

“responder”, e esta será pois nossa questão) ele não o faz como um exemplar da espécie “gato”, ainda menos de um gênero ou de um reino “animal”. (...). É verdade que eu o identifico como um gato ou uma gata. Porém, antes mesmo dessa identificação, ele vem a mim como *este* vivente insubstituível que entra um dia no meu espaço, nesse lugar onde ele pôde me encontrar, me ver, e até me ver nu. Nada poderá tirar de mim, nunca, a certeza de que se trata de uma existência rebelde a todo conceito. E de uma existência mortal, pois desde que ele tem um nome, seu nome já sobrevive a ele. Ele indica seu desaparecimento possível (Ibid., p. 26).

Essa simples capacidade de reação (e não de resposta) implica, como argumenta Donna Haraway (2008, p. 19), a configuração de um animal-*máquina*. Para ela, nessa descrição, é possível notar que Derrida percebeu a presença de um *alguém* e não a *reação* de uma *máquina*; que ele compreendeu que a chave da questão não é se o gato pode *falar*, mas se ele pode *responder*. Não obstante, Haraway destaca o que para ela seria a falha de seu discurso – Derrida não teria levado a sério uma outra forma de engajamento que pudesse saber cientificamente, biologicamente, filosoficamente, até intimamente, algo sobre aquele gato que o permitisse *olhar de volta*.

A questão do olhar tem uma semântica muito especial, ela carrega toda a problemática que Jacques Derrida apresenta quando narra uma cena na qual a sua gata o olha nu, causando-lhe vergonha; também uma vergonha de ter vergonha, já que pensando sobre a nudez, tão logo observa o vestuário como mais um dos *próprios* do homem – “O animal estaria *na* não-nudez porque nu, e o homem *na* nudez precisamente lá onde ele não é mais nu” (DERRIDA, 2002, p. 18). Desde aí o filósofo movimentava a desconstrução dos limites entre o homem e o animal, um limite que tal como Donna Haraway percebe é também generificado⁴⁶.

46 Sobre *O Animal que logo sou*, Donna Haraway argumenta: “Nesse trabalho ele se confronta com seu gato e é de fato o seu gato! Para seu extraordinário crédito – e ele está solitário entre os filósofos – é um gato de verdade que chama sua atenção e o faz notar de que ele está nu – embora eu creia que o gato provavelmente não se importava que ele estivesse nu. Mas o que ele prossegue fazendo, de seu jeito muito criativo, é lidar com a vergonha da filosofia e a vergonha de se estar nu perante o mundo. A vergonha é muito mais masculina que humana, um ponto que Derrida se esquece de mencionar, porque é a sua nudez frontal total que motiva o argumento todo. Sua curiosidade sobre o gato agora se revela após essa primeira percepção crucial de que este animal não está “reagindo” mas “respondendo”. De forma estranha e trágica, Derrida se vê duplamente aprisionado precisamente no excepcionalismo masculino, chamado excepcionalismo humano, que ele está desconstruindo; primeiro, por sua visão parcial de apenas um único órgão descoberto e, em segundo lugar, ao falhar em sua obrigação de manter curiosidade sobre qual seria a preocupação do gato naquele olhar. Creio que essa curiosidade – o começo do cumprimento da obrigação de saber mais como uma consequência de ser chamado a responder – é um eixo crítico de uma ética não enraizada no excepcionalismo humano” (GANE; HARAWAY, 2010, p. 08)

Quando dialoga com o texto em menção, Haraway (2008) argumenta que Jacques Derrida falhou com a sua gata em razão de uma simples *obrigação* entre, o que ela chama, *espécies companheiras*. Sobre esse conceito me deterei adiante. Antes, porém, ainda suscitando a questão do olhar, da visão, gostaria de retomar um outro texto da autora, onde ela apresenta os chamados saberes parciais. A intenção de trazer essa discussão para esse espaço decorre precisamente da sua preocupação com a problemática da relação entre corpos e linguagem.

O que causa em Haraway certa inquietação é a procura por um modo de explicar as construções de sentido, sem deixar de estabelecer um “compromisso sério com explicações fiéis de um mundo “real” ” (HARAWAY, 1995, p. 15-16). Segundo ela, “precisamos do poder das teorias críticas modernas sobre como significados e corpos são construídos, não para negar significados e corpos, mas para viver em significados e corpos que tenham a possibilidade de um futuro” (Ibid., p. 16).

Sob tal problemática, Donna Haraway se propõe a pensar a *visão*, assim evitando oposições binárias. Nesse sistema sensorial ela apoia uma viabilidade de corporificação do conhecimento enquanto um caminho à objetividade; não uma objetividade que implique a transcendência de limites e responsabilidade, ao contrário, ela resgata a visão como forma de traçar a objetividade no intermédio de uma perspectiva parcial – os olhos constroem traduções e modos específicos de ver (Ibid., p. 22). Talvez em tensão com o que traz Eduardo Viveiros de Castro no cerne de um perspectivismo ameríndio, Haraway propõe a possibilidade de aprendermos como ver *fielmente* do ponto de vista do outro, embora essa promessa apenas indique uma conexão parcial com um objeto que não é inerte e passivo, mas também um ator, um agente. Nesse sentido, ela argumenta:

Explicações de um mundo “real”, assim, não dependem da lógica da “descoberta”, mas de uma relação social de “conversa” carregada de poder. O mundo nem fala por si mesmo, nem desaparece em favor de um senhor decodificador. Os códigos do mundo não jazem inertes, apenas à espera de serem lidos. O mundo não é matéria-prima para humanização; todos os ataques ao humanismo, outro ramo do discurso sobre “a morte do sujeito”, deixaram isto muito claro. De certa maneira crítica, isso é grosseiramente apontado pela categoria incerta do social ou de agência: o mundo encontrado nos projetos de conhecimento é uma entidade ativa (Ibid., p. 37).

Como tecnologia de visualização ela observa a etologia e outras ciências investigativas do comportamento animal. É quando voltamos para a ideia de espécies companheiras trazida no livro *When Species Meet* (2008). Nesse texto, Donna Haraway critica Derrida por ele não ter, naquela manhã em que se viu nu defronte a sua gata, procurado conhecer o campo da semiótica comportamental em desenvolvimento tanto no que concerne às relações gato-gato, quanto nas relações gato-humano (HARAWAY, 2008, p. 22); o que a autora destaca é, pois, esse momento em que as espécies se encontram, como em uma dança onde cada dançarino se transforma conforme as relações se estabelecem, ativando um “*becoming with*” (Ibid., p. 25). Embora possa se optar por uma tradução tal como a de um “devir-com”, não seria correto alinhá-lo ao devir-animal deleuzo-guattariano, o qual toma emprestado Viveiros de Castro; Donna Haraway o contesta. Para ela o devir-animal demonstra um desinteresse dos autores pelo contato com o animal concreto, afetados que estão pela multiplicidade, pelo bando⁴⁷.

O *devir-com* que Haraway anuncia remete ao seu conceito de *espécies companheiras*, o qual guarda uma inquietação quanto ao termo “espécies” e seu remetimento a locais biológicos bem delineados, apartados. Com essa referência, a autora salienta um “fazer-com”, uma ideia de *simpoiese* a deslizar e estender uma *autopoiese*, uma *auto-organização* (HARAWAY, 2016, p. 123). É que os arranjos simpoiéticos são pensados a partir de criaturas que se interpenetram e assimilam-se parcialmente dando origem tanto a células, quanto a organismos e outras combinações ecológicas, entidades simpoiéticas denominadas holobiontes (Idem). Donna Haraway salienta que não há precedência dessas criaturas às relações que as constituem, de modo que não é possível enquadrá-las na noção de indivíduos – há, antes, uma produção recíproca através de envoltimentos semiótico-materiais (Ibid., p. 123-125). A concepção de simbiogênese que ela resgata não está acometida por unidades preexistentes (genes, células, organismos,

47 Citando os autores, ela salienta: “D&G express horror at the “individuated animals, family pets, sentimental Oedipal animals each with its own petty history” who invite only regression. All worthy animals are a pack; all the rest are either pets of the bourgeoisie or state animals symbolizing some kind of divine myth. The pack, or pure-affect animals, are intensive, not extensive, molecular and exceptional, not petty and molar—sublime wolf packs, in short. I don’t think it needs comment that we will learn nothing about actual wolves in all this” (HARAWAY, 2008, p. 29).

etc) em interações competitivas ou cooperativas, ao contrário, a simbiose é um exercício de *constituição* e não de benefício mútuo⁴⁸ (Ibid., p. 126).

Implicado em diferenciações semióticas e materiais que surgem conforme são estabelecidas relações, o corpo biológico está acometido por conexão com outros corpos – fitamos corpos em corpos, espécies em espécies, mas corpos e espécies formados em articulação, pois os parceiros dessa dança não preexistem. Donna Haraway é, portanto, uma boa lente para a observação de diferenças que diferem a nível orgânico, desconstituindo o espaço do Humano e do Animal não através de uma leitura pós-humanista, mas *composta*, como ela prefere dizer⁴⁹.

No entanto, subsiste uma questão. Gostaria de remontar à crítica que ela faz a Jacques Derrida quando, no encontro com sua gata, tal como Haraway diz, ele não procura *olhar de volta* a partir de uma outra forma de engajamento; para ela haveria uma *obrigação* do filósofo de manter-se curioso sobre o *querer dizer* dessa gatinha, uma obrigação entre espécies companheiras que se afetam constantemente. Haraway (2016, p. 224, 231) faz menção a uma aliança multiespécie necessária ao florescimento do mundo, uma aliança que tornaria acessível a história das espécies companheiras para além da sua diversidade implacável, uma aliança que se perfaz também com o esforço na leitura de seus desejos a partir do estudo científico e hermenêutico de outras línguas não humanas.

Não é que Donna Haraway descarte os problemas dessa abordagem, na verdade o título de seu livro longe de os desprezar, indica-os – *staying with the trouble*. Também não tenho a pretensão de desconsiderar os avanços no campo da semiótica comportamental não humana, ao contrário, aprecio-os. A problemática

48 Nas palavras de Donna Haraway (2016, p. 126): “Like Margulis, I use holobiont to mean symbiotic assemblages, at whatever scale of space or time, which are more like knots of diverse intra-active relatings in dynamic complex systems, than like the entities of a biology made up of preexisting bounded units (genes, cells, organisms, etc.) in interactions that can only be conceived as competitive or cooperative. Like hers, my use of holobiont does not designate host + symbionts because all of the players are symbionts to each other, in diverse kinds of relationalities and with varying degrees of openness to attachments and assemblages with other holobionts. Symbiosis is not a synonym for “mutually beneficial”.

49 Ela estabelece essa relação da seguinte forma: “Critters are at stake in each other in every mixing and turning of the terran compost pile. We are compost, not posthuman; we inhabit the humusities, not the humanities. Philosophically and materially, I am a compostist, not a posthumanist. Critters—human and not—become-with each other, compose and decompose each other, in every scale and register of time and stuff in sympoietic tangling, in ecological evolutionary developmental earthly worlding and unworlding” (HARAWAY, 2016, p. 190).

com a qual desejo ficar envolve o desconforto com o estabelecimento de *presenças*. Nesse ponto procedo um desvio em relação à autora. “Os parceiros não precedem às relações”⁵⁰ (Ibid., p. 133), ela diz enquanto tem em mente um devir-com, uma simbiogênese, holobiontes, as espécies companheiras. Não obstante, eles acabam por sucedê-las.

Observo, a partir da crítica que Haraway faz ao Derrida, que ela trabalha com uma certa *estabilização* das conexões; por outro lado, tal como percebo, o “entre-relações” me impediria pensar sobre um outro acessível. Não tenho, portanto, como solicitar de Jacques Derrida a curiosidade do acesso, especialmente em razão das suas críticas potenciais ao ato de *representar* a alteridade. Aliás, em *Dar a Morte* (2013, p. 150-151), ele pede perdão por justamente não *querer dizer*; ele observa que, no encontro com o outro, o pedido de segredo se coloca, um segredo que não consiste em esconder coisa alguma, é um segredo absoluto sobre o qual nada se sabe, ele é heterogêneo ao sentido, remetendo, pois, à singularidade absoluta⁵¹.

Naquela ocasião o filósofo discorria sobre a vergonha de se ver nu aos olhos de uma gatinha, insinuava sobre a realidade daquela criatura, assim como eu posso reportar à sua imanência. Implicada nessa afirmação não está, porém, uma gata *presente*, significável em si mesma, diversamente uma singularidade que se constitui pela diferenciação infinita provocada no contágio entre o semiótico e o material. É, assim, inviável conhecer o *querer dizer* do outro; veja, ele não está demandado tão somente nas relações que estabelece comigo (e quando eu falo em um “eu”, já também escapo a elas) – contra isso insurge um *anti-narciso*. O outro foge à minha tentativa de decifrá-lo à medida que está entrecruzado por conexões múltiplas; e quando opto por compreendê-lo, sobra um “eu” desembaraçado pela consciência. Posso, entretanto, utilizar as contribuições de Haraway como forma

50 No original: “Holobionts require models tuned to an expandable number of quasi-collective/quasi-individual partners in constitutive relating; these relationalities are the objects of study. *The partners do not precede the relating*. Such models are emerging for the transformative processes of Ecological/Evolutionary/Developmental biology” (grifos próprios).

51 Cito um trecho de *O Animal que logo sou*, onde Derrida comenta esse segredo, remete a esse outro completamente outro que o olha: “(...) ver-se visto nu sob um olhar cujo fundo resta sem fundo, ao mesmo tempo inocente e cruel talvez, talvez sensível e impassível, bom e malvado, ininterpretável, ilegível, indizível, abissal e secreto: completamente outro, o completamente outro que é todo outro mas que em sua proximidade insuportável, não me sinto ainda com nenhum direito e nenhum título para chamá-lo meu próximo ou ainda menos meu irmão” (DERRIDA, 2002, p. 30).

de pensar as espécies companheiras desde uma perspectiva simbiótica, o que é interessante para trazer as diferenças relacionais para o campo do orgânico, questionar a sua rigidez, e manter a multiplicidade das afecções.

Quando, no último tópico, trouxe a *différance* para o campo do biológico, suscitando suas estruturas diferenciais, heterogeneidades, fraturas, pensava em uma textualidade implicada; naquele momento propus, longe de um embaraço à sua materialidade, o seu remetimento não à estrutura do estático, mas de referência contínua a um outro *traço*. Essa é uma proposição que não parece se distanciar da expectativa de Jacques Derrida quando fala:

Existe no biológico e no genético clivagens, desvios, “linguagens” e “escritas”. Em outras palavras, existe uma espécie de “cultura”, até mesmo uma “técnica” do genético, que torna possíveis todos os tipos de construções. Portanto não quero renunciar ao conhecimento biológico ou genético no que tem de aberto, progressivo ou perfectível (DERRIDA, ROUDINESCO, 2004, p. 55-56).

Ao trecho destacado acima segue uma discussão que me interessa trazer para esse espaço. É que algumas páginas à frente, Elisabeth Roudinesco aborda o que ela chama de “cientificismo contemporâneo”, uma ideologia orientada em meio ao discurso científico, a qual resultaria na redução dos comportamentos humanos a processos fisiológicos experimentalmente verificáveis (Ibid., p. 63). Nesse aspecto, o que a incomoda seria uma “transformação do ser humano em máquina” e a respectiva desconsideração do “ideal de uma concepção quase sartriana da liberdade” (Idem). Jacques Derrida, então, introduz o domínio do maquínico, o que é especialmente interessante para pensar a sua afetação na categoria de sujeito. Tampouco o preocupa uma tensão entre a máquina e a liberdade, nos termos propostos por Roudinesco. Com efeito, o seu desconforto é com a perda da hipercomplexidade das máquinas quando se alude a partir dos modelos mecânicos de certos cientificistas (Ibid., p. 64); o livre, embora o desagrade a utilização da palavra *liberdade*, seria “aquele que transige o tempo todo com efeitos da máquina” (Idem). A sua desconfiança com o respectivo termo decorre de um *adensamento* de pressupostos metafísicos “que conferem ao sujeito ou à consciência – isto é, um sujeito egológico – uma independência soberana em relação às pulsões, ao cálculo, à economia, à máquina” (Ibid., p. 65).

Derrida apenas consegue falar da *liberdade* em meio à noção de *jogo*, do excesso do jogo na máquina; a máquina é notada como um dispositivo de cálculo e repetição (Idem), já o jogo é definido pelo filósofo como um campo que permite “substituições infinitas no fechamento de um conjunto finito” (DERRIDA, 1971, p. 244). “A máquina existe em toda parte”, ele afirma, de modo que o maquinal e o não-maquinal só podem operar de maneira complexa (DERRIDA, ROUDINESCO, 2004, p. 65).

Esse não-maquinal, tal como percebo, vigora no acontecimento, no imprevisível, na alteridade; apesar disso, ele é um efeito maquínico, não como consequência – *desvio*. Isso porque “existe na máquina um excesso em relação à própria máquina: ao mesmo tempo o efeito de uma maquinação e algo que frustra o cálculo maquinal” (Idem). É nesse sentido que a singularidade não se reduz nunca ao cálculo maquínico; ela o frustra à medida que não cessa de ser produzida, de estar diferida por *outros* eventos. Ela se dá no *excesso* do movimento do jogo na máquina; uma vez processado a partir da ideia de complementariedade, cuja implicação é a possibilidade de desalojamento de uma referência, o jogo não tem centro ou origem (DERRIDA, 1971, p. 245) – com isso a máquina trabalha, mas seu *excesso* vem designar o excedente incalculável, que é o acontecimento.

Nem mesmo a singularidade tem então uma *independência* absoluta à máquina, de outro modo, ela surge como desvio aos processos maquínicos. Ao mesmo tempo em que são produzidas nessas relações, a sua constituição diferencial impede uma captura; o que é capturado é a estabilização da singularidade, o indivíduo, o sujeito. Portanto, a máquina opera um processo de individualização, de corporificação de sujeitos, mas não de singularização. A máquina produz a estabilização de identidades biológicas, sociais e culturais; destaca-se, porém, que não se trata de um funcionamento que lhe seja exterior, diversamente, o maquínico subsiste por entre elas, no contato entre diferenças relacionalmente produzidas. A máquina não “é”, mas *funciona* desde acontecimentos. Tal como acontece na escritura, observo a máquina como aquilo que permite configurações de sentido – e não sentidos em si – passíveis de serem repetidos. Mesmo assim, a geração do excedente incalculável, a disseminação do acontecimento, *desloca* a máquina, que passa a calcular a partir do evento, com

outras configurações de sentido.

A partir disso é possível retomar a noção de performatividade da espécie humana. É que a organização dessa ideia perpassa a repetição de atos estilizados que definem certo espaço como humano; em tal repetição articulam-se dimensões maquínicas materiais e semióticas que mediam a produção de acontecimentos, singularidades, os quais escapam à possibilidade de antecipação pela máquina. Nada obstante, sucedem capturas por representação dos acontecimentos. No seio dessas estabilizações provocadas pelo maquínico observo uma *História Humana sobre Animais*, especialmente a sua conjugação com um certo tipo de subjetividade propriamente humana; uma história majoritária, hegemônica, embora atravessada por singularidades e devires que tratam de acarretar conexões desviantes. Por isso, na ocasião em que Donna Haraway sublinha a percepção de Derrida quanto à gata que o vê nu, *como a presença* de um alguém e não a *reação* de uma *máquina*, é preciso explicitar – no contexto das proposições que coloco em movimento, a *presença* de um *alguém*, o *self*, já implica a exposição ao domínio do maquínico.

No próximo tópico procuro pensar a ruptura humanista (bem como continuidades) proposta pelos filósofos e juristas da ética animal e dos direitos dos animais, à medida que convocam o *self* animal. A discussão sobre o maquínico retornará no último capítulo, também como consequência das abordagens seguintes.

3.3

O animal-self: observando a fronteira

Compreendo a crítica que empreendeu Donna Haraway no contexto de afirmação da presença animal em contraposição ao animal-máquina. Mesmo Jacques Derrida assinala essa questão no decorrer de *O Animal que logo sou*. Tal como observo, trata-se de uma referência àquela *História Humana sobre Animais* a concebê-los como objetos genéricos. Derrida reflete sobre isso quando diz:

Seus [Descartes, Kant, Heidegger, Lacan e Levinas] 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, do animal que os observa, não a toa tomaram em consideração na arquitetura teórica ou filosófica de seus discursos. Em suma, eles tanto a negaram quanto desconhecaram. 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 evocar. É como se os homens desta configuração tivessem visto sem serem visto, 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 (DERRIDA, 2002, p. 33-34).

Ser visto nu por um animal é importante para Derrida como forma de desconstruir aqueles próprios que acompanham o humano, conferindo-lhe uma especificidade, sendo que parece ser especialmente essa especificidade que a ética animal e o direito dos animais questionam. Daniel Braga Lourenço (2008, p. 18-19) aponta tais discussões como propulsoras de um quinto descentramento à humanidade, propriamente o cruzamento dessa fronteira, o qual veio antecedido pela virada copernicana e darwinista, bem como pelas obras de Freud e Marx a questionar o poder absoluto da razão. Busca-se com isso a ampliação dos horizontes morais, uma quebra ao paradigma antropocêntrico, especista⁵², que relega aos animais a categoria meramente instrumental de coisa ou objeto (Ibid., p. 20). Essa é certamente uma argumentação longa, sobre a qual não poderei me deter precisamente. A presente análise restringe-se à uma reflexão sobre o *self animal*, o que me interessa como forma de continuar expandindo a problemática da subjetividade.

A demanda pela expansão do campo da moralidade para além da fronteira humana é sustentada originalmente, sobretudo a partir década de 70/80, pelas obras *Animal Liberation: A New Ethic for Our Treatment of Animals*, de Peter Singer e *The Case for Animal Rights*⁵³, de Tom Regan. Por tal motivo, gostaria de apresentar, a partir daquilo que os move, os arranjos desse movimento, suscitando

52 O especismo designa uma forma de discriminação análoga ao racismo e sexismo, sendo esse um termo originalmente cunhado por Richard Ryder na década de 70 (LOURENÇO, 2008, p. 24).

53 Pra os fins dessa análise, utilizarei o livro *Jaulas Vazias (Empty Cages)*, do Tom Regan, tanto em razão da sua influência, como porque ali os argumentos importantes do autor fluem de forma clara, facilitando o diálogo.

a sua reverberação, especialmente no campo jurídico, na argumentação de Steven Wise e Gary Francione, sem prejuízo da aproximação com outros autores; essa delimitação decorre da percepção de que as suas ideias tornaram-se parâmetro, ao menos para uma fundamentação inicial, dos diálogos em torno do direito dos animais ou da ética animal⁵⁴.

No prefácio de 1975 do livro *Libertação Animal*, desde logo a palavra “animal” é colocada em destaque por Peter Singer, cujo desconforto à sua ordinária referência aos “animais outros que *não* seres humanos” decorre da implicação que essa semântica convoca – a recusa da nossa *biologia animal*; em razão disso, o filósofo a caracteriza como sendo uma *falsa* pressuposição⁵⁵. Ele então argumenta: “Como não existe outra expressão curta para designar animais não-humanos, tive de usar, no título deste livro e em outros lugares, a palavra “animal”, *como se* ela não incluísse o animal humano” (SINGER, 2013, p. 439). Observo que esse “como se” ressoa uma natureza preexistente passível de ser catalogada biologicamente, da qual se infere o humano como constituinte *também* do Reino Animal. A autoridade do corpo biológico como determinador de espaços é imediatamente evidenciada, o que é importante para essa discussão porquanto o percebo como um dos redutos dos sujeitos.

O desconforto de Singer em relação a designação “animal” vem precedida pela identificação de hábitos que seriam uma barreira ao movimento de libertação animal, sustentados não apenas os dietéticos, mas também aqueles relativos ao pensamento e a linguagem (Ibid., p. 438). Parece-me, porém, que o questionamento que ele apresenta sobre os hábitos de pensamento e linguagem, especialmente inferido desde uma impropriedade ao uso ordinário do termo “animal”, é limitado pela sua referência a um campo fixo, a um significado anterior que demanda uma representação *precisa*. De outra forma, quando

54 De forma mais ampla que o movimento do direito dos animais, a ética animal importa-se com a noção de “pacientes morais” ou “sujeitos morais”, implicando, desde aí, a necessidade de se levar em consideração nas nossas tomadas de decisão os interesses dos animais, sem que haja uma preocupação com o conceito de “direitos”. É preciso também esclarecer que a expressão *direito dos animais* tem sido utilizada tanto para descrever direitos morais como direitos legais, de modo que farei as referências cabíveis ao longo dessa abordagem.

55 “Em geral, utilizamos a palavra “animal” com o sentido de “animais outros que não seres humanos”. Esta utilização separa os seres humanos de outros animais, como se não fizessemos parte da espécie – uma implicação que todos os que tiveram lições elementares de biologia sabem que é falsa” (SINGER, 2013, p. 439)

embaralho os espaços do humano e do animal não o faço em busca de um significado anterior; ao invés de implicar a diferença a partir da identidade de grupo, situo-a nas relações, em um diferir contínuo. Nesse sentido, o meu desconforto com a utilização do termo “animal” decorre, antes, do *comando* implicado nos discursos demarcatórios de espécies.

Na mesma linha que Peter Singer, Tom Regan (2006, p. 28) assinala o hábito, a herança das nossas compreensões sobre o animal, a nossa internalização acrítica do paradigma cultural. Observo que sob essa perspectiva paira uma certa configuração do sujeito racional, porquanto capaz de atingir uma *consciência animal*⁵⁶. Segundo Regan, olhar para os animais como seres únicos é uma questão de consciência, daí porque subscreve três tipos de defensores dos direitos dos animais – as pessoas que já nascem com ela, possuem uma empatia natural, são denominadas vincianas; por outro lado, os damascenos são aqueles que a adquirem através de uma única experiência reveladora; por fim, os relutantes, que seriam a grande maioria desses defensores, avançam pouco a pouco em direção à consciência animal, tendendo, no percurso, a solicitar provas racionais e demonstrações lógicas (Ibid., p. 25-32). A mudança de percepção em Regan ocorre de dentro pra fora, como que em uma *tomada* de consciência, da aquisição de um fundamento primeiro que regeria (ou, ao menos, deveria reger) as relações entre humanos e animais.

O dito desconexo vai sendo justificado à medida que essas questões são desenvolvidas por Regan; através desse conceito, ele observa discursos que utilizam palavras ou expressões com um *significado* desviante. Sobre isso, uma longa citação:

Quando os porta-vozes das indústrias usam palavras como *bem-estar animal*, *tratamento humanitário* e *guarda responsável*, eles devem estar pensando que, como Humpty Dumpty, podem fazer essas palavras significar qualquer coisa que quiserem. Na verdade, conforme lhes diria Alice, eles não podem. Considere a palavra *humanitário*. Como outras palavras, ela não tem um significado vaporoso,

56 Especificamente, Peter Singer lida com a noção de “consciência” no prefácio de 1990 do seu livro *Libertação Animal*, quando diz: “Há uma nova *consciência* sobre a necessidade de se estender a simpatia por cães e gatos a porcos e galinhas e até a ratos de laboratório. Não tenho certeza do quanto desta mudança se deva creditar ao livro *Libertação Animal*. Jornalistas de revistas populares apelidaram-no de “bíblia do movimento de libertação animal”. Não posso deixar de sentir-me lisonjeado, mas, ao mesmo tempo, estou um pouco constrangido. Não acredito em bíblias: nenhum livro detém o monopólio da verdade”. (SINGER, 2004)

disponível, feito um lugar vazio num estacionamento, esperando que alguém venha preenchê-lo com uma definição de sua escolha. O *Webster's Unabridged Dictionary* define a palavras humanitário assim: “marcado pela compaixão, empatia ou consideração por outros seres humanos ou animais”. A definição do *American College Dictionary* é um pouquinho diferente; humanitário é definido como “caracterizado por bondade, misericórdia ou compaixão”. Quando os porta-vozes das grandes indústrias de exploração animal nos dizem que tratam seus animais humanitariamente, deveríamos esperar encontrar práticas industriais que mostrassem compaixão, empatia, consideração, bondade e misericórdia. Por quê? Porque (ao menos que você seja Humpty Dumpty) isto é o que humanitário significa. (...) Sempre que encontrarmos uma falta de conexão entre o que as grandes indústrias de exploração animal dizem e o que elas fazem, vou dizer: "Lembre-se do dito desconexo " ou "Impossível achar exemplo mais claro de dito desconexo do que este", e assim por diante (Ibid., p. 95-96)

Compreendo a argumentação de Regan, a sua inquietude com a forma pela qual essas indústrias tratam os animais, seus modos de reiteração da oposição Humano-Animal, daquela *História Humana sobre Animais*, da qual eu insisto em falar. Entretanto, quando Regan explora o campo da significação, ele implica o seu discurso na seara de uma anterioridade semântica, de sujeitos preexistentes, rompendo, assim, com a *différance*. A perspectiva de direitos que ele suscita perpassa, pois, a ideia de que “o que é humanitário não está no olho de quem vê. O cozinheiro age de forma desumana. Trata-se de um fato objetivo, não de uma projeção subjetiva sobre o mundo” (Ibid., p. 05). Embora ele distinga o objetivo do subjetivo, a ideia de objetividade que ele convoca remonta a um sujeito apto a alcançar realidades anteriores prontas pra serem observadas. A adequação a fatos objetivos é possibilitada por uma análise “científica” do mundo, cujas aspas induzem uma conotação mais próxima de um cientificismo⁵⁷. É, inclusive, nessa linha, que os movimentos da ética animal e dos direitos dos animais costumam seguir. Vejamos os critérios de consideração moral ou jurídica aferidos pelos quatro filósofos/juristas destacados no início desse tópico – *interest, sentience, inherent value, subject-of-a-life, awareness, consciousness, practical autonomy*.

Tanto Peter Singer, quanto Tom Regan, Steven Wise e Gary Francione compõem o espaço da teoria dos deveres diretos, sendo que os três últimos também utilizam da linguagem dos direitos. Conforme aduz Daniel Braga Lourenço, tal corrente sustenta deveres diretos para com humanos e animais

57 Segundo Derrida: “Se o cientificismo consiste em estender ilegitimamente o campo de um saber científico ou em conferir a teoremas científicos um status filosófico ou metafísico que não é seu, ele começa ali onde a ciência se detém e ali onde se exporta um teorema para além de seu campo de pertinência” (DERRIDA, ROUDINESCO, 2004, p. 63)

(LOURENÇO, 2008, p. 337); segundo ela, os próprios animais possuem interesses que devem ser protegidos, o que demanda a noção de valor intrínseco (Ibid., p. 296). Outra concepção, a dos deveres indiretos, defende que as restrições morais às condutas humanas fundamenta-se em razão do interesse humano de manter-se assente da crueldade, não sendo relevante a posição dos animais em si mesmos (Ibid., p. 297). Daniel nota que a concepção dos deveres diretos, mormente associada ao movimento dos direitos dos animais, está mais próxima da categoria dos abolicionistas⁵⁸, enquanto que uma segunda classificação, a dos deveres indiretos, repercute por entre reformistas/protecionistas ou conservadores (Ibid., p. 298); ele observa que, enquanto os abolicionistas são “favoráveis à interrupção de toda sorte de práticas que utilizam animais como meros instrumentos para fins humanos”, os reformistas/protecionistas entendem que tais práticas devem ser “alvo de constantes melhorias e aprimoramentos” – já os conservadores não salientam a necessidade de alteração dessas práticas em quaisquer de seus aspectos (Ibid., p. 296).

Antes de adentrar especificamente nos critérios supramencionados, é interessante perpassar a argumentação de Daniel Braga Lourenço no que tange à diferenciação entre agentes morais e pacientes morais sustentada por uma posição de deveres indiretos mais sofisticada. De acordo com ele, essas teorias limitam aos agentes morais o pertencimento a uma comunidade moral; esses podem ser concebidos como indivíduos dotados de habilidades que os permitem “balancear princípios morais abstratos na formulação de juízos de valores que irão servir de guia para sua conduta pessoal” (Ibid., p. 298). Por outro lado, os pacientes morais seriam “indivíduos desprovidos das habilidades de formulação de princípios morais abstratos e, via de consequência, de juízos morais sobre seus atos”, “seriam incapazes de conscientemente, saberem de antemão o que é certo ou errado” (Ibid., p. 298-299) – nesse espaço estariam “seres humanos em tenra idade e portadores de deficiências mentais congênitas” (Ibid., p. 299). Diante desse paradigma, Lourenço menciona:

Ao contrário do que ocorre entre *agentes morais*, a relação entre eles e os *pacientes morais* não é recíproca. Os últimos não podem fazer nada, nem certo nem errado,

58 Cabe ressaltar que muitos situam o pensamento de Singer no âmbito do bem-estar animal.

que afete ou envolva os primeiros, mas estes podem efetivamente pautar sua conduta, naqueles termos, em seu relacionamento, qualquer que seja ele (...) Os *pacientes morais*, mesmo no caso dos mais paradigmáticos, tais como crianças e deficientes mentais, não possuem significação moral direta ou própria, pelo que não teríamos deveres diretos para com eles. Por meio desta mesma construção, podemos perceber a razão pela qual os animais também estão alijados de toda sorte de consideração imediata. De fato, *as filosofias morais tradicionais, ao vincularem o agir moral à posse, pelo paciente, de determinadas características, relativizam o dever da moralidade* (Idem, grifos próprios).

O que ele procura com essa argumentação parece ser questionar um pertencimento à comunidade moral que venha “definido e construído a partir de critérios físicos e não de critérios morais” (Idem). O mesmo salienta Tom Regan quando questiona o especismo:

A interpretação mais generosa que podemos fazer da objeção "Animais não são humanos" é que animais não têm direitos porque animais não são membros da nossa espécie - a espécie humana, a espécie *Homo sapiens*. Mas, conforme foi observado numa discussão anterior, *verdades como esta (verdades biológicas) não têm importância moral*. (...) Observe isto também: direitos morais nunca podem ser negados, justificadamente, por razões arbitrárias, preconceituosas ou moralmente irrelevantes. Raça é uma dessas razões. Sexo é outra. Resumindo, *diferenças biológicas são razões desse tipo*. Como, então, poderemos acreditar que ser membro de uma espécie marque um limite defensável entre os animais que têm e os que não têm direitos? Logicamente, isso não faz sentido. Moralmente, isso indica um preconceito do mesmo tipo que o racismo e o sexismo, o preconceito conhecido como especismo (REGAN, 2006, p. 78, grifos próprios).

Mais acima eu sustentei a ideia de que Regan suscitava uma necessária adequação moral à fatos objetivos, o que viria possibilitado por uma análise “científica” do mundo. Especialmente o que eu queria destacar naquele trecho é certa objetividade capacitada desde uma análise biológica; isso implica, no entanto, um problema para a argumentação supracitada, de modo que adentro no campo dos critérios de consideração moral a partir desse filósofo e sua concepção de “sujeitos de uma vida”.

Em *Jaulas Vazias*, Tom Regan se propõe, dentre outras coisas, a discorrer sobre a seguinte pergunta: *os animais têm direitos?* A afirmativa decorre, segundo ele, de um significado simples e profundo; simples porque pressupõe que os animais devem ser tratados com respeito, e, profundo, uma vez que suas consequências são amplas: “Vamos ter de parar de criá-los por causa de sua carne.

Vamos ter de parar de matá-los por causa de sua pele. Vamos ter de parar de treiná-los para que nos divirtam. Vamos ter de parar de usá-los em pesquisas científicas” (Ibid., p. 12). Para explorar essa ideia, Regan vê a necessidade de dar um passo pra trás, quer dizer, retomar as suas perguntas sobre direitos humanos, um processo que o levou a combiná-los através do *status* moral da igualdade – perceber que nós temos direitos humanos igualmente, significa não dar importância para a nossa “raça, sexo, crença religiosa, riqueza, inteligência, ou data e lugar de nascimento, por exemplo” (Ibid., p. 48).

Tom Regan está falando de direitos morais, é preciso ressaltar; decorre disso a premissa de que estamos defronte uma proteção, tal como ele diz, há um sinal invisível dizendo “entrada proibida”, o qual significa duas coisas: “Primeira: os outros não são moralmente livres para nos causar mal” e “Segunda: os outros não são moralmente livres para interferir na nossa livre escolha” – assim é possível proteger os bens notados por ele como os mais importantes, nossas vidas, nossos corpos, nossa liberdade (Ibid., p. 47). Os direitos morais podem ser unificados a partir da noção de respeito, sendo ele nosso direito mais fundamental segundo o filósofo, direitos esses que não implicam uma generosidade, mas um dever, e uma obrigação ainda maior quanto mais vulneráveis sejam os sujeitos (Ibid., p. 51).

No entanto, *por que temos os direitos que temos?*, ele questiona. Dá-se como insatisfatórias as seguintes respostas: (1) os seres humanos têm direitos porque humanos são humanos; (2) os seres humanos têm direitos porque são pessoas; (3) os seres humanos têm direitos porque são autoconscientes; (4) os seres humanos têm direitos porque usam a fala; (5) os seres humanos têm direitos porque vivem em uma comunidade moral; (6) os seres humanos têm direitos porque têm almas; (7) Deus nos deu esses direitos. Cada uma delas é refutada. Em relação à primeira, Regan argumenta que essa é uma afirmação que não nos diz nada, apenas expressa a identidade de uma coisa consigo mesma, o que é irrelevante para o entendimento de porquê temos direitos e pedras não (Ibid., p. 53). Ele continua dizendo:

Mas o problema, de novo, é que verdades como estas não nos ajudam a entender o porquê de termos direitos e lobos não - caso eles não tenham mesmo. Tudo que elas nos dizem é que alguns seres (seres humanos) pertencem a uma espécie biológica, enquanto outros seres (seres lupinos) pertencem a outra espécie

biológica. Mas quem pertence a qual espécie não é relevante para nossa pergunta (Ibid, p. 54).

A segunda afirmação é refutada justamente porque pessoas são “indivíduos moralmente responsáveis por seu comportamento”, porém, “se por um lado ser uma pessoa pode ser relevante para compreender porque alguns humanos têm os direitos que têm, isso não ajuda a compreender os direitos possuídos por um vasto segmento da população humana” (Ibid., p. 54-55). O mesmo se aplica à terceira e à quarta afirmação. Regan salienta, que a partir desses parâmetros, difícil seria compreender porquê não faltam direitos aos seres humanos não autoconscientes, tal como, por exemplo, crianças de até nove ou dez anos (Ibid., p. 55-56), bem como a seres humanos que não possuem a capacidade de fala (Ibid., p. 56).

A quinta delas é suscitada, segundo ele, como forma de remediar aquelas respostas que são incapazes de nos explicar os direitos dos bebês ou das crianças bem novas; ao sugerir que “*todos* os seres humanos têm direitos, quaisquer que sejam suas capacidades individuais, porque *todos* os humanos são membros de uma comunidade moral”, Tom Regan argumenta que tão somente o fato da a ideia de direitos ser invocada e compreendida em nossa comunidade (humana) não nos auxilia compreender o porquê de termos os direitos que temos (Ibid., p. 57). As respostas seis e sete são refutadas, dentre outras coisas, com base nas seguintes questões: (1) “o que acontece conosco depois da morte não nos ajuda a entender o porquê de termos os direitos que temos enquanto vivos”; e (2) introduzir Deus na equação, mesmo fazendo as suposições que fizemos, deixa sem resposta muitas das perguntas mais importantes” (Ibid., p. 58-60).

A resposta que Regan encontra para afirmar a razão dos nossos direitos repousa na proposição de que somos todos iguais em *aspectos relevantes* à conformação do direito à vida, integridade física e liberdade; “quaisquer que sejam nossas diferenças, essas são nossas semelhanças fundamentais” (Ibid., p. 60). Nesse sentido ele propõe a expressão “sujeito-de-uma-vida”; com isso, ele alega um critério que funciona onde os demais falham⁵⁹, uma proposta que nos

59 “Como sujeitos-de-uma-vida, somos todos iguais porque estamos todos no mundo. Como sujeitos-de-uma-vida, somos todos iguais porque somos todos conscientes do mundo. Como sujeitos-de-uma-vida, somos todos iguais porque o que acontece conosco é importante para nós. Como sujeitos-de-uma-vida, somos todos iguais porque o que acontece conosco (com nossos corpos, nossa liberdade ou nossas vidas) é importante para nós, quer os outros se preocupem com isso, quer não. Como sujeitos-de-uma-vida, não há superior nem inferior, não

convoca procurar por um alguém por detrás dos olhos animais, avistando-os como criaturas psicológicas complexas (Ibid., p. 66-67). Considerando que paus e pedras não são sujeitos-de-uma-vida, já que não possuem comportamentos parecidos com os nossos em aspectos relevantes, como consequência não possuem direitos (Ibid., p. 62). Os corpos comuns são o que lhe importam:

Se todos os outros animais tivessem corpos radicalmente diferentes dos nossos, seria mais difícil vê-los como sujeitos-de-uma-vida. Por exemplo, suponha que todos fossem destituídos de todos os nossos sentidos (visão, olfato, audição, e o resto), de todos os nossos órgãos (coração, pulmões, rins, etc.), ou de qualquer coisa pelo menos vagamente parecida com um sistema nervoso central, incluindo o mais escasso sinal de cérebro (Ibid., p. 68).

É, pois, nesse sentido que observo, embora Regan argumente diversamente, que no seu pensamento as diferenças biológicas aparecem indicando razões morais. Com efeito, a diferença vem definida pela identidade, invoca uma preexistência, um significado que existe por detrás e que implica espaços heterogêneos homogeneizados entre si. De outro modo, venho propondo pensar a relação como constituinte dos próprios termos, restando prejudicado o reconhecimento das diferenças ontológicas; percebo um processo de diferenciação interminável que convoca o entrecruzamento de todo e qualquer espaço que se possa suscitar, que demanda a performatividade como um movimento de construção contínua que não aporta em zonas estabilizadas. O que Regan faz aqui é pensar um sujeito como interioridade, desvelando-a a partir de especialistas competentes^{60 61}. Nossas posições então se afastam à medida que eu olho para os *lugares* ocupados pelo sujeito (como é o caso da designação “animal” ou “humana”), para a argumentação que orbita uma certa demanda subjetiva,

há melhores nem piores. Como sujeitos-de-uma-vida, somos todos moralmente idênticos. Como sujeitos-de-uma-vida, somos todos moralmente iguais” (REGAN, 2006, p. 62).

60 “Os comportamentos comuns entre nós, assim como nossas estruturas anatômicas comuns, sustentam essa resposta. Nossos sistemas neurológicos comuns e considerações sobre nossas origens comuns, seja através da evolução, seja como uma criação direta de Deus, sustentam essa resposta. Além do mais, *estudos recentes* do mundo inteiro têm demonstrado, repetidas vezes, ricas e diversificadas habilidades cognitivas aviárias (REGAN, 2006, p. 73, grifos próprios).

61 “A veterinária Thelma Lee Gross, ao resumir o conhecimento atual, afirma que a “experiência clínica direta e *pesquisas científicas* levaram [*especialistas* que trabalham com peixes] a compreender que esses animais sentem dor”. Outros especialistas mostraram que peixes que vivem em grupos estáveis (“famílias”) se reconhecem uns aos outros, pela visão ou pelo som” (REGAN, 2006, p. 74, grifos próprios).

ensejando a sua desconstrução, a visibilização dos *não-sujeitos*.

Pensando a partir de outros critérios, também Peter Singer parece convocar uma presença animal, um *self*, um sujeito – embora não utilize nenhum desses termos. Em *Libertação Animal*, Singer vale-se das noções de interesse e senciência para justificar um princípio de igual consideração de interesses, de tal modo estabelecendo zonas de igualdade e diferença com o humano. Considerando que há animais com capacidade de sofrer, seria, segundo ele, possível argumentar pela defesa de seus interesses, aplicando-se, para tanto, o princípio básico da igualdade – o princípio de igual consideração de interesses. Como Regan, Singer menciona que o especismo é uma forma de preconceito condenável tanto quanto o racismo e o sexismo (SINGER, 2013, p. 11). Todavia, para contestá-lo, ele não faz uso da linguagem dos direitos; apesar de a sua linha de raciocínio ser normalmente utilizada na luta pela extensão de direitos aos animais, Peter Singer explica:

Embora Bentham fale de "direitos" na referida passagem⁶², o argumento trata, na verdade, *de igualdade, e não de direitos*. De fato, em outra passagem famosa, Bentham alude a "direitos naturais" como um "absurdo" e os "direitos naturais inalienáveis" como um "absurdo ao quadrado". Ele falava de direitos morais como um modo abreviado de se referir a proteções que pessoas e animais devem, moralmente, possuir; contudo, *o peso real do argumento moral não se apoia na afirmação da existência do direito, pois esta, por sua vez, deve ser justificada com base nas potencialidades de sofrimento e felicidade*. Assim, podemos argumentar a favor da igualdade para os animais sem nos enredar em controvérsias filosóficas sobre a natureza última dos direitos (Ibid., p. 13-14, grifos próprios).

Ao mencionar que o princípio de igual consideração de interesses não pressupõe um tratamento idêntico, o referido filósofo procura autorizar direitos e tratamentos diferentes a seres diferentes. Isso porque, segundo ele, a igualdade não é uma afirmação de fato, mas uma ideia moral, portanto, “o princípio da

62 “Talvez chegue o dia em que o restante da criação animal venha a adquirir os direitos que jamais poderiam ter-lhe sido negados, a não ser pela mão da tirania. Os franceses já descobriram que o escuro da pele não é razão para que um ser humano seja irremediavelmente abandonado aos caprichos de um torturador. É possível que um dia se reconheça que o número de pernas, a vilosidade da pele ou a terminação do osso sacro são motivos igualmente insuficientes para abandonar um ser senciência ao mesmo destino. O que mais deveria traçar a linha intransponível? A faculdade da razão, ou, talvez, a capacidade da linguagem? Mas um cavalo ou cão adultos são incomparavelmente mais racionais e comunicativos do que um bebê de um dia, de uma semana, ou até mesmo de um mês. Supondo, porém, que as coisas não fossem assim, que importância teria tal fato? A questão não é: “Eles são capazes de raciocinar?”, nem: “São capazes de falar?”, mas, sim: “Eles são capazes de sofrer?” (BENTHAM *apud* SINGER, 2013, p. 12)

igualdade dos seres humanos não é a descrição de uma suposta igualdade de fato existente entre seres humanos: é a prescrição de como devemos tratar os seres humanos” (Ibid., p. 09). Disto implica-se a ideia de que a “nosso interesse pelos outros e nossa prontidão em considerar seus interesses não devem depender da aparência ou das capacidades que possam ter” (Idem). Ocorre que em outro momento ele assume a necessidade de se olhar para certas capacidades, posto que “a capacidade de sofrer e de sentir prazer é um *pré-requisito para um ser ter algum interesse*, uma condição que precisa ser satisfeita antes que possamos falar de interesse de maneira compreensível” (Ibid., p. 13).

É preciso dizer que ao apresentar certas discrepâncias quanto às argumentações utilizadas, não pretendo desautorizar uma política que leve em consideração o sofrimento dos animais. Em verdade, percebo que esses pensamentos surgem quando apurada a segmentação de espaços, de um lado o Humano, do outro o Animal, à medida que surge um desconforto com a oposição hierárquica estabelecida entre ambos, com a criação ostensiva e morte autorizada de milhões de criaturas animais. A minha inquietação perpassa a dor que eles me transmitem, seja pelos olhos, pelos seus gritos ou tentativa de fuga. Não obstante, quando, a partir da *différance*, questiono quaisquer presenças, é para duvidar desses espaços, para pensar o porquê de terem sido criados. O discurso de Singer, também de Regan e de muitos outros, resta acometido da neutralização desses movimentos, pelo reconhecimento de diferenças e similitudes ontológicas que se comunicam novamente com o Humano na reiteração de exclusões *em si*. Sobre isso pretendo me deter no último capítulo dessa dissertação. Por ora, quero continuar observando a fronteira.

A demanda por especialistas também chega ao pensamento de Singer. Ao questionar sobre como sabemos que outrem sente dor, ele a designa enquanto um estado de consciência, um evento mental que nunca pode ser observado de fato (Ibid., p. 17). Apesar, em todo caso, de podermos sempre estar errados quando assumimos que alguém (seja ele humano ou animal) sente dor, a inferência, segundo ele, é possível conforme a observação de várias indicações externas; basta defrontar o comportamento de uma pessoa em situações que *nós* sentiríamos dor, pressupondo a sua aptidão para senti-la, uma vez que estão dotados de

sistemas nervosos como os *nossos*. Nesse sentido, ele diz:

Além disso, sabemos que esses animais possuem sistemas nervosos muito semelhantes aos *nossos*, que respondem fisiologicamente como os *nossos*, quando se encontram em circunstâncias em que *sentiríamos* dor: elevação inicial de pressão sanguínea, pupilas dilatadas, transpiração, aceleração do pulso, e, se o estímulo continuar, queda da pressão sanguínea. Embora os seres humanos possuam um córtex cerebral mais desenvolvido do que o de outros animais, essa parte do cérebro está mais relacionada às funções do pensamento do que propriamente aos impulsos básicos, às emoções e às sensações. Esses impulsos, emoções e sensações situam-se no diencéfalo, que é bem desenvolvido em muitas outras espécies, sobretudo em mamíferos e aves. Também sabemos que o sistema nervoso de outros animais não foi construído de maneira artificial - como um robô o seria - para imitar o comportamento dos seres humanos diante da dor. O sistema nervoso dos animais evoluiu, assim como o nosso; as histórias evolucionárias dos seres humanos e dos outros animais, sobretudo a dos mamíferos, só se desviaram depois que as características centrais do nosso sistema nervoso já estavam formadas. A capacidade de sentir dor aumenta a perspectiva de sobrevivência de uma espécie, pois faz com que seus membros evitem fontes de danos físicos. (...) A maioria dos *cientistas* que se debruçou sobre a questão concorda com esse ponto de vista. (...) Na Grã-Bretanha, três diferentes comitês governamentais de *especialistas* em assuntos relacionados aos animais aceitaram a conclusão de que os animais sentem dor (Ibid., p. 18-21, grifos próprios).

Quando fala dos robôs, uma questão interessante trazida nessa citação é a divisão dos domínios do artificial e do natural, o que implica na fixação desse último em uma instância que subscreva certa delimitação específica. Observo que o pensamento do direito dos animais e da ética animal segue orientado, em linhas gerais, pelo limite da sciência, sendo que tal como aduz Peter Singer, essa é a “*única* fronteira defensável de preocupação com os interesses alheios” (Ibid., p. 14-15, grifos próprios). A restrição apontada é tão logo justificada por uma ciência hegemônica, com seus mecanismos de produção de conhecimento a conceber um *único* mundo possível de consideração. Ao olhar para essa argumentação questiono o que fazer com outros saberes que informam fronteiras mais diversas⁶³. Espécie ou sciência são também princípios de organização social, de composição de um espaço comum. Ademais, a noção de sujeito é importante para a semântica dos direitos legais.

63 Nessa nota de rodapé trago uma questão que me acompanha ao longo de todo esse trabalho, na qual não terei espaço para adentrar: o que fazer com os demais seres bióticos e a-bióticos dessa Terra (ou além)? A Ecologia Profunda e os Direitos da Natureza, para citar algumas correntes trabalham essas questões; essa última através da ideia de sujeitos de direitos, enquanto a primeira pensa desde uma despatrimonialização, coletivização (no sentido de olhar para as relações, para os fluxos de interdependência) da natureza, sem tomá-la a partir de suas partes individualizadas.

Reconhecido na temática dos direitos dos animais por sua aplicação jurídica, Gary Francione propõe um argumento principal: uma vez sencientes, os animais possuem o interesse de não sofrer, sendo que isso nos obriga a estender-lhes um único direito – o de não serem tratados como propriedade humana (FRANCIONE, [2007b], xxxi). Para ele, sem a mudança desse *status*, as leis que regulam o tratamento dos animais não serão efetivas no resguardo de seus interesses. A argumentação que Francione oferece perpassa o princípio de consideração igual de interesses de Singer, bem como a noção de direitos trazida por Regan, entretanto, ele nota a insuficiência de ambas as abordagens à medida que a lei requer ponderação entre interesses humanos e animais. Nesse processo, a instrumentalização de animais acaba sendo notada como justificável, já que propriedade não possui qualquer interesse inerente a ser respeitado⁶⁴.

A subjetividade implicada na noção de interesse importa a consideração dos animais, ao menos, como sujeitos do direito de não serem tratados como propriedade. Sob uma perspectiva jurídica ainda mais a redoma dos sujeitos torna-se passível de ser vislumbrada, o que provoca, ao seu turno, a invisibilização daqueles que não são similares naquilo que se tem como relevante. Steven Wise segue o caminho de Regan ao propugnar a ideia de uma diferenciação ontológica autorizando a segmentação de corpos, bem como fundamentando uma específica organização social:

Eles [os animais] são semelhantes a nós em pelo menos um sentido; eles são sencientes e eles são o tipo de seres que, como nós, têm interesse em não sofrer. Nesse sentido, *somos semelhantes uns aos outros e diferentes de tudo que no o universo não é senciente*⁶⁵ (REGAN, [2007b], p. xxvi, tradução livre, grifos

64 Nesse sentido, ele argumenta: “However, the law requires that what constitutes “necessary” suffering or “humane” conduct be determined by balancing the interests of animals, who are regarded as property without claims of legal right, against the interests of humans, who have many rights, one of the most important being the right to own and use property. Accordingly, the balancing process requires a putative weighing of completely dissimilar ethical entities. Moreover, this balancing, as it occurs in the context of law, reflects what I called legal welfarism, or the doctrine that the welfare of animals is determined by what conduct will maximize the efficient use of animal property. Legal welfarism is, I have argued, a direct result of characterizing animals as property. To label something property, is, for all intents and purposes, to conclude that the entity so labeled possesses no interests that merit protection and that the entity is solely a means to the end determined by the property owner. To the extent that the regulation of the use of animals reflects interests other than the owner’s, those interests are still humanocentric” (FRANCIONE, [2007a], p. 253).

65 No original: “They are similar to us in at least one way; they are sentient and they are the sorts of beings who, like us, have an interest in not suffering. In this sense, we are similar to each

próprios).

No entanto, a análise de Wise é propriamente jurídica, e como base para tal, ele se vale do conceito de autonomia prática, o que dialoga com a ideia de consciência, não necessariamente autoconsciência, e senciência. Wise indica um caminho para compreendermos se um animal possui ou não essa qualidade; “quanto mais seu comportamento se parecer com o *nosso* e quão mais próximos taxonomicamente de *nós*, mais confiantes podemos estar sobre a sua disposição”⁶⁶ (WISE, 2008, p. 135, tradução livre, grifos próprios). Resulta disso a concessão de direitos básicos de liberdade, propriamente os que dizem respeito à integridade e liberdade corporal, a animais com mentes complexas, como chimpanzés e animais de produção; o seu não reconhecimento provocaria, segundo ele, uma ofensa à igualdade. Ademais, investigações científicas cuidadosas são vistas como necessárias para a apuração dos tipos de mente que possuem os animais (Ibid., p. 137).

Embora todas essas possam ser argumentações que visam um certo essencialismo estratégico, de modo que se constitui uma identidade para afirmação política e jurídica, interessa-me pensar sob outras lentes, ampliar a análise sobre o contexto no qual essas identidades são produzidas, a sua organização epistemológica em espaços de humanidade e subumanidade. Vale recuperar o pensamento de Jacques Derrida no diálogo que estabelece com o movimento do direito dos animais, também em relação à ética animal no cerne da noção de sujeito. Ele diz: “Com isso, conferir ou reconhecer direitos aos animais é uma maneira sub-reptícia ou implícita de confirmar uma certa interpretação do sujeito humano, que terá sido a própria alavanca da pior violência com respeito a seres vivos não humanos” (DERRIDA, ROUDINESCO, 2004, p. 84). Não se trata de desconsiderar esses movimentos, mas observar certos problemas nessas abordagens.

other and dissimilar to everything else in the universe that is not sentient”.

66 No original: “How do we know when nonhuman animals possess practical autonomy? The more their behavior resembles ours and the taxonomically closer we are, the more confident we can be that they do”.

3.4

Logo sou animal?

Retomo *O Animal que logo sou* para proceder uma conclusão preliminar ao que foi dito até esse ponto; nesse livro *autobiográfico*, Derrida suscita questões sobre as quais já refleti no diálogo que estabeleço com ele e outros. Há, no entanto, um assunto que me acompanhou por todos os capítulos, a respeito do qual tentei falar, ao mesmo tempo salientando que não se tratava de uma argumentação em vias de desconsiderar o sofrimento de um certo *indivíduo* – enquanto rivalizava as presenças em si, os sujeitos, os “eus”, as identidades, a partir das diferenças, das heterogeneidades relacionalmente criadas, convocava u m a *multiplicidade* que *parece* escorregar pelos dedos quando pensamos politicamente. Naquele texto, Derrida observa dois espaços homogeneizados, o do Humano e do Animal, ao mesmo tempo que se propõe a “multiplicar suas figuras, em complicar, em espessar, em desfazer a linearidade, dobrar, dividir a linha justamente fazendo-a crescer e multiplicar-se” (DERRIDA, 2002, p. 58).

À medida que a ética animal e o direito dos animais dispõem-se a fundamentar o alargamento de uma consideração moral e jurídica, fazendo-o a partir dos critérios mencionados, são discursos que evocam o humano, são discursos “efetivamente sobre a animalidade do homem, mas para o homem, e no homem” (Ibid., p. 70). Ainda estamos contando uma *História Humana sobre Animais*, embora seja inegável o efeito gerado na confusão do espaço que cabia originalmente ao *homo sapiens*. Ocorre que gostaria de prosseguir. Motivada pelo pensamento de Jacques Derrida (e também de muitos outros que cruzaram o meu caminho, alguns, inclusive, que apresento por aqui), continuo a questionar aquela História, essa que segue preenchida pela “borda de uma subjetividade antropocêntrica que, autobiograficamente, se conta ou se deixa contar uma história, a história de sua vida” (Ibid., p. 60). Também no sentido que aludo, Derrida escreve:

Para além da borda pretensamente humana, para além dela mas de forma alguma sobre uma única borda oposta, no lugar do "Animal" ou da "Vida-Animal", há, de antemão, uma *multiplicidade heterogênea de viventes*, mais precisamente (pois dizer "viventes" é já dizer muito ou quase nada) *uma multiplicidade de*

organizações das relações entre o vivente e a morte, das relações de organização e de não-organização entre os reinos cada vez mais difíceis a dissociar nas figuras do orgânico e do inorgânico, da vida e/ou da morte. Ao mesmo tempo íntimas e abissais, essas relações não são jamais totalmente objetiváveis. Elas não permitem nenhuma exterioridade simples de um termo em relação ao outro (Ibid, p. 60-61, grifos próprios).

O termo *viventes*, tal como apresentado nesse trecho, não me remete a um estado fisiológico do vivo que possa ser *significado*, mas, como ele mesmo diz, à multiplicidade das relações entre o orgânico e o inorgânico – o *maquínico*. É que desde sempre a *presença* foi uma preocupação de Derrida, do mesmo modo, o sujeito e o “eu”. Uma vez que, nessas instâncias, as relações se perdem, o que sobra é uma autobiografia que não deixa de remeter à figura (narcísica) do Animal, veremos porquê. Antes, porém, um desdobramento.

O “poder” que Bentham suscita em uma passagem outrora citada em nota de rodapé (21) – o *poder sofrer* dos animais, em Derrida, não remonta a uma faculdade, um poder de raciocinar, falar ou esse poder de sentir dor e prazer; “poder sofrer não é mais um poder, é uma possibilidade sem poder, uma possibilidade do impossível” (Ibid., p. 55). Esse *não-poder* dialoga com a finitude da vida a provocar tanto a angústia da vulnerabilidade como a vulnerabilidade dessa angústia (Idem). Sobre isso, cabe uma pergunta: por que Derrida ressalta que essa angústia seria vulnerável? No entrecruzamento dessas questões, sou levar a responder: a angústia quanto à finitude do “eu” apenas é possibilitada pelo estabelecimento de um “próprio”, pela formatação de uma autobiografia; a sua vulnerabilidade conversa, pois, com a problemática do “em si mesmo” – acima de tudo são histórias de presenças. É nesse ponto que a história do “eu sou” e a história de “O Animal” coincidem, diz Derrida:

Acontece que existe, entre a palavra "eu" e a palavra "animal", todo tipo de cruzamentos significativos. Eles são ao mesmo tempo funcionais e referenciais, gramaticais e semânticos. Dois singulares genéricos, primeiro: o "eu" e "o animal" designam no singular, precedido de um artigo definido, uma generalidade indeterminada. O "eu" é qualquer um, "eu" sou qualquer um, e qualquer um deve poder dizer "eu" para se referir a si, a sua própria singularidade. Qualquer um que diga "eu" ou se apreenda ou se coloque como "eu" é um vivente animal (Ibid., p. 90).

Observo que Derrida fala de um vivente *animal*, não a respeito de um *vivente*, com toda multiplicidade arrastada. Diversamente, ser um vivente animal é

estar embaraçado na história do conceito humano de Animal, ele definido por uma auto-afetação e por uma autobiografia, pelo *narciso* – quanto mais me olham, mais os animais se multiplicam a partir de *mim*:

"Eu": ao dizer "eu", o signatário de uma autobiografia pretenderia se apontar, se apresentar no presente (dêitico *sui*-referencial) na sua verdade completamente nua. E posso mostrar-me enfim nu ao olhar deste que eles chamam pelo nome de animal? Deveria eu mostrar-me nu quando isso me olha, esse vivente que eles chamam pelo nome comum, geral e singular, de animal? Reflito a partir daí sobre a mesma questão introduzindo nela um espelho; eu introduzo uma psique [psyché] no cômodo. Onde uma certa cena autobiográfica se dispõe, é necessário uma psique [psyché], um espelho que me reflita nu dos pés à cabeça. A mesma questão se tornaria então: deveria eu mostrar-me mas, em o fazendo, ver-me nu (e então refletir minha imagem em um espelho) quando isto me olha, esse vivente, esse gato que pode ser captado no mesmo espelho? Existe narcisismo animal? Mas esse gato não pode ser, no fundo de seus olhos, meu primeiro espelho? O animal em geral, o que é? O que isso quer dizer? Quem é? "Isto" corresponde a quê? A quem? Quem responde a quem? Quem responde ao nome comum, genérico e singular do que eles chamam assim tranquilamente o "animal"? Quem é que responde? A referência do que me concerne em nome do animal, o que se diz assim em nome do animal quando se apela em nome do animal, eis o que se trataria de expor a nu, na nudez ou no despojamento de quem diz, abrindo a página de uma autobiografia, "eis quem eu sou". "Mas eu, quem sou eu?" (Ibid., p. 92)

A propósito, o vocábulo *animot*, criado por Jacques Derrida, traduz tanto o singular genérico constituinte daquela *História Humana sobre Animais*, como uma certa multiplicidade. Por um lado, retoma o *mot*, a palavra, o ato de nomear, o *ser significado*; de outro modo, solicita uma pronúncia específica, a do *animaux*, indicando, pela voz, o plural francês para o vocábulo *animais*. Eis, portanto, o *animot*! *Nem* singular, *nem* plural! “Nem uma espécie, nem um gênero, nem um indivíduo, é uma irredutível multiplicidade vivente de mortais, e mais que um duplo clone ou uma *mot-valise* [palavra entrecruzada], uma espécie de híbrido monstruoso” (Ibid., p. 77-78). Eis o *animot*! Eis o animal-*máquina*⁶⁷! Eis o

67 Sobre isso, Jacques Derrida fala: “Esse *animal-máquina* tem algo de familiar com o vírus que obceca, mesmo se ele não invade tudo que escrevo. Nem animal nem não-animal, nem orgânico nem inorgânico, nem vivente nem morto, esse invasor potencial seria como um vírus de computador. Ele se alojaria num operador de escritura, de leitura, de interpretação. Mas, se posso notá-lo antecipando amplamente sobre o que se seguirá, seria um animal capaz de rasurar (portanto de apagar um rastro, disso que Lacan diz ser o animal incapaz). *Esse quase-animal não teria mais que se referir ao ser como tal* (disso que Heidegger dirá ser o animal incapaz), *pois de se dar conta da necessidade de rasurar o "ser"*. Mas então, ao rasurar o "ser" e ao se transportar para além ou para aquém da questão (e pois da resposta) é-se completamente outra coisa que uma espécie de animal?” (DERRIDA, 2002, p. 74, grifos próprios).

problema da representação! Eis o anúncio do animal autobiográfico! Assim como a *différance*, o *animot* é um dispositivo antirrepresentativo, à procura da multiplicidade; a sua operação no âmbito político será colocada como um problema a ser observado no próximo capítulo.

4

No caminho da representação

4.1

O monstro, o acontecimento – a máquina

Uma certa preocupação com a transformação do ser humano em *máquina* acompanha Elisabeth Roudinesco no diálogo que estabelece com Jacques Derrida (DERRIDA, ROUDINESCO, 2004). Esse foi um ponto sobre o qual toquei no capítulo anterior, mas que nesse em especial vem convocar uma certa *monstruosidade* do *acontecimento*; o acontecimento é monstruoso na medida em que interrompe o curso do possível, surpreende a previsibilidade, o cálculo, torna o impossível condição de possibilidade. O monstro *articula* real e irreal, ele transborda a representação, deslocando-a para um plano complexo dos espaços em tensão – o monstro é humano *ou* não humano?

Conjunção adversativa mal utilizada: o monstro é humano *e* não humano, *animot*, tão logo não pode ser *nem* humano, *nem* não humano; ele mantém-se no espaço do não espaçado, o lugar da não localizável hibridez, afinal o monstro é uma aberração (da natureza?). O monstro parasita as ordem da natureza e da cultura a partir do seu interior, desorganizando-as, desconstruindo-as, pois no fim das contas o monstro não se encaixa na pergunta sobre “o que é”, ele escapa à presença, debatendo-se nas margens. No “entre” o monstruoso não *habita*; ali ele se põe em *movimento*, compõe-se por forças em mutação, ele é sempre diferente, mesmo na repetição, por isso pensar que um monstro acontecimental é produzido por *máquina* (DERRIDA, 2004, p. 38).

No seu sentido mais ordinário, a máquina reproduz um comando, de modo que suas ações são, em verdade, simples repetições – a máquina *funciona*. E enquanto trabalha dentro do plano da repetição automática, sobra à decisão autônoma o campo do desvio, do desejo, da intenção, da espontaneidade, o local próprio da ação, onde *habita* um *alguém*; a máquina, por conseguinte, estaria fadada a reproduzir uma ordem recebida, sem qualquer *auto-afetação*. Por suposto, como deduz Jacques Derrida, “é difícil conceber um dispositivo

puramente maquinal sem alguma matéria inorgânica” (Ibid., p. 37).

O domínio da máquina *pura* vem dissociado de uma monstruosidade; como assinalei, a máquina habita, não se desloca *por entre*. Abre-se, assim, espaço para questionarmos a sua substância: a máquina é feita *de que*? Essa inorganicidade que Jacques Derrida aponta implica uma natureza insensível e inanimada, automatizada. Dito isso, por mais eficiente e *performante* que seja, a máquina não seria capaz de produzir, no que chama Derrida da estrita ortodoxia austriana dos atos de linguagem, um acontecimento de tipo performativo (Ibid., p. 38). Haveria, antes, uma performatividade pura que não se submete à *performance* maquínica, ou técnica, uma vez que ela demanda um sujeito que fala em seu nome; no seio do performativo, a maquinalidade é sempre parasitária, um elemento patológico, até mesmo mortal (Idem).

Considerando que uma consciência livre e um querer absoluto guiarão os enunciados performativos, incluir a máquina nessa esfera significa anunciar o seu fracasso. Não obstante, ao argumentar que a falha é estrutural de todo ato de fala, Jacques Derrida introduz o maquínico nesse plano – além do mais, a força do enunciado performativo residiria justamente na possibilidade de ruptura com o contexto dentro do qual funcionou (BUTLER, 1997, p. 145). Essa discussão específica está sobretudo evidente no ensaio *Assinatura, Acontecimento, Contexto* (1991b), sobre o qual ambientei o segundo tópico do primeiro capítulo dessa dissertação.

Somente após desacoplar o performativo de uma consciência livre e um querer absoluto, parece-me possível falar efetivamente de um acontecimento. É quando a instância do performativo transborda, assim afirmando a sua potência criativa de possibilidades incalculáveis. Nesse sentido, o acontecimento só pode ser efeito de uma performatividade maquinal constitutiva, afinal a máquina se alimenta de uma repetição que diverge e produz uma parcela inapreensível que simplesmente *acontece*. Ou nas palavras de Derrida, “pensar junto tanto a máquina quanto o acontecimento performativo continua sendo uma monstruosidade por vir, um acontecimento impossível[,] portanto, o único acontecimento possível [, o qual] não se daria mais sem a máquina [,] mas por meio dela” (DERRIDA, 2004, p. 38-39).

Trata-se de inscrever o maquínico no duplo movimento da repetição e criação, desvirtuando, por conseguinte, o seu *habitat* original. O não-lugar maquínico vem a ser o deslocamento, a movimentação, a monstrosidade – o “entre”, o híbrido. Ao conciliar com o acontecimento, ele articula animado e inanimado, orgânico e inorgânico, natural e artificial, humano e não humano. Essa última tensão é especialmente convocada pela figura do animal, ser animado, orgânico, embora programado para repetição de um instinto natural. Vemos o entrecruzamento dos campos, a sua desorganização. Por isso colocar o conceito de máquina sob o prumo dessa reviravolta semântica; ao fazê-lo procuro manter a desconstrução fluindo a partir da desestabilização das coisas mesmas – no fim das contas, a máquina é realmente um parasita, um elemento patológico da *representação*, sendo que a redistribuição do seu campo do sentido mostra-se importante ao deslocamento de uma *História Humana sobre Animais*, da sua compreensão em termos de uma passagem, uma duração específica.

Tal como mencionei no início desse trabalho, à historicidade da história parece contrapor a sua textualidade, com isso já me valendo da noção de escritura enquanto “sistema aberto de significantes remetendo apenas uns aos outros, sem ligação garantida com nenhum sujeito, conceito ou ideia” (MAGALHÃES, 2017, p. 37). Desse modo, articulo em conjunto a noção de texto e escritura, pensando-os, antes, não substancialmente, mas como uma emaranhado de forças diferenciais. Trata-se de repensar o movimento de significação que se conquista no diálogo com uma coisa *presente*, para buscá-lo nos contatos, nas relações, nas diferenças em cadeia – na *différance*. Não obstante, conforme argumenta Jacques Derrida (1991b, p. 49), “a própria força nunca está presente: ela não é mais que um jogo de diferenças e de quantidades; e aqui a diferença de quantidade conta mais do que o conteúdo da quantidade, do que a grandeza absoluta em si mesma”. Por isso dizer que, em conformidade com o que acontece no interior dos textos escritos, uma concepção de presença acaba sempre atravessada por um intervalo que a separa do que não é, um espaçamento, devires.

Do mesmo modo que em um dicionário uma palavra nunca define a si mesma, compondo-se sempre por referência a outras palavras, em um mundo textual, ou maquínico, a *coisa em si* dá lugar a uma complexidade de relações de

relações sendo produzidas e, ao mesmo tempo, excedidas por acontecimentos – um conjunto de forças/fluxos de diferenciação, os quais conduzem sempre à variação, mesmo quando há uma aparente repetibilidade. Trazer a máquina para essa discussão justifica-se à medida que proponho pensá-la não como uma essência ou algo que habita um terreno de definições bem delineadas; ao contrário, opto por deslocá-la através do não-lugar, em conformidade com uma monstrosidade, pelo funcionamento das suas forças e não pela sua finalidade.

Senão o cálculo e a máquina, assim como a escrita, permanecerão compartilhando da experiência da morte, da perda do espírito, do local da falta, da repetição mecânica do “vivo”, “pensante”, “falante” (Ibid., p. 147). Enquanto isso, tais adjetivos acabam referindo-se a um sujeito que não se produz por referência e sim por anterioridade, *originalidade*. Nesse contexto, as subjetividades no máximo sofrem *influência* das máquinas técnicas, culturais, biológicas, etc.; elas não podem ser interceptadas e reprogramadas desde a *origem*⁶⁸, funcionando, assim, na complexidade de um mundo maquinal.

A famosa declaração de Jacques Derrida (2017, p. 194), quando diz que “não há fora-de-texto”, comunica-se com a argumentação que tento articular nesse espaço. É que, tal como observo, não se trata de uma proposição pelo quase endeusamento da linguagem, um linguismo, seguido de uma certa desconsideração das manifestações não discursivas; de outro modo, ao dizer que não há nada fora do texto, parece-me que Derrida retoma aquela compreensão das forças, da referencialidade, das relações, para, a partir disso, desestabilizar discursos que colocam em oposição, de um lado, uma linguagem representativa e, de outro, uma realidade representada. Tal como ele diz, o *real* é a “vinda ou acontecimento do outro”, ele é o “impossível não negativo” e não “um atributo da coisa (*res*) objetiva, presente, sensível ou inteligível” (DERRIDA, 2004, p. 286); o acontecimento é paradoxal, argumenta Derrida:

(...) se um acontecimento é apenas possível, no sentido clássico da palavra, se ele se inscreve em condições de possibilidade, se outra coisa não faz senão explicitar, desvelar, revelar, realizar o que já é possível, então não é mais um acontecimento.

68 Essa questão da origem retorna sempre. Sobre isso, Jacques Derrida fala “(...) na origem (origem sem origem, portanto), nada existe de simples, mas sim uma *composição*, uma *contaminação*, a possibilidade de pelo menos um enxerto e de uma repetição” (DERRIDA, 2004, p. 334).

Para que um acontecimento tenha lugar, para que ele seja possível, é preciso que seja, como acontecimento, como invenção, a vinda do impossível (Ibid., p. 279).

Ao destituir o *ser* do acontecimento, sobra um emaranhado de fluxos nada teleológicos; o possível não mais está circunscrito a uma habilidade, uma capacidade, um poder remetendo a um sujeito, ele reverbera a partir da multiplicidade, da ideia de que os contextos são sempre abertos e não saturáveis (Ibid., p. 282). Afinal, eles se repetem sem cessar fazendo que o inédito surja da multiplicidade dessas repetições, de modo que “não há incompatibilidade entre a repetição e a novidade do que difere” (Ibid., p. 331). Jacques Derrida chama isso de iterabilidade, uma termo que convoca o outro na repetição, portanto, a diferença, o desvio, o singular. Por isso, o mundo maquinal não compreende apenas o cálculo, mas também o incalculável; multiplicidade e singularidade são termos que andam em conjunto, operando através da multiplicação das tensões, dos problemas, de onde decorre a impossibilidade de uma resolução única calculada.

Que disso não se presuma uma tentativa de inocentar a *escritura* (outro nome para o *maquínico*) ou uma ignorância quanto a sua violência funcional; tão somente procuro, no diálogo que estabeleço com Jacques Derrida, pensar no jogo do mundo (DERRIDA, 2017, p. 61) e, para isso, é preciso primeiramente esgotar, tal como ele diz, “a problemática ontológica e transcendental, atravessar pacientemente a questão do sentido do ser, do ser do ente e da origem transcendental do mundo” (Idem). Nesse círculo a escritura passa a exceder o jogo na linguagem para implicar um pensamento situado no desvio do significado, na tentativa de compreensão das formas de jogo em que estamos *relacionados*. Sob essa perspectiva, a noção de arquiescritura é especialmente relevante; ela se refere a uma escrita originária, embora de originária nada tenha, pois a diferença que a transborda não admite um início, sempre uma contaminação, uma articulação – a *brisura* (Ibid., p. 80-83). A brisura trabalha no espaçamento, no traço como espaçamento (Ibid, p. 255), no espaço mesmo de abertura à articulação de um dentro e um fora, uma interioridade e exterioridade, e a arquiescritura é justamente sua condição de possibilidade .

Não há fora-do-texto porque “nunca houve senão suplementos, significações

substitutivas que só puderam surgir em uma cadeia de remessas diferenciais, o “real” só sobrevivendo, só acrescentando-se ao adquirir sentido a partir de um rastro e de um apelo de suplemento etc” (Ibid., p. 194). As aspas me remetem à concepção de realidade antes assinalada – o real como a vinda ou acontecimento do outro, um outro não significável, irrepresentável. Por isso, quando, ao contrário, o outro anuncia-se como tal, ele apresenta-se na dissimulação de si (Ibid., p. 57), evocando tão logo a lógica do suplemento, cujo outro nome é também escritura (ou aqui, máquina). Dito isso, talvez por agora possa começar a fazer sentido a afirmação que fiz logo acima, sobre a violência do seu funcionamento. Afinal, subjacente a ela, resta também certos movimentos de apropriação; é que embora a escritura repercuta a partir do remetimento infinito propiciado pelo jogo, nas relações respaldadas por ela é possível observar a constituição de pontos de adensamento configurando lógicas de poder mais diversas. Uma delas é a lógica do próprio. Nesse sentido, como aduz Derrida (2017, p. 297):

A complementariedade torna assim possível tudo o que constitui o próprio do homem: a fala, a sociedade, a paixão, etc. Mas o que é esse próprio do homem? De um lado, é aquilo cuja possibilidade cumpre pensar antes e fora do homem. O homem deixa-se anunciar-se a si mesmo a partir da complementariedade, que por isso não é um atributo, essencial ou acidental, do homem. Pois, de outro lado, a complementariedade, que *não é nada*, nem uma presença nem uma ausência, não é nem uma substância nem uma essência do homem. É precisamente o jogo da presença e da ausência, a abertura deste jogo que nenhum conceito da metafísica ou da ontologia pode compreender. É por isso que este próprio do homem não é próprio do homem: é a descolocação mesma do próprio em geral, a impossibilidade – e portanto o desejo – da proximidade a si; a impossibilidade, e portanto o desejo, da presença pura.

Disso decorre a compreensão de que a complementariedade contorna tanto a apropriação como a sua impossibilidade – no fim das contas, o suplemento não é um atributo, mas a inviabilização mesma da atribuição de uma essência. Tornar o espaço dos suplementos uma zona de exercício político, de desestabilização de sentidos estáticos, aqui especialmente mediada pela problemática da naturalidade dos campos do Humano e do Animal, confirma a desconstrução no âmbito da ação política. No entanto, antes de adentrar nesse ponto, há questões acerca de sujeitos e subjetividades que precisam ser encaradas. Desde o início do presente

capítulo pouco ou nada foi escrito combinando a noção de máquina/escritura especificamente com o problema da humanidade e da animalidade nos moldes desenvolvidos até então. Esse é o próximo passo.

No fim do primeiro capítulo argumentei que uma *História Humana sobre Animais* enrijece-se defronte a figura de um sujeito dotado, ao menos, de intencionalidade e racionalidade; depois, no segundo capítulo, tentei mostrar que a extensão dessa categoria a animais não humanos implicava, novamente, a disposição de capacidades modeladas a partir do Humano, dentre elas, a consciência e a senciência – tornamos a buscar apropriações passíveis de substancializar as zonas dos sujeitos, ou existências plausíveis, e as zonas dos não sujeitos, ou das inexistências. Já em *Gramatologia*, Jacques Derrida assinala o seu desconforto com a utilização de conceitos distintivos da condição humana em relação aos demais viventes; comunicando-se através de Leroi-Gourhan, ele subtrai um pensamento que apela para a distinção entre “instinto e inteligência, ausência e presença da fala, da sociedade, da economia, etc. etc.” (Ibid., p. 104), para incluir a ideia de programa em um sentido propriamente cibernético, assim apontando para o transbordamento da “consciência intencional”, a emergência do grama como estrutura de não presença e o anúncio do apagamento de uma subjetividade dita consciente (Ibid., p. 104-105).

Ao pensar a máquina a partir de seu funcionamento e não de uma finalidade ou essência, há uma monstruosidade que aparece para atormentar segmentações que ordenam, de um lado, o plano da programação, da repetição automática, e, de outro, da decisão autônoma, intencional, espontânea. Há nessa forma de pensar um inconsciente que excede a representação freudiana – algo próximo do inconsciente maquínico de Deleuze e Guattari (2017). Uma vez *produzido* nos encontros, o inconsciente vai sendo atravessado por fluxos variados, não sujeitos, levando consigo a produção de subjetividades nada conscientes. Trata-se de pensar a abertura ao outro que chega tanto desestabilizando quanto estabilizando subjetividades. Tão logo inviabilizado um pensamento habitado por sujeitos prontos, fechados em si mesmos, os desejos passam a ser notados no entrecruzamento de forças discursivas e não discursivas, no encontro de máquinas técnicas e sociais – e assim também, a subjetividade. Rivalizando uma

manifestação interior, espontânea ou natural, a subjetividade passa a ser vista como instância de codificação afetiva, isto é, dos modos de afetação.

Quando os espaços do humano, do animal e da máquina se confundem, vemos-nos *enredados*, mediante um conjunto de nós que se conectam através de fluxos, os quais, por sua vez, geram protocolos (ou lógicas de poder/normatividade) aptos a permitir que dados sejam convertidos em informação útil para funcionamento de um sistema específico. As subjetividades como forma de codificação afetiva mostra-se imprescindível à manutenção desses sistemas; subjetividades humanas vão sendo suportadas pela apropriação, ou normatização de um espaço em oposição – as zonas da animalidade, afinal o *meu* desejo é espontâneo, não *funciono* pelo *instinto* como os animais, ou pelos *programas*, como as máquinas. O *enunciado-processo de subjetivação* ou o processo de subjetivação pensado como enunciado, do qual falava no final do primeiro capítulo, especialmente trazendo uma dissociação com o pensamento de Judith Butler, aduz uma referência à construção das subjetividades que já parte de um “eu” que é humano, embora “humano” seja desde logo um suplemento produzido no desenrolar de todo um processo maquinal de construção de subjetividades.

Ao pensar a partir da lógica da complementariedade proposta por Jacques Derrida, os sujeitos acabam sendo desorganizados, arrastados para um (*não*) lugar intermediário, afinal o suplemento sustenta-se no *entre* ausência e presença; *nem é, nem não é*, o suplemento indica *funcionamentos*, expressões de forças, “um encadeamento infinito, multiplicando inelutavelmente as mediações suplementares que produzem o sentido disto mesmo que elas diferem: a miragem da coisa mesma, da presença imediata, da percepção originária” (Ibid., p. 192). Apesar disso, a oposição entre natureza e cultura, animalidade e humanidade, vem precedida de suplementos, na tentativa de substituição a uma presença de “carne e osso”, no seio da qual são conformadas *subjetividades conscientes*. Uma tentativa que, porém, falha desde sempre e, assim, permite-nos movimentar a desconstrução dessas oposições e do *sujeito* que surge de suas entranhas. Como ressalta Jacques Derrida:

O suplemento vem no lugar de um desfalecimento, de um não significado ou de um não representado, de uma não presença. Não há nenhum presente antes dele, por isso só é precedido por si mesmo, isto é, por um outro suplemento. O suplemento é sempre o suplemento de um suplemento. Desejar-se remontar *do suplemento à fonte*: deve-se reconhecer que há *suplemento na fonte* (Ibid., p. 371).

Face à lógica da suplementariedade, observo um processo maquinal de produção de subjetividades – ao mesmo tempo que elas se configuram por assujeitamento a uma identidade, um sexo, uma cor, uma nacionalidade, portanto no limiar de presenças adensadas, as subjetividades escapam a cada uma delas no jogo de remetimentos e substituições que suportam os suplementos. Trata-se de um movimentar conjunto de subjetivação e dessubjetivação que desloca as subjetividades através de um (*não*) espaço intermediário. Quando falo de uma dessubjetivação quero mencionar a própria impossibilidade de fechamento em um sujeito identificado; falar dela é atentar, por outro lado, para a chegada intermitente de outros, que, em articulação, permitem conformações e deformações infinitas das subjetividades. Falava disso no segundo capítulo dessa dissertação, enquanto pensava a formação de um corpo de “carne e osso” a partir da proposição de Donna Haraway (2016) sobre arranjos simpoiéticos, isto é, de criaturas que se interpenetram e assimilam-se parcialmente, ausente qualquer espécie de precedência dessas criaturas às relações que as constituem.

Vê-se o próprio dismantelamento da noção de indivíduos; esvai-se a consciência e a representação, sobram funcionamentos e articulações que produzem lógicas de poder – pontos de adensamento (subjetivações) que acabam, ao fim e ao cabo, por retomar uma consciência e uma representação. Uma vez gerenciados por fluxos de desejos e crenças coletivos, também os sujeitos constituem-se através de um funcionamento articulado de múltiplos processos semióticos e materiais. A produção de subjetividades comunica-se, portanto, a operações coletivas suscitadas em encontros que tanto se repetem como acontecem e fazem acontecer, calculável e incalculavelmente. Nesse plano insere-se a dimensão maquínica da subjetividade a qual procuro pensar; uma dimensão monstruosa que rivaliza a especificidade *decisional* do Humano, a sua distinção do terreno da reação e do instinto. Afinal, a monstruosidade maquinal parasita os dualismos, as oposições, os espaços da humanidade e da animalidade; o monstro não é humano nem animal, ele debate-se nas margens, nos *entres*, e, então,

permite a reconfiguração dessas instâncias.

Daí porque pensar a performatividade da linguagem não é vê-la como resultado da representação de uma espécie ou sexo, por exemplo, a descrever humanos e não humanos, homens e mulheres, mas observar a sua capacidade de moldar as coisas, de produzir adensamentos subjetivos que possibilitam essas identificações. Não se trata, porém, de atribuir à linguagem *em si* um poder criativo; em um mundo maquinal, também ela remete a alguma outra coisa, acopla-se, entrelaça-se às multiplicidades. Nesse sentido, o sujeito que enuncia, ao mesmo tempo que institui o *real*, também por ele é instituído. Distanciando de Butler, para quem as subjetividades dependem originariamente da linguagem e das regulações estabelecidas por ela, argumento que embora perceba uma dimensão discursiva forte comandando modos de subjetivação, *o real como a vinda do outro* me interpela a pensar subjetividades que preexistem à linguagem, subjetividades que surgem no entrecruzar dos mais diversos fluxos materiais, bem como de outros processos não qualificados que escapam ao jogo discursivo. Os fluxos, os processos, as forças – a *différance* – convocam a possibilidade de fuga a uma captura; é que eles não se exercem nos pólos de uma oposição, mas nos seus contatos e desvios. Citando Deleuze e Guattari, Maurizio Lazzarato argumenta:

Na realidade, o que produz os enunciados em cada um de nós, não somos nós enquanto sujeitos, mas uma outra coisa, são as: “multiplicidades, as massas, e às matilhas, aos povos e às tribos, aos agenciamentos coletivos que nos atravessam, que nos são interiores e que nós não conhecemos”. É essa multiplicidade que ultrapassa o indivíduo que nos faz falar; e é a partir dessa multiplicidade que produzimos enunciados. Não há sujeito, só há agenciamentos coletivos de enunciação que produzem enunciados. “[O] enunciado [é] sempre coletivo, mesmo quando parece ser emitido por uma singularidade solitária como a do artista” (LAZZARATO, 2014, p. 164-165).

Considerar a subjetividade no feixe da multiplicidade me interessa como forma de refletir sobre as lógicas de poder que se adensam desde as interconexões entre fluxos semióticos e materiais, dentre elas, especialmente uma lógica que estabelece espaços de humanidade e animalidade (ou *subumanidade*). Tentei nas várias páginas já escritas operar a desconstrução dessas esferas, a sua desnaturalização, a sua politização, o que me implicou a necessidade de olhar para a categoria de sujeito; até porque suscitado nos deslocamentos propostos pela

ética animal e pelo direito dos animais. Não obstante, percebo-o como um sujeito ainda focado em aptidões, individualizações, presenças *em si*, razão pela qual se fez necessário traçar um caminho de observação dos modos de subjetivação, conduzindo-me a essas subjetividades maquinais. Tudo isso para pensar também a potência política da desconstrução e a própria potência política dessa dissertação. Tensionar a subjetividade na articulação entre subjetivação e dessubjetivação é permitir abrir espaço para a redistribuição dos papéis e funções sociais, fazendo da tarefa política o ato de descobrir aquelas lógicas de poder, colocando em movimentação os adensamentos/as, presenças/as, identidades que acabam sendo produzidas por elas. Desta maneira, a política deixa de ser logocêntrica para se tornar maquinal.

Dentro disso, e para seguirmos adiante, importa destacar o seguinte: é que, embora a definição de espaços de humanidade e animalidade apresente-se como um problema central para a reflexão que propus ao longo de todos esses capítulos, não se trata de uma problemática em busca de uma solução plausível, tão somente de uma avaliação acerca de diferentes orientações possíveis a esse problema, para além da ordinária constatação de cunho dualista. A abertura a outros horizontes de sentido veio intermediada especialmente pelo referencial filosófico de Jacques Derrida, sem prejuízo de muitas outras filosofias que contribuíram para a movimentação desse pensamento. O que pretendo a seguir é o início de uma reflexão muito mais vasta sobre como essa problematização afeta o pensamento da política e do direito, essencialmente de uma biopolítica que, tal como observo, compõe a própria forma jurídica e por meio da qual relações de força vão sendo dissimuladas. Por implicar a ressonância entre filosofia, política e direito o pensamento da desconstrução seguirá alavancando os contornos dessa articulação.

4.2

A hipérbole

Primeiro, a politização é interminável; segundo, cada avanço obriga a reinterpretar os fundamentos do direito na forma em que haviam sido anteriormente delimitados (DERRIDA, 2010, p. 56) – busca-se o alinhamento

entre o movimento de criação de mundos possíveis e o seu encorajamento por parte do direito, de outros modos de existir plausíveis. No entanto, a abertura a novos *horizontes* implica pensá-los, ao mesmo tempo, como “a abertura e o limite da abertura, que define ou um progresso infinito, ou um espera” (Ibid., p. 51). Nesse sentido, penso que sob a politização dos espaços do Humano e do Animal repousa, tanto um rompimento com a repetição do presente e a consequente abertura ao porvir, como um intervalo onde habitam as demandas e o cálculo – na linha do que afirma Derrida:

Não apenas *é preciso* calcular, negociar a relação entre o calculável e o incalculável, e negociar sem regra que não esteja por reinventar ali onde estamos “jogados”, ali onde nos encontramos; mas *é preciso* também fazê-lo tão longe quanto possível, para além do lugar onde nos encontramos e para além das zonas já identificáveis da moral, da política ou do direito, para além da distinção entre o nacional e o internacional, o público e o privado etc. A ordem desse *é preciso* não pertence *propriamente* nem à justiça nem ao direito. Ela só pertence a um dos dois espaços transbordando sobre o outro (Ibid., p. 56).

É nesse transbordamento, nessa desorientação, para além das zonas já identificáveis, que observo a desconstrução como uma operação política propriamente inventiva e experimental, a qual excede os modos mais habituais de pensar a política institucionalmente. Vejo, tal como Maurizio Lazzarato (2014, p. 127), que “o poder de apresentar problemas é um poder de politização, isto é, um poder de introduzir novos sujeitos e objetos dentro do espaço da política, tornando-os campos de luta”. A problemática que me acompanha não invalida, embora a sua extensa crítica à noção de sujeito e objeto, a utilização dessas categorias a título de negociação política, ou no intermédio de um deslocamento⁶⁹. Entretanto, ela ultrapassa a disputa em prol do alargamento do rol de sujeitos, para pensar a politização das ontologias que os conjecturam. Afinal, a subjetivação sucede uma racialização (raça), generificação (gênero) e especialização (espécie), todas elas, produções conceituais que servem à regulação da vida. Sob essa perspectiva, sujeitos e objetos são vistos como campos de luta não apenas porque tais conceitos carregam a possibilidade de abertura e deslocamento de um indivíduo de uma esfera à outra; antes, a própria noção do individual, do próprio, da presença, da representação nos suscita um campo de tensão.

⁶⁹ Sobre isso falarei logo abaixo quando retomar o pensamento de Eduardo Viveiros de Castro.

Muitas são as propostas de politização do campo da raça e do gênero na busca por uma *humanidade* comum. Ali, múltiplas experiências e saberes são invocadas como forma de resistência a modos de viver hegemônicos – o viver masculino, o viver branco, europeu, endinheirado, heteronormativizado. Essa humanidade comum nem sempre vem suscitada pela receita de uma universalidade; por vezes vem apenas atravessada de uma *capacidade* de produzir conhecimento-poder, de expandir *visões de mundo*, de converter *ausências* em *presenças*. Nesse ponto, vejo como sendo elucidativo expandir a problemática que observo acompanhar esse pensamento, em diálogo com o conceito de tradução intercultural que sugere o sociólogo Boaventura de Sousa Santos. Especialmente ao observar que “a compreensão do mundo *excede* largamente a compreensão ocidental do mundo” (SANTOS, 2007, p. 21), ele propõe a figura das *epistemologias do sul*. Boaventura diz:

A novidade do cosmopolitismo subalterno reside acima de tudo em seu profundo sentido de incompletude, sem contudo ambicionar a completude. Por um lado, defende que a compreensão do mundo *excede* largamente a compreensão ocidental do mundo, e que a nossa compreensão da globalização, portanto, é muito menos global do que a própria globalização. Por outro lado, defende que quanto mais compreensões não-ocidentais forem identificadas mais evidente se tornará o fato de que ainda restam muitas outras por identificar, e que as compreensões híbridas — com elementos ocidentais e não-ocidentais — são virtualmente infinitas. O pensamento pós-abissal parte da idéia de que a diversidade do mundo é inesgotável e continua desprovida de uma epistemologia adequada, de modo que a diversidade epistemológica do mundo está por ser construída (Idem).

Rivalizando um pensamento abismal, um sistema de distinções que cria o universo do existente e do inexistente, as epistemologias do sul procuram evidenciar a *produção* dessas zonas de não existência através de um procedimento sociológico que se denomina *sociologia das ausências*. Por meio dela, ocupa-se em transformar ausências em *presenças*, ampliar o universo de saberes e agentes, dar voz às suas perspectivas epistêmicas. A *sociologia das emergências* adentra em paralelo, implicando um movimento construtivo que amplia as possibilidades e expectativas futuras – vê-se que alargando o horizonte das inteligibilidades amplia-se, também, o horizonte das possibilidades de experiência social (SANTOS, 2011). Sobretudo no cruzamento desses dois momentos está o conceito de tradução intercultural – um procedimento que proporciona a expansão

da inteligibilidade recíproca entre as mais diversas *experiências de mundo*, um trabalho dialógico e político entre *sujeitos*, algo que se faz sem se destruir a *identidade* dos parceiros da tradução (SANTOS, 2004).

Boaventura sublinha a idéia de que o mundo possui muitas totalidades. Daí pensar que não faz sentido tentar apreendê-lo a partir de única teoria geral, afinal tal teoria irá pressupor sempre a “monocultura de uma dada totalidade e a homogeneidade das suas partes” (Ibid., p. 78). Para ele, o trabalho de tradução é justamente uma alternativa a uma teoria geral. Nesse momento, ele demarca um contexto no qual o tornar-se *presença* acaba sendo evocado; porém, esse espaço de presença é um espaço de existência subjetiva autônoma, consciente ou, no mínimo, senciente. Como consequência disso, até mesmo na linha do que já preceitua Boaventura de Sousa Santos⁷⁰, há uma inexistência que continua sendo produzida pela ideia de subumanidade que permite a própria noção de humanidade. A presença, ao fim e ao cabo, vem atravessada por intervalos que a separam do que *não é* – eu vejo algo *sendo*, conquanto também possa vê-lo *não sendo* outra coisa qualquer. Mesmo assim, como forma de rivalizar inexistências, convoca-se uma noção de sujeito humano (*presente*) que pode *comunicar* a sua *visão de mundo*.

Com a tradução intercultural procura-se um modo de superar aquelas zonas de não ser; todavia, sucede disso a retificação da subumanidade animal – faltam-lhes uma *capacidade dialógica* a permitir a inteligibilidade de seus mundos, mundos esses que nos podem interpelar por uma série de outras vias, mas não através do diálogo entre sujeitos. Implicado na noção de sujeitos estão diversas aptidões/capacidades, das quais muitos não compartilham, ou se o fazem, não sabemos; portanto, enquanto isso, são formas de existência que permanecerão *não*

70 “A humanidade moderna não se concebe sem uma subumanidade moderna. A negação de uma parte da humanidade é sacrificial, na medida em que constitui a condição para que a outra parte da humanidade se afirme como universal (e essa negação fundamental permite, por um lado, que tudo o que é possível se transforme na possibilidade de tudo e, por outro, que a criatividade do pensamento abissal banalize facilmente o preço da sua destrutividade). Meu argumento é que essa realidade é tão verdadeira hoje quanto era no período colonial. O pensamento moderno ocidental continua a operar mediante linhas abissais que separam o mundo humano do mundo subumano, de tal modo que princípios de humanidade não são postos em causa por práticas desumanas. As colônias representam um modelo de exclusão radical que permanece no pensamento e nas práticas modernas ocidentais tal como no ciclo colonial. Hoje, como então, a criação e a negação do outro lado da linha fazem parte de princípios e práticas hegemônicas” (SANTOS, 2007, p. 78).

sendo. A tradução parece solicitar uma humanidade comum, ontológica, nas suas diferentes formas de exercê-la. É possível observar que esse sujeito humano que pode comunicar a sua visão de mundo implica a ideia de *um mundo* que é visto de formas diferentes – um único mundo, várias visões. Pensando, por outro lado, em uma variedade de mundos, podemos remontar a Eduardo Viveiros de Castro, no seio da cosmologia ameríndia. Esse é um ponto interessante de olharmos novamente para, depois, podermos retornar à ideia de tradução. Em *Metafísicas Canibais*, ele diz:

A teoria perspectivista ameríndia está de fato supondo uma pluralidade de *representações* sobre o mesmo mundo, como pressupõe Arhem? Basta considerar o que dizem as etnografias para perceber que é exato inverso que se passa: todos os seres veem ("representam") o mundo *da mesma maneira* — o que muda é *o mundo que eles veem*. Os animais utilizam as mesmas “categorias” e “valores” que os humanos: seus mundos giram em torno da caça e da pesca, da cozinha e das bebidas fermentadas, das primas cruzadas e da guerra, dos ritos de iniciação, dos xamãs, chefes, espíritos etc (...) o que para nós é sangue, para o jaguar é cerveja; o que para as almas dos mortos é um cadáver podre, para nós é mandioca fermentando; o que vemos como um barreiro lamacento, para os tapires é uma grande casa cerimonial, e assim por diante (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 63-64).

O que propõe o autor não é um multiculturalismo, isto é, uma “diversidade de representações subjetivas e parciais, incidentes sobre uma natureza externa, una e total, indiferente à representação” (Ibid., p. 65), mas um multinaturalismo, onde uma *perspectiva* deixa de ser uma *representação*. Nesse cenário, todo ser existente pode ser pensado como portador de um ponto de vista – todos possuem corpos e o ponto de vista está no corpo, por isso todos devem ser considerados sujeitos. Trata-se, assim, de um modo de subjetivação que não vem demandado por uma representação do espírito, ele comunica-se pela diferença que é dada na especificidade dos corpos; não uma especificidade fisiológica estática, e sim de afetação.

A cosmologia ameríndia, tal como apresentada por Viveiros de Castro, vê o corpo como um “feixe de afetos e capacidades”; é possível então perceber que, embora ambos suscitem *capacidades*, o critério definidor do conceito de humano/sujeito é diverso entre europeus e ameríndios. O que *pode* o corpo não *limita* a esfera de sujeitos, concebe-os; tal *limitação define* o sujeito enquanto

diferença originária, uma categoria que se cria observando pontencialidades criativas, mundos em expansão. Na cosmologia ameríndia, o sujeito não se constitui pela diferença que *falta* a outrem; antes, a produção de diferença é infinita conforme os corpos vão sendo afetados – Viveiros de Castro vem, então, apresentar uma epistemologia constante e uma ontologia variável (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 379).

A minha pretensão em recuperar esse pensamento, desenvolvendo-o uma vez mais nessa dissertação, decorreu, primeiro, de um incômodo com a ideia de que a tradução intercultural é um procedimento que proporciona a expansão da inteligibilidade recíproca entre as mais diversas *experiências de mundo*, um trabalho dialógico e político entre *sujeitos*. Olhar para as cosmologias ameríndias, como experiência de um outro pensamento, me permitiu experimentar de uma outra forma esse outro modo de pensar. É que sob a perspectiva da tradução intercultural, *o mundo* parece apresentar-se cada vez mais através de uma linguagem representativa apurada por sujeitos e uma realidade representada que eles experimentariam.

Observo, como consequência, a implicação de um pensamento que permanece estabilizando semânticas em oposição, neutralizando a complexidade das relações que vão sendo produzidas e, ao mesmo tempo, excedidas por acontecimentos, isto é, um conjunto de forças/fluxos de *diferenciação* em variação constante, afetos infinitos que chegam territorializando e desterritorializando corpos e mundos. Além disso, a recuperação daquele pensamento importa como forma de darmos visibilidade ao desconforto que chega à antropologia através da tradução cultural, afinal, Viveiros de Castro sublinha que o equívoco lhe é constitutivo; como balizar semelhanças e distanciamentos entre antropólogo e nativo?

O equívoco, diz ele, justifica a existência do discurso antropológico, pois “traduzir é instalar-se no espaço do equívoco e habitá-lo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 90); habitá-lo para potencializá-lo através das inúmeras relações que o equívoco, enquanto condição de possibilidade daquele discurso, oferece. A partir dele, Viveiros de Castro percebe que o excesso de interpretações não significa um defeito interpretativo, porém uma multiplicidade de mundos

reais que de fato estão sendo vistos – nas cosmologias ameríndias, o “mundo em geral” só pode ser o espaço de divergência entre pontos de vista (Ibid., p. 92). Traduzir, afirma Viveiros de Castro, é comunicar-se *pela diferença* (Ibid., p. 91), um comunicar-se que, tal como percebo, difere-se de um reconhecer *a diferença*; noto que a comunicação pela diferença implica a *articulação* como diferença, a observação das suas possibilidades criativas, o seu deslocar pela monstruosidade do *entre*; já o reconhecimento de uma diferença importa o *habitar* de um espaço de ausência ou presença.

A tradução intercultural suscitada por Boaventura de Sousa Santos parece invocar esse *reconhecimento*; a *diferença* é ali definida em compasso com o *reconhecimento de identidades* que falam por si, *sujeitos* que *vivenciam* o mundo de formas diversas, e, por conta disso, vai ficando submetida aos critérios de identidade, apreendida a sua potência política, no sentido mais subversivo. Ao fazer da diferença um atributo e não um movimento contínuo, ignoramos-a como fluxo e força criativa. O campo da tradução intercultural incorpora essa problemática, pautando-se na possibilidade de comunicação mútua *da diferença* e não *pela diferença*.

Não pretendo, porém, deslegitimar um pensamento orientado a valorizar os conhecimentos e saberes próprios de cada povo, as suas discussões, propostas e modos de execução – especialmente no seio de uma dinâmica hegemônica de disposição de mundos que importam; tão somente cuida-se de observar o campo da tradução intercultural tanto como uma *necessidade* quanto uma *impossibilidade*, situando-a não em um espaço de expansão da *inteligibilidade recíproca das diferenças*, mas na seara da negociação política. Vejo essa impossibilidade como condição mesma de toda tradução (cultural ou intercultural), lado a lado ao *equivoco*. Isso para que jamais se estrangule uma *outra* potência política, a qual não *habita* o intervalo de recuperação das diferenças culturais – dele foge, compondo, assim, uma fuga às organizações sociais e seus modos de subjetivação, aos procedimentos de adestramento com suas ontologias estáveis.

Noto que essa necessidade tanto quanto impossibilidade de lidarmos com as identidades dos parceiros da tradução, indicam o terreno do indecidível, sobre o

qual repousam direito e política. Talvez o político seja, dentre eles, o plano que mais preserve o (*não*) espaço do incalculável, isso justamente em razão de sua possibilidade constante de problematizar o que o direito, com seu vocabulário já bastante calculado/organizado, tem dificuldade de deslocar. No entanto, mesmo a dimensão calculável, sobre a qual repousam cada um desses campos, implica uma decisão por calcular que não é nem deve ser da ordem do calculável (DERRIDA, 2010, p. 46). E o campo da decisão é sempre também o campo do indecidível. Tal como afirma Jacques Derrida:

O indecidível não é somente a oscilação ou a tensão entre duas decisões. Indecidível é a experiência daquilo que, estranho, heterogêneo à ordem do calculável e da regra, *deve* entretanto – é de *dever* que é preciso falar – entregar-se à decisão impossível, levando em conta o direito e a regra (Idem).

É, pois, no terreno do indecidível que o sujeito novamente encontra sua encruzilhada; enfrentando uma subjetividade consciente, sobra a possibilidade de pensarmos uma espécie de abertura à alteridade absoluta. Isso porque as decisões de um sujeito *acontecem*, interrompendo o curso do possível, tornando o *impossível* condição de possibilidade. Diz Derrida, “um sujeito nunca pode decidir nada: ele é mesmo aquilo a que uma decisão só pode acontecer como um acidente periférico” (Ibid., p. 47); assim desvelando sua faceta maquinal. O “entre” que convoca o indecidível, por ser um (*não*) lugar em constante movimentação, propugna acontecimentos; ele é o espelhamento de pontos de adensamento e sua possibilidade de fuga – organização e desorganização a partir do espaçamento que, ao invés de separá-los, os articulam. O maquinal conserva esse “entre” ao mesmo tempo que permite a sua colonização na figura de espaços bem delineados – nunca, porém, uma colonização total; afinal, o “entre” é a dimensão do deslocamento, de modo que, mesmo quando operada uma captura, ele sempre escapa. Assim também funcionam os indecidíveis ao se deslocarem nessas superfícies heterogêneas; e as decisões que surgem daí preservam a sua monstruosidade:

O indecidível permanece preso, alojado, ao mesmo como um fantasma, mas um fantasma essencial em qualquer decisão, em qualquer acontecimento de decisão. Sua fantasmaticidade desconstrói do interior toda garantia de presença, toda certeza

ou toda pretensa criteriologia que nos garanta a justiça de uma decisão (Ibid., p. 46)

Os indecidíveis desenham, portanto, a inseparabilidade de uma dimensão política segmentada por modos de representação e outra mais fluida, onde flutuam intensidades/forças/fluxos que escapam a uma organização binária; eles implicam no seio dos modelos, processos sutis, relações bem mais tensas. Nesse âmbito, a política *acontece*, ainda que as tais organização binárias, em uma primeira vista, fechem-se à vinda do outro como singularidade ostensiva de uma multiplicidade. Na esteira desses indecidíveis a desconstrução opera relacionando ruptura e continuidade, de tal modo que a diferença apenas pode se mostrar como *articulação* (MAGALHÃES, 2017, p. 01-02). Assim também, a política como diferença.

Embora as experimentações políticas venham sustentadas por uma representação, um tornar-se presença, um agir propriamente *subjetivo*, quando falo em *política* refiro-me a uma instância no seio da qual se pensa a configuração e reconfiguração da vida coletiva – a movimentação, o que também *acontece* além da presentificação. Mesmo porque esse sujeito que age é diferencial no seu sentido mais maquínico – as suas ações/escolhas políticas são também efeitos de um processo maquinal, o qual se desdobra desde o encontro entre uma multiplicidade de forças que não se presentificam, são rastros, modos de afetação que perturbam um tempo linear. Para Derrida, o instante é messiânico⁷¹, ele é “sempre assombrado por uma espectralidade que não se deixa presentificar” (Ibid., p. 02); nesse sentido, cito Moysés Pinto Neto:

A invenção, o novo, não se dá na plenitude da presença, de uma vez por todas, mas sempre assombrada pela espectralidade que divide e fratura o instante, colocando a decisão no limiar do indecidível. Quando emerge, o novo já passa a ser repetível,

71 “The Messiah is not some future present; it is imminent and it is this imminence that I am describing under the name of messianic structure. Now, there is another possibility that I also mentioned in this book on friendship; that the Messiah is not simply the one, the other, that I am constantly waiting for. There would be no experience without the waiting on the coming of the other, the coming of the event, and justice. But the Messiah might also be the one I expect even while I do not want him to come. There is the possibility that my relation to the Messiah is this: I would like him to come, I hope that he will come, that the other will come, as other, for that would be justice, peace, and revolution – because in the concept of messianicity there is revolution – and, at the same time, I am scared (...) So there is some ambiguity in the messianic structure. We wait for something we would not like to wait for. That is another name for death”. (CAPUTO, DERRIDA, 1999, p. 24-25)

tornando-se componente da série que, a qualquer momento, pode desestruturar-se por um novo acontecimento. Nem o tempo vazio do progresso nem o tempo saturado do messianismo, mas um tempo dividido e complicado por fraturas (Ibid., p. 02-03).

O indecível perturba à medida que inviabiliza a presentificação total, ele indica a necessidade de organização e abertura como facetas monstruosas de qualquer decisão. Quando, então, proponho observar a tradução intercultural não na seara da inteligibilidade recíproca das diferenças, mas na esteira da negociação política, o que eu pretendo é enfrentar as forças conceituais que subjazem, segmentando, as experiências políticas (e também jurídicas) diferenciais – dentre elas, as ontologias do Humano e do Animal. Tampouco se trata de refutar por completo a sua utilização. De outro modo, cuida-se de problematizar a justificativa (fisiológica) que se acopla ao seu uso, indicando-a como supedâneo de uma *História Humana sobre Animais*, isto é, de um específico adensamento de fluxos que, porém, não se cansam de escapar, então possibilitando a sua desconstrução. A desconstrução é possível porque os adensamentos nunca são absolutos, há sempre uma dimensão de permeabilidade permitindo-nos pensar outras conexões para além das já codificadas.

A dimensão da negociação política conjuga conhecimento e ação no seio da desconstrução (Ibid., p. 167). É que a expansão do pensamento, esse exagero, essa hiperbolização do conhecimento na multiplicação dos problemas, vem acompanhada, indissociavelmente, de uma dimensão *ética*, como dimensão do agir. Ver a negociação através da hipérbole é encontrá-la nesses “entres”, no “espaçamento”, na impossibilidade mesma de *troca* pura e simples⁷²; afinal, os deslocamentos lhes são constitutivos – a incompatibilidade, a incomparabilidade entre as partes em negociação perfaz caracterizada justamente porque os fluxos não cessam de se movimentar –, sendo a tarefa do conhecimento hiperbólico não ignorá-los. Disso já resulta uma ação, mas uma ação hiperbólica implica na negociação uma certa sabotagem⁷³ (Ibid., p. 166). Aquela necessidade tanto

72 Citando Derrida, José Antônio Magalhães (2017, p. 162) diz: “(...) há negociação no sentido pensado por ele, quando “há dois imperativos incompatíveis que parecem ser incompatíveis mas são igualmente imperativos”. Ele explica que não há que se falar em negociação quando há coisas trocáveis, cujo valor de troca entre si pode ser medido segundo um padrão comum – em suma, quando há coisas negociáveis. Ao contrário, “só há negociação quando engajamos o inegociável na negociação”.

73 “É por isso que e prefiro a palavra “negociação” a palavras mais nobres. (...) Sempre há algo

quanto impossibilidade de tradução realça mesmo “esse paradoxo entre a necessidade e a impossibilidade de eliminação da violência” (Ibid., p. 58). O problema é quando a violência desaparece como violência.

Aquela *História Humana sobre Animais* indica esse desaparecimento. Diariamente, corpos (ditos) animais são reduzidos à funções que perpassam a indústria alimentícia, de vestuário, entretenimento e progresso científico, o que vem legitimado pelas instituições sociais na contrapartida de um rechaço pela redução dos corpos (ditos) humanos aos mesmos fins. Há toda uma pluralidade que escorrega à denominação de um forma geral-singular de *ser* animal e que permite a substituição no interior do processo produtivo por outro do mesmo gênero. Habitando o terreno das ausências, a animalidade mostra-se como propriedade ontológica degradada a permitir a exclusão dos animais como sujeitos morais, jurídicos e políticos. A violência aparece aqui na interrupção dos fluxos diferenciais, na desconsideração das heterogeneidades, dos arranjos simpoiéticos; ela comunica-se com as representações e suas categorias homogeneizadas.

O político que a desconstrução solicita é hiperbólico, ele perpassa o direcionamento do olhar para a violência que subjaz os conceitos, assim e precipuamente à necessidade de abertura sem fim à textualidade da história, ao que Derrida chama de *democracia por vir*. Essa é uma denominação que convida o exagero, um acréscimo *infinito*, um pensamento político que transite pela impossibilidade mesma da *representação*, bem como que não se restrinja a uma pressuposição estadística (DERRIDA, ROUDINESCO, 2004, p. 119), como ele mesmo aponta, citando, ainda, alguns traços essenciais: “o Estado-nação, a soberania, a forma-partido, a topologia parlamentar com mais credibilidade” (Ibid., p. 99); falo especialmente de uma dimensão política da vida, em relação a qual gostaria de dirigir algumas reflexões finais.

sobre a negociação que é um pouco sujo, que nos faz sujar as mãos. Uma vez que negociamos, algo está sendo contrabandeado, algo da ordem do tráfico, das relações de força. É uma questão de estilo, de conotação social: eu prefiro a palavra negociação porque ela não disfarça com nobreza a ansiedade de que estou falando” (DERRIDA *apud* MAGALHÃES, 2017, p. 166)

4.3

A vida em gerência

Penso a política como um *movimento (in)constante* de configuração e reconfiguração da vida coletiva; um movimento que, no entanto, adensa-se, criando contornos, regulações – tanto morais, quanto jurídicas. Os arranjos sociais vão ganhando forma, os programas políticos efetivamente desenhados, tudo isso em meio a uma dinâmica atravessada por fluxos econômicos, afetivos, científicos, os quais identificam *uma vida*, já dispondo-a por gerenciamentos múltiplos.

Essa *uma vida* é localizada, colonizada, apartada das diversas forças que a atravessam; trata-se de *uma vida* não impessoal e singular⁷⁴, ou transitória, mas contabilizada, resistente ao acontecimento. Falo da vida à qual se atribui uma organização, uma *finalidade*; da vida orientada por uma *biopolítica*, desde já olhando-a ao passo de uma segmentação do corpo, sobrevinda no *intervalo* da articulação maquínica entre corpóreo e incorpóreo, do orgânico e do inorgânico, do material e do semiótico. Essa vida a que me reporto entra em cena através de um corpo que se queda na *paralisação* de um movimento maquinal, um corpo biológico fechado, que, por sua vez, possibilita a definição de tipos humanos e animais, sujeitos e não sujeitos. Essa *uma vida* é, antes, um recorte da vida, a sua neutralização pelo *biopoder*.

Apesar disso, mesmo a ela o maquínico permanece parasitário, interpondo cortes a esses recortes, injetando potência de reconfiguração nos corpos, à medida que os notamos como provisórios. Com isso quero dizer que a biopolítica funciona nos intervalos, nas suspensões maquinais, nas ontologizações que se criam, também desde a constituição de corpos como propriamente humanos e animais, não obstante é igualmente atravessada pela sua desestabilização; afinal,

74 Essa “uma vida”, a qual faço menção, veio inspirada pelo texto *Imanência: uma vida*, de Gilles Deleuze, mas para dela diferenciar-se. Enquanto falo da vida calculada, ele da incalculável: “A vida do indivíduo deu lugar a uma vida impessoal, mas singular, que desprende um puro acontecimento, liberado dos acidentes da vida interior e da vida exterior, isto é, da subjetividade e da objetividade daquilo que acontece. *Homo tantum* do qual todo mundo se compadece e que atinge uma espécie de beatitude. Trata-se de uma hecceidade, que não é mais de individuação, mas de singularização: vida de pura imanência, neutra, para além do bem e do mal, uma vez que apenas o sujeito que a encarnava no meio das coisas a fazia boa ou má. A vida de tal individualidade se apaga em favor da vida singular imanente a um homem que não tem mais nome, embora ele não se confunda com nenhum outro. Essência singular, uma vida...” (DELEUZE, 2002, p. 12/14)

embora tendente a normalizar os fluxos de vida, a *biopolítica* decanta-se no seio de um *movimento (in)constante* de definição e redefinição de *uma vida*⁷⁵ – aliás, no manejo intenso de corporalidades, da sua dissecação biológica profunda, há espaço para descobertas e acontecimentos. É nesse campo que penso uma democracia porvir aos moldes derrideanos. Antes, porém, há uma questão que me acompanha. Gostaria de apresentá-la em compasso com o pensamento apresentado por Roberto Espósito em *Bios: biopolítica e filosofia* (2006). Cuida-se precisamente de refletir sobre o questionamento que ele identifica desde Michel Foucault: “por que, ao menos até hoje, uma política da vida ameaça sempre se tornar um ato de morte?”⁷⁶ (ESPOSITO, 2006, p. 16, tradução própria).

Observei ao longo de todas essas páginas escritas que uma política da vida humana reverbera uma política da morte animal. Ambas são vidas definidas na denominação de um espaço de privilégio – humano –, o qual *é dado a ele por ele mesmo*, partindo-se da comparação com uma vida puramente biológica, instintiva, *não* humana, uma *vida matável*. Por isso, diferentemente de Espósito (Ibid., p. 25), não vejo a biopolítica remetendo mais à *zoé*, isto é, à vida puramente natural, fisiológica, que à *bíos*, quer dizer, às vidas qualificadas. Apesar de tecer uma afirmação primária nesse sentido, o autor mesmo aponta uma certa interseção entre os referidos léxicos gregos, a sua mútua correspondência; ele mesmo salienta o enfoque histórico como constitutivo da vida, enfoque esse que nos impossibilita falar de uma dimensão unicamente biológica que lhe fosse subjacente⁷⁷. Citando Foucault em *História da Sexualidade: A Vontade de Saber*⁷⁸,

75 Roberto Espósito (2006, p. 18, tradução própria) diz que “a vida tem uma dimensão constitutivamente política e que a política tem como único fim conservar e expandir a vida”. A isso eu acrescentaria, a política tem como finalidade também a definição de *uma vida*.

76 No original: “¿ por qué, al menos hasta hoy, una política de la vida amenaza siempre con volverse acción de muerte?”

77 “Así, carece de sentido contraponer, dentro del cuadrante de la vida, un paradigma natural y uno histórico, y percibir en la naturaleza el envoltorio solidificado en que la vida se inmoviliza o pierde su propio contenido histórico. en primer lugar, porque, en contra del presupuesto básico de la biopolítica anglosajona, no existe una naturaleza humana definible e identificable en cuanto tal, con independencia de los significados que la cultura, y por ende la historia, han impreso en ella a lo largo del tiempo. Y, en segundo lugar, porque los saberes que la han tematizado tienen ellos mismos una precisa connotación histórica, sin la cual su estatuto teórico puede quedar completamente indeterminado. La propia biología nació, a fines del siglo XVIII, gracias a la aparición de nuevas categorías científicas que dieron lugar a un concepto de vida radicalmente distinto del que estaba en uso” (ESPOSITO, 2006, p. 50).

78 Essa nota de rodapé é quase um pedido de desculpas à Michel Foucault, por não trabalhar a temática da biopolítica em diálogo com o seu pensamento. Até mesmo para não me estender dentro de um tema que poderia ser objeto de um trabalho próprio, busco nesse espaço

Esposito argumenta:

A vida, como tal, não pertence à ordem da natureza nem da história – não pode ser simplesmente ontologizada, nem historizada na sua totalidade -, mas está inscrita na margem móvel do seu cruzamento e da sua tensão. O próprio significado da biopolítica deve ser buscado “nesta posição dupla da vida, que a situa fora da história como suas imediações biológicas e, ao mesmo tempo, dentro da historicidade humana, infiltrada por suas técnicas de saber e de poder” (Ibid., p. 52, tradução própria)⁷⁹.

Essa margem móvel figura o *entre* maquínico ao qual faço referência; ali as dualidades deslizam-se umas sobre as outras permitindo a reconfiguração dos espaços segmentados por ontologias ou historizações. Observo que a constituição dos corpos como propriamente humanos e animais, em um primeiro momento, fecha esse circuito no intermédio de uma ontologização, de representações da vida pelo biopoder – de *uma vida*. Ao mesmo tempo, porém, o maquinal lhe é parasitário; ele permite que esses lugares escorreguem-se simultaneamente, revelando contágios e heterogeneidades mais profundas. Quando miro a emergência de um novo campo de saber que coloca os animais em foco – tanto o direito dos animais, quanto a ética animal, vejo todo um processo de reflexão e questionamento das práticas de funcionalização dos seus corpos pelas indústrias de vestuário, alimentação, entretenimento e experimentação científica, pra citar algumas delas. Crescem demandas por melhores condições de vida ou cabal abolição da exploração desses animais pelo humano, demandas que, em geral, operam justificadas pela condição biológica de ser senciente.

Dentro desse plano, a resignificação das relações entre seres humanos e

desenvolver uma reflexão que se desdobra do todo já escrito. Até porque, quando Foucault examina a biopolítica, é de um certo espaço-tempo que fala, um espaço-tempo em que tanto se alastrava a fome e as pestes, quanto florescia as revoluções tecno-científicas (FOUCAULT, 1988); propriamente ele analisava os acontecimentos do século XVIII, observando a estabilização de um tipo de racionalização política que colocava em foco a saúde, a higiene, a natalidade, a longevidade, as raças, de um conjunto de viventes constituídos em população (FOUCAULT, 2008, p. 431). Diante disso, ele percebeu a emergência de uma estrutura de saber e poder a recair sobre os corpos humanos, bem como a orientar um pensamento onde a vida biológica passa a ser integrada ao terreno da política.

79 No original: “La vida en cuanto tal no pertenece ni al orden de la naturaleza ni al de la historia - no se la puede ontologizar simplemente, ni historizar por entero -, sino que se inscribe en el margen móvil de su cruce y de su tensión. El significado mismo de la biopolítica debe buscarse "en esa doble posición de la vida que la pone en el exterior de la historia como su entorno biológico y, a la vez, en el interior de la historicidad humana, penetrada por sus técnicas de saber y de poder" ”.

animais parece vir acompanhada da possibilidade de acesso a motores orgânicos constitutivos das sensações de dor e prazer, de modo que o corpo animal *continua* operando como um registro puramente biológico, onde o múltiplo dá lugar a uma representação unívoca – o Animal. O maquínico sobrevém tensionando essas pressuposições, eis que pautadas ainda em uma representação essencialmente fisiológica estática desses corpos.

Além de observar o poder que *submete* corpos animais, identifico um biopoder que funciona *desde* a constituição de corpos *como* propriamente humanos ou animais; resulta disso, a disposição em campos de superioridade e inferioridade, os quais fomentam o florescimento de cada humano singularmente e a estabilização do Animal como gênero. Nesse percurso, os animais vão sendo substituídos por outros do mesmo gênero, sem que isso se passe por uma morte, naquilo que ela tem de mais singularizável – como diz Derrida (2013, p. 56)⁸⁰ a morte é o local da insubstitutibilidade. E assim a política da vida humana vai se convertendo na acinzentada política de morte de incontáveis vidas animais; enquanto produz sujeitos, a biopolítica *concebe também* não sujeitos, *vidas* invisíveis, liquidáveis.

No seio de um “*nós*” que a biopolítica faz surgir, tão logo acompanhado pela composição de uma *comunidade* humana, outras classificadas por raça, ainda, por gênero, e assim por diante, há um dispositivo provocador, ao qual Roberto Espósito (2006, p. 74) se refere como *imunização*. Segundo ele, é a lógica imunitária aquilo que assegura a vida individual frente a uma configuração coletiva, o que é feito através de procedimentos artificiais (Ibid., p. 89-90), – as chamadas esferas subjetivas, por exemplo – o sujeito de direito, o sujeito político, o sujeito psicológico, etc. O sistema imunitário protege a vida implicando na comunidade uma tensão – o indivíduo. Nem bem se quer o desmembramento do coletivo pela figura do individual, nem a sobreposição deste por aquele outro. Não obstante, para ele, é justamente nesse plano que a biopolítica se transforma em tanatopolítica ou uma política de morte; afinal toda subjetividade em descompasso

80 Ele diz: “(...) a morte é bem o que ninguém pode nem sofrer nem enfrentar no meu lugar. A minha insubstitutibilidade é de facto conferida, recebida, poder-se-ia dizer dada pela morte. É o mesmo dom, a mesma fonte, dever-se-ia dizer a mesma bondade e a mesma lei. A partir da morte como lugar da minha insubstitutibilidade, quer dizer, da minha singularidade, sinto-me apelado à minha responsabilidade”.

com as normas comunais torna-se vida a ser suprimida. Isso é interessante ser frisado como forma de destacar que mesmo no gênero humano, onde o plural sucede, a política da vida acaba se convertendo em política da morte; e mais que isso, como essa imunização começa a tocar também vidas animais provocando-lhe individualizações impensáveis e, especialmente, implicando diferenças, principalmente, nas formas de tratamento dispensadas a animais de companhia.

Quando falo de uma *História Humana sobre Animais* utilizo de sucessivas generalizações. Por outro lado, ao reportar à categoria da imunização, procuro relembra que aquelas generalizações não invalidam qualquer dispersão. Há relações muito mais líquidas que essa terminologia não consegue alcançar. Com ela, procuro tão somente dar visibilidade a uma dimensão dura que mitiga esses deslocamentos, impondo um sistema conceitual segmentado. Todavia, de modo mais fluido, o humano não se apresenta apenas como o contrário do não humano, ou do animal, tal como uma estrutura carnofalogocentrada poderia supor; vejo-os em pressuposição recíproca, sendo isso o que permite inscrevê-los simultaneamente em uma relação muito mais complexa. Sob essa perspectiva, a faceta negativa não é jamais negada, ao contrário, a sua afirmação advém como uma força constitutiva das heterogeneidades. Mesmo assim, a biopolítica dos corpos humanos e animais convoca aquela História; ela retira o corpo de um espaço transitório e inventa *uma vida* modulada por homogeneizações. Ali, o biopoder se insere. Noto-o como manifestação das relações de poder que agem sobre corporalidades, impondo-lhes funções, regulando seus modos de expressão; relações que não irrompem de fora, e sim são *provocados* por forças imanentes e criativas de mundos porvir.

Uma vez que surge temporalizado, quase que espontaneamente, o biopoder não se vale de uma modalidade explícita de força, de constrangimento. Com efeito, as relações de poder vão sendo *geradas*, estabelecendo-se socialmente em razão dos mais variados fluxos produtivos que a atravessam; uma *disseminação* da qual sobreveio também a distribuição de corpos humanos e animais e seu manejo diferenciado. Ao situar o debate sobre a vida, em um trecho interessante da conversa entre Michel Foucault e Noam Chomsky sobre natureza humana, o filósofo francês discorre sobre o que chamo de uma disposição temporal do

biopoder, a sua eclosão maquinal e não derivada de uma fonte que o excede. Ele diz:

Nos séculos XVII e XVIII, praticamente não se utilizava o conceito de vida no estudo sobre a natureza: se classificavam os seres naturais, vivos ou não vivos, em um vasto quadro hierárquico que ia dos minerais ao homem; a ruptura entre os minerais e as plantas ou animais estava relativamente indefinida; epistemologicamente, era apenas importante fixar suas posições de uma vez por todas de forma incontestável. No final do século XVIII, a descrição e análise desses seres naturais mostrou, através do uso de instrumentos mais bem aperfeiçoados e técnicas mais avançadas, um domínio inteiro de objetos, um campo inteiro de relações e processos que nos permitiram definir a especificidade da biologia no conhecimento da natureza. Pode-se dizer que a pesquisa sobre a vida finalmente se constituiu na ciência biológica? O conceito de vida foi responsável pela organização do conhecimento biológico? Acho que não. Parece-me mais provável que as transformações do conhecimento biológico no final do século XVIII demonstraram, por um lado, toda uma série de novos conceitos em uso no discurso científico, o que, por outro lado, deu origem a uma noção como a da vida, nos permitindo designar, delimitar e situar um certo tipo de discurso científico. Eu diria que a noção de vida não é um conceito científico; ela tem sido um indicador epistemológico do efeito que as funções de classificação, delimitação e outras tiveram sobre as discussões científicas, e não sobre seu conteúdo⁸¹. (CHOMSKY, FOUCAULT, 2006, p. 06)

Sob essa perspectiva, desvela-se a inserção gradativa do conceito de vida no estudo científico. Como Foucault argumenta, em um primeiro momento, esse era apenas um indicador epistemológico, cuja função seria a de apontar um domínio a ser estudado, com seus problemas específicos e contrapostos a outros campos discursivos. Apesar do seu papel primário de organização, aos poucos vai sendo conferido à vida um estatuto científico, dotado de pretensão de verdade. É, pois,

81 No original: “In the seventeenth and eighteenth centuries, the notion of life was hardly used in studying nature: one classified natural beings, whether living or non-living, in a vast hierarchical tableau which went from minerals to man; the break between the minerals and the plants or animals was relatively undecided; epistemologically it was only important to fix their positions once and for all in an indisputable way. At the end of the eighteenth century, the description and analysis of these natural beings showed, through the use of more highly perfected instruments and the latest techniques, an entire domain of objects, an entire field of relations and processes which have enabled us to define the specificity of biology in the knowledge of nature. Can one say that research into life has finally constituted itself in biological science? Has the concept of life been responsible for the organization of biological knowledge? I don’t think so. It seems to me more likely that the transformations of biological knowledge at the end of the eighteenth century were demonstrated on one hand by a whole series of new concepts for use in scientific discourse and on the other hand gave rise to a notion like that of life which has enabled us to designate, to delimit, and to situate a certain type of scientific discourse, among other things. I would say that the notion of life is not a scientific concept; it has been an epistemological indicator of which the classifying, delimiting, and other functions had an effect on scientific discussions, and not on what they were talking about”.

nesse plano que vejo a manifestação de um biopoder, da autêntica possibilidade de regulação da vida biológica, a qual passa a revelar-se efetivamente como um conteúdo passível de ser dissecado – especialmente através da normalização do corpo.

Não se trata de um processo de *imposição* desse conteúdo, e sim um movimento criador de orientações segmentadas que dispensam toda uma rede de forças permeáveis entre si, assim *mitigando* uma potência de reorientação dos corpos; embora não *eliminando* essa potência. Isso porque o corpo excede uma vida que se quer *meramente biológica*; na sua transitoriedade ele foge aos seus códigos segmentados, é cortado por fluxos que escapam e impedem um controle intensivo.

Aqui, adentramos no campo da *democracia por vir* que Jacques Derrida sinaliza, um plano imanente, onde os fluxos integram, não havendo como simplesmente desconsiderá-los; fluxos que aparecem como *multidão*, desestabilizando as ordenações majoritárias, hegemônicas. Afinal, as democracias são atravessadas pela minoria e a sua possibilidade de fragmentar os conflitos, de acinzentar as zonas de certeza. Segundo Derrida, a expressão “democracia por vir” chama uma crítica política interminável (DERRIDA, 2005, p. 86), uma organização da vida coletiva que não para de se deslocar.

A escolha pela utilização do termo “democracia” decorre da premissa de que esse é o único sistema no paradigma constitucional onde, pelo menos em tese, é possível criticar tudo publicamente, inclusive o próprio conceito de democracia (Ibid., p. 87); há uma historicidade constitutiva que rivaliza a fixidez das ontologias. O “por vir” anuncia essa fluidez, uma vez marcado por uma promessa que nunca se torna presente, permanecendo aporética: nesse plano, pensa-se a força com a força, a singularidade incalculável com a igualdade calculável, a comensurabilidade e a incomensurabilidade, a heteronomia e a autonomia, a soberania indivisível e a compartilhada (Ibid., p. 86). Pensa-se a *necessidade* de representação tanto quanto sua *impossibilidade*, transita-se pelo “entre” sem nunca habitar um espaço; se habita-o (*presentifica-o*) o porvir há de colocá-lo novamente em movimento.

A democracia por vir *anuncia* uma dinâmica inventiva que nunca se

estagna, criando sempre novas formas políticas de distribuição e compartilhamento (Ibid., 87). Cuida-se, porém, de um *anúncio* que, na verdade, nada *anuncia*; é que Derrida afirma não se tratar de uma proposição do tipo “a democracia *está* por vir”, o que a daria uma constituição substantiva, ontológica (Ibid., p. 90-91). Diferentemente, procura-se colocar o “entre” em evidência, designando, assim, uma estrutura complexa, monstruosa, maquinal. Vislumbra-se na democracia por vir a oscilação indecível e eterna entre duas possibilidades, o que, por um lado, pode corresponder, tal como ele afirma, à análise neutra e constativa de um conceito; porém, por outro lado, pode significar a inscrição em um campo performativo, que funda a sua autoridade, embora não possa traduzir o acontecimento que dessa indecidibilidade desponta (Ibid., p. 91).

Esse é um conceito que se insere na reflexão acerca do gerenciamento da vida à medida que indica uma outra possibilidade política de distribuição de corpos, mesmo que, ainda, em espaços de inclusão e exclusão confiados pela categoria subjetiva, especialmente na órbita dos sujeitos de direito. Não nego a potencialidade que um pensamento orientado pela inclusão dos animais nessa categoria pode ter, mas procuro estar atenta às suas matrizes epistemológicas e seu potencial político de rearticulação da violência. Talvez seja preciso aportar nessa categoria, correr o risco de manter o círculo de violência que ela anuncia, para evitar uma outra violência. No entanto, a valorização da vida funciona como um eixo essencial às políticas públicas, em geral, é um direito primário, do qual sucede os demais, perpassando, antes, a determinação de vidas protegíveis. Refletir acerca da uma rearticulação da violência na esteira da subjetividade jurídica, por exemplo, é uma forma de estar atenta a uma política afirmativa da vida que se converte, na face dos *não sujeitos*, em uma tanatopolítica.

No âmbito de uma democracia por vir, também a vida inscreve-se em meio a infinitas combinações possíveis, implicando questionamentos incessantes. É que o *porvir* oferece à democracia contornos que escapam à uma visão tradicional, estadística, pluralista, fazendo-a operar no âmbito das multiplicidades⁸². Jacques

82 Essa é uma nota de elucidação dos conceitos de multiplicidade e pluralidade. Quando falo sobre pluralidade insisto em implicar o “uno” que se diferencia, a diversificação de “eu’s”, heterogeneidades *subjetivas*. Por outro lado, quando implico a multiplicidade, procuro comunicá-la à ideia de singularidade. O “eu”, o “sujeito” ou o “*self*”, provocam o fechamento de uma singularidade, a sua captura, o que faz com que deixe de sê-la ao perder sua potência transitória; afinal, esse fechamento impossibilita uma expansão para pensar a singularidade em

Derrida argumenta que é necessário olhar para a política de uma outra forma, articulando-a, assim como a democracia, ao conceito de “dom” e “singularidade” (CAPUTO, DERRIDA, 1999, p. 18); ali ela não se reduz ao cálculo maquínico, perpassando, de outro modo, o acontecimento.

Pensar a política frente a esses indicadores é entregá-la ao incalculável, ao indecidível, é passar adiante da ideia de *sujeitos racionais* capazes de deliberar e decidir, não para abandonar a necessidade do cálculo, mas como forma de reconhecer as suas limitações e poder ir além com novas invenções políticas⁸³. O dom aponta para aquilo que *recebo* de um outro inidentificável, já impedindo qualquer agradecimento; o dom simplesmente *chega, acontece*, por isso, vejo-o como a marca da alteridade absoluta, a qual não se fecha em unidades subjetivas identificáveis. Talvez por essa razão, no limiar de uma democracia por vir, as identidades homogeneizadas desapareçam, abrindo-se espaço à fronteira, não para pensá-la como separação, e sim, *contágio*.

O *irrepresentável* surge da transitoriedade implicada nessa ideia de contágio, que é também de hibridação, simbiogênese, *différance*. Para além da individuação, a oportunidade de uma política comprometida com o irrepresentável perpassa, pois, uma desontologização da vida, o seu gerenciamento historicamente situado e *sempre aberto* a outras formas de pensar e agir politicamente. Afinal, há uma política, que *flui* por debaixo de um plano mais institucionalizado, orientando o panorama das decisões; uma política que se desloca em uma superfície mais fluida, ainda que, posteriormente, desapareça em função da captura operada pelo binarismo das determinações conceituais. Não se trata, porém, de uma captura absoluta; essa tal política permanece imanente, alimentando desvios aos universais jurídicos e às deliberações majoritárias. Pensar a política e também a biopolítica no âmbito de uma democracia por vir é mirá-las no cerne das

termos de multiplicidade – como se fosse possível, sem corromper o próprio conceito, pensar em “eu’s” dentro de “eu’s”. É que a multiplicidade remete à multiplicação de singularidades por conexão e reconexão de fluxos, ela é maquínica, desloca-se pelo “entre”, pela chegada do “outro”.

83 “Justice and gift should go beyond calculation. This does not mean that we should not calculate. We have to calculate as rigorously as possible. But there is a point or limit beyond which calculation must fail, and we must recognize that. What I tried to think or suggest is a concept of the political and of democracy that would be compatible with, that could be articulated with, these impossible notions of the gift and justice. A democracy or a politics that we simply calculate, without justice and the gift, would be a terrible thing, and this is often the case” (CAPUTO, DERRIDA, 1999, p. 19).

experimentações menores a interpelar outros mundos e possibilidade de ação.

Não se trata de negar a *necessidade* (mesmo impossível) de se fazer presente e reivindicar institucionalmente um espaço subjetivo. Ocorre que essas *experimentações menores* *afetam* antes mesmo de serem identificadas e capturadas pela política institucional. É que, previamente a isso, já são formas de organização coletiva *em contágio*; e mesmo depois, há sempre o que escapa àquela identificação. Falo em *experimentações menores* a fim de evidenciar a sua não existência em um *presente*; elas não foram *representadas*, permanecem como fluxo incalculável, *promessa*. Sublinho, aqui, a sua força performativa, uma força que importa *temporalidade* para as dinâmicas mais segmentadas de uma política estadística. Especialmente porque não há apenas uma única *experimentação política* é que podemos falar de uma democracia por vir. Refiro-me ao diferir contínuo que integra aquelas *experimentações menores*, fazendo delas potências de transformação de um modo social situado.

5

Considerações finais

Ao pensar a *verdade* das representações humanas e animais busquei uma *quase*-permissão para deslocar as margens do pensamento e as linhas abissais⁸⁴; expresse-me em tom de *assentimento* uma vez que fito o *logos* a aprisionar as possibilidades de transbordamento de certas fronteiras. Digo isso porque a minha relação com o mundo, nos limites de inteligibilidade a ele ofertada, sempre esteve sob as sombras de um certo *logocentrismo*, quero dizer, de uma crença na estabilidade das definições em *si mesmas* e seu remetimento à realidade da vida. A ideia de uma *quase-permissão* perpassa o assombro de uma estrutura metafísica; aloquei, no entanto, um prefixo a essa autorização porquanto o que demando é uma *quase*-permissão. Esse *quase* indica uma resistência à necessidade mesma de pedir-se autorização.

Quando suscito uma reflexão sobre as implicações *políticas* das representações humanas e animais, adentro no campo da desconstrução; e a desconstrução simplesmente *acontece*, sem ter de onde partir, sem justificativas prévias ou *autorizações*. Desconstruir, explica Elizabeth Roudinesco, “é de certo modo resistir à tirania do Um, do logos, da metafísica (ocidental) na própria língua em que é enunciada, com a ajuda do próprio material deslocado, movido com fins de reconstruções cambiantes” (DERRIDA, ROUDINESCO, 2004, p. 09). Ao longo dos três capítulos que integram essa dissertação busquei, especialmente orientada pelo pensamento de Jacques Derrida, refutar a existência das coisas *em si mesmas*, de representações e corpos *em si mesmos*, de modo a abrir um espaço de disputa, no qual cabe a enunciação das mais variadas demandas; um espaço onde sobram tensões e desentendimentos.

Direcionei o meu olhar para a funcionalização dos corpos (ditos) animais; daí parti. Comecei falando de uma história sobre animais que só pode ser humana; isso porque é uma história que já representa certos corpos como “animais”,

84 O conceito de linhas abissais opera a partir do pensamento de Boaventura de Sousa Santos (2007), desde onde se procura evidenciar a reprodução de modos de existência e modos de inexistência, a humanidade e a subumanidade. Embora Boaventura não trabalhe com a crítica animal, desdubro neste espaço algumas de suas terminologias.

nomeia-os e atribui a eles esse espaço. No seio dessa história, esses “animais” já se apresentam na sua generalidade – o singular é humano na sua pluralidade de formas. Sublinhei a cotidiana redução desses corpos à funções que perpassam a indústria alimentícia, de vestuário, entretenimento e progresso científico, o que vem legitimado pelas instituições sociais na contrapartida de um rechaço pela redução dos corpos (ditos) humanos aos mesmos fins. Argumentei que há toda uma pluralidade que escorrega à denominação de um forma singular de *ser* animal e que permite a substituição no interior do processo produtivo por outro do mesmo gênero.

Por certo, não tenho acesso à origem dessas classificações, mas percebo que são formas imbricadas, cuja inteligibilidade insinua uma interdependência. Há um privilégio de *ser humano* na própria afirmação de suas potencialidades distintas (linguagem, racionalidade, cultura), um imenso campo que falta aos animais. Habitando o terreno das ausências, a animalidade mostra-se como propriedade ontológica degradada a permitir a exclusão dos animais como sujeitos morais, jurídicos e políticos. Humano e animal são termos que surgem *em relação*, por efeito de referências incorpóreas, embora os discursos que operam por meio da oposição entre ambos tendam a recorrer apenas a uma dimensão corporal, biológica, fechadas em si mesmas. As próprias demarcações em termos de espécie são capturadas pela regulação social; a partir delas as diferenças biológicas entre humanos e animais se acentuam, tornam-se linhas intransponíveis, o que permite a justificação das posições de superioridade e inferioridade entre ambos. Nessa captura, a figura do humano é concebida a partir daquilo que falta ao animal e vice-versa (consciência, racionalidade, liberdade, etc).

No decorrer dessa argumentação, não neguei quaisquer classificações taxonômicas, aliás, elas não se estabelecem entre Humanos e Animais, mas entre *Homo Sapiens*, *Canis Familiaris*, *Felis Silvestris Catus*, etc.; meu objetivo era, tão somente, expor o potencial regulativo dessas fronteiras. É que, com essa reflexão, propus pensar a respeito de uma *performatividade* da espécie humana. Observei que aquelas demarcações indicam uma regulação dos corpos humanos e animais em zonas distintas, o que provoca a possibilidade de falar em diferenças ontológicas, atributos não compartilhados; ademais, comportamentos, gestos e

desejos são orientados por essas linhas divisórias, e, ao mesmo tempo, reafirmam a fronteira.

Resulta disso um “nós” que opera dentro da categoria de sujeito; sobra aos *não sujeitos* a invisibilização. Nesse coletivo está inserida a necessidade de se responder pelos próprios atos; por essa razão o sujeito liga-se a uma instância coletiva e uma individual – há uma ideia de retribuição que comanda a noção de sujeito, da necessidade de instituir-se uma certa socialidade, suscetível de infração e sanção. O calculável opera demandando-os e solicita, ao mesmo tempo, a invisibilização dos *não sujeitos*. Argumentei, ainda, que esse “nós” vem acompanhado de predicados, os quais remetem ao sujeito passível de responsabilização – dentre eles, a consciência, a condição humana; segundo Derrida, é o sacrifício carnívoro que permite a criação desse espaço compartilhado dos sujeitos.

Pensei as subjetivações como *derivadas* de um processo político e não apenas um meio pelo qual se exerce a política, o direito, a moral. Falei sobre um *enunciado-processo de subjetivação*, assim já destacando que quando articulamos sobre processos de subjetivação assinamos discursos que giram em torno de um sujeito, dessa outra forma performativa, cuja subversão política vem acompanhada, pelo menos nesse espaço, de uma reflexão sobre a oposição Humano-Animal. Quando falo em enunciado-processo de subjetivação quero evidenciar uma dinâmica de produção de não sujeitos, o que se dá em meio a uma instância simbólica que afere lugares distintos para humanos e animais; ao fim, os processos de subjetivação referem-se à produção de *subjetividades humanas*.

Procurei desconstruir a naturalidade dessas representações implicando no corpo fluxos corpóreos e incorpóreos, combinados por movimentos diferenciais. Ademais, o diferimento descarta a possibilidade de uma origem e de um fim; é que a produção da diferença decorre do ato de diferenciar e não de um fundamento ou substância anterior (DERRIDA, 2001). O que dá forma aos conceitos parece ser, portanto, uma infinita cadeia de remetimentos com sua “produção infinita de efeitos semânticos e, portanto, não pode ser reconduzida a qualquer solo, a qualquer substância, fundamento ou origem” (HADDOCK-LOBO, 2008, p. 43). Essa abertura é política; uma política que excede

representações institucionais. Vejo-a como uma instância de configuração e reconfiguração da vida coletiva, o que se dá tanto a nível estadístico como por meio daquelas experimentações menores em fuga. É de uma democracia por vir que essa abertura fala, também de uma biopolítica por vir.

Todo esse é um vocabulário que o mundo jurídico, inclusive no interior das discussões sobre direito dos animais, não parece interessado em enfrentar. Vejo o crescimento dessa demanda também na sociedade civil; exige-se cada vez mais a ampliação dos contornos jurídicos, e também morais, a asseguarção dos interesses animais. Afinal, quase toda limitação institucional funda-se entre sujeitos humanos, cuja capacidade cognitiva franqueia livre acesso para compreensão do mundo não humano. Dentro de um contexto de diferenciação e subordinação do ambiente natural à expressão cultural humana, a apropriação do animal vai perpassar, antes, pela sua objetificação e, contrariamente, a sua “libertação”, diria os filósofos animalistas, passa a depender da extensão da subjetividade.

O que me envia ao terreno da política é a observação de uma abertura condicionada pelo *fechamento*. No plano do debate proposto pelo movimento do direito dos animais é possível observar um esforço em perseguir o alargamento da noção de sujeito a partir de certos critérios biológicos por si só aptos a determinar um solo firme para a estabilização de novas fronteiras normativas. Embora indiquem uma resistência à hegemônica oposição humano-animal, uma vez que ressignificam esses contatos, ampliando o universo de inteligibilidade dessa relação, a estabilidade do termo Animal em tais construções discursivas reforça novamente uma desigualdade em termos ontológicos.

No movimento de expansão proposto pelo direito dos animais, apesar de não mais autoevidenciar-se no seio das fronteiras humanas, a categoria do sujeito é colocada em destaque; para isso busca-se um fundamento, a captura de uma forma de “ser” estática, que permita aos animais trespassar a redoma dos sujeitos. Ao fim, tratar animais como sujeitos é assujeitá-los a um *modo de ser* específico. A consciência, a senciência, a noção de interesse e a autonomia prática aparecem como critérios ampliativos possíveis. Ocorre que o alargamento do vértice do sujeito a partir desse parâmetro, realça, antes, o fechamento de uma nova fronteira entre sujeitos e não sujeitos. Quando procurei questionar, a partir da diferença, da

différance, a estabilidade desses conceitos, não pretendi desqualificar a aptidão que uma subjetivação jurídica, política, social e cultural teria de acentuar o bem-estar animal. Compreendo que a forma de comunicação institucional que temos hoje envolve o dualismo sujeitos/não sujeitos (ou objetos). Como centros de valoração, essas duas instâncias irão se apropriar do animal no interior de suas linguagens, incluindo-o ou excluindo-o da proteção burocrática.

Apesar disso, essa *necessidade* deve vir acompanhada da compreensão acerca da *impossibilidade* mesma da tradução de uma realidade da natureza, seja porque atravessada por dimensões simbólicas, seja porque funciona, mesmo materialmente, através de relações diferenciais.

A transição de uma análise de cunho epistemológico para outra de cunho mais político (embora um seja parasitário ao outro) ocorreu especialmente ao final do segundo capítulo, em seu último tópico. Ali a questão do narciso foi ganhando uma força política; no seio de uma *História Humana sobre Animais* o *ser* animal já repercutia atravessado pelo privilégio de *ser* humano – afinal, antes de tudo, ele é *não*-humano. Procurei ao longo de toda dissertação questionar essas presenças, não para desconsiderar o sofrimento de um certo indivíduo, mas a sua orientação *indivisível*. O tópico *Logo sou um animal?* repercute uma angústia com relação à vulnerabilidade do animal, de um não poder não sofrer (disso Derrida fala em *O Animal que logo sou*), mas também a ideia de uma vulnerabilidade dessa angústia – eis que ela (a angústia) funciona acompanhada pela finitude do “eu”, o que é possibilitado pelo estabelecimento de um “próprio”; nesse ponto, friso tanto uma *necessidade* tanto quanto *impossibilidade* de representação, falo do indecível implicado no terreno político e biopolítico. A partir daí a reflexão segue em direção ao seu desfecho (*provisório*).

Para tanto, o maquínico ganha força. A diferença em termos maquinais aparece em meio a fluxos e não substâncias, a funcionamentos e não finalidades, ao mesmo tempo, sem negar os adensamentos desses fluxos, a formação de zonas regidas por poderes assimétricos. Ali propus deslocar o pensamento político para além da consciência, do sujeito, do Humano (e do Animal que sobra subalterno), mostrar como o fechamento que essa oposição provoca *interrompe* o movimento criativo de mundos possíveis.

A máquina aparece dentro dessa discussão procedendo uma reviravolta semântica; ela confronta o espaço da reação, da programação pura e simples que se contrapõe a uma posição autônoma, desejante. O maquínico dialoga com as relações, com os funcionamentos; ele se desloca nas margens, nas articulações. O cálculo o integra, mas o incalculável o excede em acontecimentos. O maquínico é expressão de um conjunto de forças/fluxos de diferenciação, que se adensam em zonas de poder, sem, porém, cessar de escapar. Nesse (não) espaço, os contextos são sempre abertos e não saturáveis; eles aparecem, por outro lado, como reflexo de uma multiplicidade de forças/fluxos. O sujeito entra, pois, em uma encruzilhada, assim como uma subjetividade consciente. De outro modo, propus pensar as subjetividades como modos de afetação desses fluxos maquínicos, formas de codificação produzidas maquinicamente, as quais são importantes para o funcionamento da máquina na sua forma mais adensada por dinâmicas de poder.

Nesse plano, as subjetividades humanas aparecem como sendo um código norteador das relações sociais no seio de uma *História Humana sobre Animais*. Todavia, também essas subjetividades maquínicas nos permitem pensar o que foge a essa história, como subjetividades que acontecem, tornando-se forças que tensionam, embora capturadas pelo cálculo. O maquínico é atravessado tanto de subjetivações como de dessubjetivações – em cada plano, a subjetividade ganha diferentes contornos.

Disso seguiu um pensamento que procurou pensar como essa subjetividade maquínica nos permite olhar para o político além do sujeito racional, ou das instituições mais estadísticas. É que, embora as experimentações políticas venham sustentadas por uma representação, também nas vias de uma tradução intercultural, a enfatizar um agir propriamente subjetivo, esse sujeito que age está disposto maquinicamente – as suas ações/escolhas políticas são também efeitos de um processo maquinal, o qual se desdobra desde o encontro entre uma multiplicidade de forças que não se presentificam, são rastros, modos de afetação que perturbam um tempo linear.

Daí decorre aquela necessidade tanto quanto impossibilidade de representação política, um paradoxo que aponta tanto a necessidade como a impossibilidade de eliminação da violência. O político que a desconstrução

solicita é hiperbólico em razão dessa impossibilidade; demanda-se uma exagerada multiplicação dos problemas, o que se torna possível ao pensar em termos de uma democracia por vir que abriga a própria biopolítica. Esse é um conceito que se insere na reflexão acerca do gerenciamento da vida à medida que indica uma outra possibilidade política de distribuição de corpos. A democracia por vir *anuncia* uma dinâmica inventiva que nunca se estagna, criando sempre novas formas políticas de distribuição e compartilhamento; aqui, também a vida inscreve-se em meio a infinitas combinações possíveis, implicando questionamentos incessantes. É que o *porvir* oferece à democracia contornos que escapam à uma visão tradicional, estadística, pluralista, fazendo-a operar no âmbito das multiplicidades.

Aquela *interrupção*, portanto, nunca é completa, há sempre algo que escapa... penso em uma *fuga* que é atravessada pela multiplicação dos *problemas*. Nesse sentido, desde aqui, *dispara-se* um novo fluxo. Toda essa reflexão surge na tentativa de traçar movimentos, de pensar sobre nossas formas de organização social, de dispor do espaço comum a partir de um desenho dos seus fluxos. Não se trata, porém, de uma tentativa de imitar o real, cuida-se de uma *reinvestida*; a cada tracejado, dá-se uma *reorientação* ao espaço comum, provoca-se novas conexões, disparam-se outros fluxos. Ao longo dessa dissertação procurei pelos movimentos de força que constituem uma *História Humana sobre Animais*, tanto forças mais densas quanto outras mais fluidas que perdemos de vista.

Referências bibliográficas

ADAMS, Carol J. **A política sexual da carne**: A relação entre o carnivorismo e a dominação masculina. São Paulo: Alaúde, 2012.

BLANCO, Carolina Souza Torres. **O enquadramento constitucional dos animais não humanos**. Revista Brasileira de Direito Animal. Salvador, v. 8, n. 12, p. 75-94, jan./abr. 2013.

BOGÉA, Diogo. **Derrida**: aporias da subjetividade. Princípios: revista de filosofia, Natal, v. 21, n. 36, p. 153-176, jul./dez. 2014

BRASIL, André. **Formas de vida na imagem**: da indeterminação à inconstância. Revista FAMECOS, Porto Alegre, v. 17, n. 3, p. 190-198, set./dez. 2010. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistafamecos/article/view/7231>>. Acesso em: 28 jan. 2018.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2003.

_____. **Excitable Speech**: A Politics of the Performative. New York and London: Routledge, 1997.

_____. **Mecanismos psíquicos del poder**: teorías sobre la sujeción. 2. ed. Madrid: Ediciones Cátedra, 2010.

DELEUZE, Gilles. **A imanência**: Uma vida. Educação e Realidade, v. 27, n. 2, p. 10-18, jul./dez. 2002. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/31079/19291>>. Acesso em: 28 jan. 2018.

_____, GUATTARI, Félix. **Mil Platôs**. São Paulo: Editora 34, 2017.

DERRIDA, Jacques. **A Estrutura, o Signo e o Jogo no Discurso das Ciências Humanas**. In: A Escrita e a Diferença. São Paulo: Perspectiva, 1971, p. 229-

249.

_____. **Dar a morte**. Coimbra: Palimage, 2013.

_____. **“Eating Well,” or the Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida**. In: Who comes after the subject?. Nova Iorque: Routledge, 1991a, p. 96-119.

_____. **Força de lei: O fundamento místico da autoridade**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva, 2017.

_____. **Margens da filosofia**. Campinas, SP: Papyrus, 1991b.

_____. **O animal que logo sou**. Tradução: Fábio Landa. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

_____. **Papel-Máquina**. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.

_____. **Posições**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

_____. **Rogue: Two Essays on Reason**. California: Stanford University Press, 2005.

_____, ROUDINESCO, Elisabeth. **De que amanhã...Diálogos**. Tradução: André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

CAPUTO, John D.; DERRIDA, Jacques. **Deconstruction in a nutshell: A conversation with Jacques Derrida**. New York: Fordham University Press, 1999.

CHOMSKY, Noam; FOUCAULT, Michel. **The Chomsky-Foucault debate on human nature**. New York: The New Press, 2006

DONALDSON, Sue; KYMLICKA, Will. **Zoopolis: A Political Theory of Animal**

Rights. Nova Iorque: Oxford University Press Inc, 2011.

ESPOSITO, Roberto. **Bíos**: Biopolítica y filosofía. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988.

_____. **Nascimento da biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FRANCIONE, Gary L. **Animals, Property, and the Law**. Philadelphia: Temple University Press, [2007a].

_____. **Introduction to Animal Rights: your child or the dog**. Philadelphia: Temple University Press, [2007b].

FRANCO, Ana Paula Perrota. **Humanidade estendida**: a construção dos animais como sujeito de direitos. Rio de Janeiro, Tese (Doutorado), UFRJ, 2015.

FREITAS, Renata Duarte de Oliveira. **Animais não humanos os novos sujeitos de direito**. Revista Brasileira de Direito Animal. Salvador, v. 8, n. 14, p. 101-129, set./dez. 2013.

FURLIN, Neiva. **Sujeito e agência no pensamento de Judith Butler**: contribuições para a teoria social. Soc. e Cult., Goiânia, v. 16, n. 2, p. 395-403, jul./dez. 2013.

GANE, Nicholas ; HARAWAY , Donna J. **Se nós nunca fomos humanos, o que fazer?**, *Ponto Urbe* [Online], 6 | 2010, posto online no dia 31 Julho 2010, Disponível em: <<http://journals.openedition.org/pontourbe/1635>>. Acesso em 28 jan. 2018.

GRANT, Judith; JUNGKUNKZ, Vincent G. **Political theory and the animal/human relationship**. New York: Suny Press, 2016.

HADDOCK-LOBO, Rafael. **Derrida e o labirinto de inscrições**. Porto Alegre:

Zouk, 2008.

HARAWAY, Donna J. **A partilha do sofrimento**: Relações instrumentais entre animais de laboratório e sua gente. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 17, n. 35, p. 27-64, jan./jun. 2011

_____. **Saberes localizados**: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. Cadernos Pagu, Campinas, n. 5, p. 07-41, 1995. Disponível em: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773>>. Acesso em: 28 jan. 2018.

_____. **Staying with the trouble**: Making Kin in the Chthulucene. Durham And London: Duke University Press, 2016.

_____. **When Species Meet**. Minneapolis: University Of Minnesota Press, 2008.

LAZZARATO, Maurizio. **Signos, máquinas, subjetividades**. São Paulo: Edições Sesc, N-1 Edições, 2014.

LLORED, Patrick. **Carnofalogocentrismo**. Revista Diversitas. São Paulo, ano 04, n. 05, out2015/ mar2016, p. 55-69.

_____. **O outro feminismo (a inventar) de Derrida**: As implicações éticas e políticas do carnofalogocentrismo. Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência. Rio de Janeiro, v.9, nº 2, p. 61-76, 2016.

LOURENÇO, Daniel Braga. **Direito dos Animais**: Fundamentação e Novas Perspectivas. Porto Alegre: Sergio Antônio Fabris Ed. 2008.

MAGALHÃES, José Antonio R. **Direito e violência em Jacques Derrida**: Seguido de uma leitura das manifestações de junho de 2013. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.

NACONECY, Carlos. **Ética animal... Ou uma “ética para vertebrados” ?** : Um animalista também pratica especismo ? Revista Brasileira de Direito Animal. Salvador, ano 02, n. 03, jul/dez 2007, p. 119-153.

_____. **Ética e Animais**: um guia de argumentação filosófica. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.

PAIXÃO, Rita. **Sob o olhar do outro**: Derrida e o discurso da ética animal. Sapere Aude. Belo Horizonte, v.4 - n.7, 1º sem. 2013, p. 272-283.

PROCTOR, Helen. **Animal Sentience**: Where Are We and Where Are We Heading? Revista Animals, 2012, 2, p. 628-639.

REGAN, Tom. **Jaulas Vazias**. Porto Alegre, RS: Lugano, 2006.

RODRIGUES, Carla. **Performance, gênero, linguagem e alteridade**: J. Butler leitora de J. Derrida. Sexualidad, Salud y Sociedad - Revista Latinoamericana, [S.l.], n. 10, p. 140-164, abr. 2012. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/sess/n10/a07n10.pdf>>. Acesso em: 28 jan. 2018.

ROHMAN, Carrie. **Stalking the subject**: Modernism and the animal. Nova Iorque: Columbia University Press, 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Introducción**: las epistemologías del sur. In CIDOB (org.), Formas-Otras. Saber, nombrar, narrar, hacer. Barcelona: CIDOB Ediciones, 9-22, 2011. Disponível em: <http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/INTRODUCCION_BSS.pdf>. Acesso em: 28 jan. 2018.

_____. **O futuro do Fórum Social Mundial**: o trabalho da tradução. OSAL 77, Año IV, 15, 2004. Disponível em: <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/osal/20110308113027/8sousasantos15.pdf>>. Acesso em: 28 jan. 2018.

_____. **Para além do pensamento abissal**: Das linhas globais a uma ecologia de saberes. Novos estudos, São Paulo, n. 79, p. 71-94, nov. 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002007000300004>. Acesso em: 28 jan. 2018.

SINGER, Peter. **Leia prefácio de "Libertação Animal"**. Folha Online, 28 set. 2004. Sinapse Online. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/sinapse/ult1063u925.shtml>>. Acesso em: 21 fev. 2018.

_____. **Libertação Animal:** o clássico definitivo sobre o movimento pelos direitos dos animais. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem.** São Paulo, Editora: Cosac & Naify, 2011.

_____. **Metafísicas canibais:** Elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

_____. **Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio.** Mana, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, out. 1996. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131996000200005>. Acesso em: 28 jan. 2018.

WISE, Steven M. **An Argument for the Basic Legal Rights of Farmed Animals.** Michigan Law Review First Impressions, v. 106, p. 133-137, 2008. Disponível em: <https://repository.law.umich.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1119&context=mlr_fi>. Acesso em: 28 jan. 2018.