

E se o axolotl respondesse?: antropogênese e antropocentrismo em *Idea dell'infanzia*, de Giorgio Agamben

*And say the axolotl responded?:
anthropogenesis and anthropocentrism in Giorgio Agamben's Idea dell'infanzia*

Maurício Borba Filho*

Resumo: No presente artigo pretendemos apresentar uma leitura crítica da seção *Idea dell'infanzia*, do livro *Idea della prosa*, de Giorgio Agamben. A partir das reflexões de Agamben em livro mais tardio – *L'aperto* –, leremos a caracterização da oposição entre o *axolotl* e o *infante neotênico* como uma narrativa antropogenética que informa uma imaginação política antropocêntrica.

Palavras-chave: antropocentrismo; Giorgio Agamben; biopolítica; estudos animais.

Abstract: In this paper we propose a critical reading of *Idea dell'infanzia*, a section from Giorgio Agamben's book *Idea della prosa*. Based on Agamben's later investigations in *L'aperto*, we will read the account on the opposition between the *axolotl* and the *neotenic infant* as an anthropogenetic narrative which informs a political imagination marked by anthropocentrism.

Keywords: anthropocentrism; Giorgio Agamben; biopolitics; animal studies.

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

1. A máquina antropológica

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



Este é um artigo publicado em acesso aberto (Open Access) sob a licença Creative Commons Attribution, que permite uso, distribuição e reprodução em qualquer meio, sem restrições desde que sem fins comerciais e que o trabalho original seja corretamente citado.

* Doutorando em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará. Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará. Graduação em Direito pelo Centro Universitário do Pará. Membro do *Ameríndia – Grupo de Pesquisa em Etnologia Indígena* (PPGA/UFPA) e do *Grupo de Pesquisa Temática em Filosofia Contemporânea* (PPGFIL/UFPA). E-mail: mauricioewf@gmail.com

com *aicha* – presa, ou carne, em quíchua – e seria devorado.¹

Se Lineu sugere que Descartes provavelmente nunca teria visto um macaco – *Cartesius certe non vidit simios* – ao propor a ideia de que os animais seriam *automota mechanica*,² este artigo pretende abordar, a partir do levantamento de algumas discussões no contexto do pós-humanismo, determinadas linhas de investigação de um pensamento filosófico que seguem o conselho de Juanico e, para além de olhar o animal, reconhecem nele um olhar, e, neste olhar, uma potência que afeta ou reformula o que se entende por *ser humano*. O pano de fundo desse debate é uma análise sobre a ideia de *antropocentrismo*, e mais especificamente, a extensão do caráter antropocêntrico em algumas linhas importantes do pensamento político de Giorgio Agamben. Como ficará claro à leitora e ao leitor, nosso argumento é que, num passeio imaginário pela Amazônia, o filósofo italiano provavelmente não se daria muito bem com os jaguares.

*

Em 2002, Giorgio Agamben publica *L'aperto: l'uomo e l'animale*, pequeno e curioso livro em que se defronta com aquele que afirma ser o *conflito político decisivo*: o conflito que opera pelo modo como classificamos, definimos e repartimos (hoje, mas também na antiguidade e na modernidade) a atribuição de dois termos – *animalidade* e *humanidade*.³ Iniciando sua exposição com a descrição e a análise de uma

iluminura contida numa Bíblia hebraica do século XIII, conservada na Biblioteca Ambrosiana di Milano, Agamben percorrerá um considerável território – em termos de discursos, áreas de conhecimento e tempo – para mapear o tratamento desse binômio no pensamento que produz a política no ocidente.

O que lhe chama atenção, neste material com ricas figurações da animalidade – a exemplo da presença dos quatro animais escatológicos em uma página; dos três animais da origem (Ziz, Behemot, Leviatã), noutra – é a representação do banquete messiânico dos justos, onde estes – e também dois instrumentistas vistos nas extremidades da cena – ostentam cabeças de animais (não humanos). É diante desta “intrusão” desconcertante da animalidade numa cena decisiva para a humanidade – diante da evocação, portanto, de uma possível reconciliação do *homem* com sua *natureza animal* – que se inicia *L'aperto* e se argumenta pela atualidade e operatividade de uma questão que poderia nos parecer a princípio remota, primitiva ou perdida. No último dia, o que emergiria no primeiro plano seria uma nova forma da economia destas relações – que também fundam, mobilizam e articulam um conjunto considerável de outros binômios simetricamente decisivos em nossas relações de poder: *natureza* e *cultura*, *racionalidade* e *irracionalidade* –, uma nova forma calcada na “reconciliação” do homem com a sua natureza animal, constante e dogmaticamente negada.

Desenha-se desse modo o objeto do livro: não exatamente o *homem* ou o *animal*, mas um determinado modo do pensamento da relação entre estes dois

¹ KOHN, *How forests think*, p. 1.

² AGAMBEN, *L'aperto*, p. 30.

³ AGAMBEN, *L'aperto*, p. 82.

polos – assim, a investigação parte não de uma tentativa do pensamento totalizante ou definitivo de uma essência do homem (onde o animal apareceria como oposto), mas a partir do ressurgimento do *animal* e da *animalidade do animal humano* como elementos a serem urgentemente (re)investigados.

Como destaca Paula Fleisner, a discussão a propósito da animalidade, no âmbito das filosofias francesa e italiana contemporâneas, ganhou tração considerável nos últimos vinte anos. De maneira diversa do tratamento usualmente conferido pela tradição do pensamento filosófico (da qual sem dúvidas poderíamos inventariar um rico bestiário), aqui a *questão animal* ou o *problema da animalidade* é colocado no centro de investigações diversas, e não às margens metafóricas do espelhamento autorreflexionante do pensar o humano – ou seja, privilegia-se, neste momento, uma perspectiva que pretende emancipar, na medida do possível, o pensamento sobre o animal do pensamento sobre o humano, abrindo-o a um *pensamento do vivente*.⁴

Neste contexto, a autora aponta, grosso modo, duas diferentes trilhas de elaboração filosófica: uma primeira perspectiva que pensa o animal a partir de “seu lugar estratégico na construção discursiva da especificidade humana” e outra que o pensa a partir de uma perspectiva ontogenética geral – a primeira, tradicional de leituras críticas do humanismo, tem caráter descritivo e, “sem propor necessariamente novas interpretações do animal”, promovem a escavação e recolhimento da história da separação radical, valorativa e hierarquizada, da tradição humanista; a

segunda, cujas fontes são variadas, com auxílio do discurso científico e literário, teria como objetivo superar o antropomorfismo e defender uma espécie de visão monista básica – “um fundo comum de pura diferença entre as espécies”:⁵ uma continuidade, e não uma cisão, entre as espécies; uma diferença de grau, e não de natureza. O trabalho de Agamben participa da primeira classe, pois se trata de uma genealogia destas relações a partir de um conjunto circunscrito de referências. Dessa forma, especifica-se mais ainda o tipo de *relação* à qual nos referimos: não se fala, aqui, da economia em si das relações entre humanos e animais outros-que-humanos, mas de uma genealogia da relação entre esses termos – *homem/animal, humanidade/animalidade* – enquanto constitutivos de uma ideia do sujeito político na tradição do pensamento ocidental, a permear diferentes campos discursivos, cujo arranjo e rearranjo é produtor de uma determinada forma de fazer a política: no caso, da política calcada não na promoção da “dignidade do humano”, mas da constante “animalização do humano”, praticada no trânsito ininterrupto entre os polos da humanidade e da animalidade; da biopolítica que, no enquadramento teórico agambeniano, captura e dispõe da vida indefinida entre vida humana e vida animal assim produzida, a chamada *vida nua*.

*

L’aperto é dividido em 20 seções ou pequenos capítulos, em que, como de costume, Agamben tece seu argumento de maneira não linear, através de

⁴ FLEISNER, *Hominización y animalización*, p. 339.

⁵ FLEISNER, *Hominización y animalización*, p. 340.

sobreposições temáticas que por vezes são aparentemente díspares, mas cujos fios comunicativos reverberam no decorrer da leitura. Não cabe, no presente artigo, retrazar esse itinerário. O ponto que nos interessa aqui é aquele que toca na definição do *dispositivo óptico* que nos ajudará na leitura da própria obra agambeniana: a *máquina antropológica do humanismo*.

Agamben se volta, na sétima seção do livro, a um curioso dado que chama de “anomalia taxonômica” – o fato da classificação científica da espécie humana não ser determinada por uma característica (*nota característica*) e sim por um imperativo, pela síntese do adágio *conhece-te a ti próprio*. Desprovido de uma identidade específica (sendo classificado entre os *Anthropomorpha*, entre os *semelhantes* do homem) resta ao homem fazer-se enquanto tal pela faculdade de (auto) reconhecimento que detém: este seria o sentido da fórmula – ou mais precisamente, do dispositivo de reconhecimento do humano – *Homo sapiens*, introduzida por Carlos Lineu em 1758: “*Homo sapiens* não é, portanto, nem uma substância nem uma espécie claramente definida: é, ao invés disso, uma máquina ou um artifício para produzir o reconhecimento do humano”.⁶

Aparece, então, a *máquina*, que na seção seguinte é qualificada como um *dispositivo irônico* que “verifica a ausência para o *Homo* de uma natureza

própria, mantendo-o suspenso entre uma natureza celeste e uma terrena, entre o animal e o humano – e, assim, seu ser será sempre menos e mais que ele próprio”.⁷ Agamben define o que seria a *máquina antropológica* de maneira bastante sucinta, de modo que se faz necessário quebrar a definição para retrazar suas fontes e aprofundar a compreensão tanto de sua formulação quanto de seu funcionamento. Começamos, então, a sintetizar sua linhagem pelo próprio nome: *máquina antropológica* não é uma criação de Agamben, mas sim uma reutilização – ou profanação, como prefere Prósperi⁸ – do conceito cunhado por um conterrâneo seu, o antropólogo Furio Jesi.⁹ No ensaio *Conoscibilità della festa*, Jesi escreve que a máquina antropológica “deve ser o mecanismo complexo que produz imagens de homens, modelos antropológicos, referentes ao eu e ao outro, com toda a variedade e diversidade possíveis (isto é, do estranho ao eu)”.¹⁰

Prósperi, ao analisar a estrutura do conceito no pensamento do antropólogo italiano, anota que é indispensável determo-nos sobre os textos que elaboram outra categoria, a de *máquina mitológica*, sobretudo porque “a estrutura da máquina antropológica reproduz, ao menos em parte, aquela da máquina mitológica”,¹¹ se quisermos apreender a extensão do uso da *máquina* no vocabulário agambeniano. Quais seriam as principais características da máquina mitológica? Segundo o autor

⁶ AGAMBEN, *L'aperto*, p. 34.

⁷ AGAMBEN, *L'aperto*, p. 35.

⁸ PRÓSPERI, *La máquina elíptica de Giorgio Agamben*, p. 63.

⁹ Isto é explicitado ao fim do capítulo: “Segundo o gosto da época, a máquina antropogênica (ou antropológica, como podemos chamá-la recuperando uma expressão de Furio Jesi) é uma máquina óptica (tal como, segundo os estudos mais recentes, o dispositivo descrito no *Leviathan*, de cuja introdução talvez Linnaeus tenha tirado seu mote: *nosce te ipsum, read thy self*, como Hobbes traduz esse *saying not of late understood*) constituída de uma série de espelhos nos quais o homem, olhando-se, vê a própria imagem já sempre deformada com traços de macaco” (2002, p. 34).

¹⁰ JESI, *La festa*, p. 15.

¹¹ PRÓSPERI, *La máquina elíptica de Giorgio Agamben*, p. 69.

platense, seriam pelo menos quatro os seus principais traços – sua funcionalidade (enquanto definidora da categoria), seu automatismo (ela é pré-subjetiva), sua produtividade (produz “fatos ou produtos mitológicos”), seu potencial apaziguador de uma necessidade social (no caso, a fome de mitos).¹²

O passo seguinte para retraçarmos a linhagem da máquina antropológica agambeniana é olhar para o seu predicado: a máquina antropológica é *um dispositivo irônico*. O uso do termo dispositivo, evidentemente, não é fortuito, mas diretamente informado pelo termo técnico foucaultiano – o que é reforçado pela qualificação de ser *irônico*, ecoando explicitamente, como aponta Fleisner,¹³ o último parágrafo de *La volonté de savoir* a propósito do dispositivo da sexualidade: “Ironia desse dispositivo: é preciso acreditarmos que nisso está nossa ‘libertação’”.¹⁴

A *máquina* agambeniana é assim diretamente aproximada da ideia de *dispositivo*, uma aproximação importante se quisermos buscar no próprio autor um desenvolvimento mais detido do conceito, uma vez que, como salienta Edgardo Castro, embora o filósofo não tenha se demorado tanto em uma conceituação minuciosa sobre a *máquina*, dedicou um ensaio bastante elucidativo a respeito do *dispositivo*. Assim, poderíamos falar em *máquina* como falamos de *dispositivo* nos

moldes propostos na genealogia do termo em Foucault realizada pelo próprio filósofo italiano, sendo aquela, em realidade, “um dos sentidos do termo ‘dispositivo’”.¹⁵ Lembremos que, neste estudo de Agamben a propósito do termo técnico de Foucault, o dispositivo é “toda e qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes”¹⁶ – ou seja, trata-se do complexo enredamento de elementos linguísticos e não-linguísticos (o dito e o não dito) que governa o(s) processo(s) de subjetivação dos seres viventes.

Neste mesmo ensaio, Agamben reitera a fraternidade gemelar dos conceitos ao recuperar a cena primeva do processo de hominização – a fabricação do humano depende dos dispositivos; a diferenciação do humano não corresponde a presença de uma essência apenas a ele confiada, mas sim a um trabalho de reconhecimento operado pela maquinaria antropogenética: “O fato é que, segundo toda evidência, os dispositivos não são um acidente em que os homens caíram por caso, mas têm a sua raiz no mesmo processo de ‘hominização’ que tornou ‘humanos’ os animais que classificamos sob a rubrica *homo sapiens*”.^{17 18}

¹² PRÓSPERI, *La máquina elíptica de Giorgio Agamben*, p. 67.

¹³ FLEISNER, *Hominización y animalización*, p. 347.

¹⁴ FOUCAULT, *História da sexualidade* (vol. 1), p. 174.

¹⁵ CASTRO, *Uma arqueologia da potência*, p. 104.

¹⁶ AGAMBEN, *O que é um dispositivo & O amigo*, p. 39.

¹⁷ AGAMBEN, *O que é um dispositivo & O amigo*, p. 42.

¹⁸ Pelo limite de extensão e pelos propósitos do artigo, a exposição da caracterização da máquina antropológica se encerra aqui. Todavia, é importante ressaltar que Agamben ainda refinará o conceito tratando de dois paradigmas simétricos de operação, um clássico (que produz o dentro a partir da inclusão de um fora, ou seja, que *humaniza* o *animal*) e outro moderno (que produz o fora a partir de dentro, isolando o não-humano no homem, ou seja, que *animaliza* o *humano*), ocasião em que a comunicação do dispositivo com o quadro maior da dinâmica biopolítica do projeto *Homo sacer* (apesar de não fazer formalmente parte dele) fica mais clara.

2. Era uma vez...

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

Este modo particular de fabulação, que compromete o pensamento especulativo de um outro fazer político e a abrangência e a profundidade crítico-descriptivas sobre certas dinâmicas de poder na contemporaneidade, convencionou-se chamar de

antropocentrismo.¹⁹ Abordá-lo é uma tarefa irremediavelmente difícil, pois implica, em primeiro lugar, dirigir um olhar sobre o *antropos*, e, em segundo lugar, dirigir um olhar sobre o hiato que um avatar particular do *antropos* inscreve entre si e o vivente outro, ou entre si e o não-vivente. Mesmo que o alcance seja direcionado somente às proposições ditas modernas, já nos veríamos diante de um conjunto considerável de registros de identidade e relatos de fraturas. Para conseguirmos nos orientar na cartografia antropogenética da modernidade, Richie Nimmo sugere entendermos *modernidade* não como um período mais ou menos bem delimitado, um *quando* mais ou menos claro para vários eventos isolados, mas como “uma espécie de ordem, como uma formação ontológica e epistemológica, um conjunto de maneiras correlacionadas de ver, conhecer e ser no tempo e no espaço”.²⁰

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

¹⁹ Esta atitude em filosofia tem no antropocentrismo cosmológico e no antropomorfismo teológico das grandes tradições religiosas do ocidente fontes para renovação de suas fábulas (BUTCHVAROV, *Anthropocentrism in philosophy*, p. 9).

²⁰ NIMMO, *The making of the human*, p. 59

apropriável, espoliável, dominável, rearticulada no dualismo *sujeito – objeto*, na cisão entre *natureza* e *cultura*, etc.), o humanismo se pretende um projeto *positivo*: ele propõe uma visão do humano que pensa fundamentada e justificada.²¹ Por isso se pode dizer, com convicção, algo como *sou humanista*, mas não algo como *sou antropocentrista*: uma coincidência, todavia, marca ambos neste processo de fabricação do não-humano e da política que lhe acompanha.

Muito já se apontou que a ideia de rejeitar o antropocentrismo ou a proposta de se tentar falar em outros termos para além do *antropos* são movimentos no mínimo minados de paradoxos e provavelmente destinados a um retumbante fracasso. A plasticidade e o alcance do *antropos* são, diz-se, abrangentes demais. Seria impossível desfazer o nó que ata os significados biológicos, morais, teológicos, metafísicos, sociais, poéticos e legais, dos diversos avatares humanos. Nesse sentido, dizer o *antropos* é sempre sê-lo: o antropocentrismo seria mais uma experiência ou um modo necessário de habitar e se orientar no mundo do que propriamente um conceito. Autores como Rob Boddice pedem, então, por uma leitura mais nuançada do que *antropocentrismo* quereria dizer. Segundo o autor, o “antropocentrismo pode ser esvaziado de seus tons de dominação, enquanto retém algo do excepcional”:²² isto é, seria não apenas possível, mas desejável, distinguir o *antropocentrista* do *antropocêntrico*, distinguir entre um termo que diz respeito primordialmente a uma orientação política e outro que aponta para uma

condição ontológica e epistemológica intransponível.

O quanto é possível distinguir os dois, todavia? Boddice fala em termos de uma diferença entre uma postura antropocêntrica canônica e outra autorreflexiva. Segundo o autor, falar em *fins* do antropocentrismo carrega sempre uma tensão, tensão esta expressa no fato de o termo carregar tanto sua conhecida conotação de fomento do chauvinismo humanista (seu elemento problemático, criticável) quanto de expressar o reconhecimento dos limites em que nosso conhecimento do mundo se dá (seu elemento ontológica e epistemologicamente necessário e eticamente desejável). *Fins*, portanto, em termos de crítica ao primeiro e defesa de uma *razão de ser* no segundo. Pensar em sair das fronteiras do segundo fim, ou seja, ir para além dos limites demasiadamente humanos, seria necessariamente entrar no domínio do apolítico²³ e pretender ultrapassar o “dado” de que “toda visão de mundo embasada na ética, no valor, no direito, e na sociedade é inerente e irremediavelmente antropocêntrica”.²⁴ Isto é, pode-se avançar uma crítica à convicção antropocentrista, mas seu embasamento será necessariamente antropocêntrico. É verdadeiramente difícil discordar da ideia de que nós, formados que somos numa determinada tradição de pensamento e cultivando um determinado olhar sobre o mundo e suas práticas, seremos sempre os humanos muito fiéis desse *vantage point*. Não é exatamente este o ponto que gostaria de disputar. A disputa recai sobre as narrativas que a partir disso se constroem a respeito da vizinhança do humano e da

²¹ NIMMO, *The making of the human*, p. 60.

²² BODDICE, *The end of anthropocentrism*, p. 7

²³ BODDICE, *The end of anthropocentrism*, p. 3

²⁴ BODDICE, *The end of anthropocentrism*, p. 7

impossibilidade de visitação: ou seja, sobre o argumento de que o *animal*, o *não-humano*, o *outro-que-humano*, como se queira chamar,   uma presena indesejada no banquete da política. O fato, me parece,   que ele sempre esteve e ainda está lá em presena, mas não como convidado, e sim como elemento que *serve* ou   *devorado* (o que na máquina de *catering* capitalista quer dizer quase sempre a mesma coisa).

E aqui chegamos no outro ponto de problematizao do *antropos* do antropocentrismo, que é o hiato (ou o *abismo*, nos termos da f bula heideggeriana), aquilo que pretensamente separa o *antropos* do não-humano. Aqui nos defrontar mos com a mesma questão inicial: isso porque há tantas propostas desse hiato quanto há propostas do que seja o humano. Ficaremos com a sugestão de Sabrina Tonutti, que investiga a história do hiato instituído pelo conceito de *cultura*, como este se desenvolve nas Humanidades e sobretudo no pensamento antropológico, e como ele funciona historicamente como o termo que por excelência instaura uma divisão intransponível entre dois domínios – o *cultural* e o *natural*. Necessária   formulao de um pensamento sobre a dicotomia *natureza/cultura*   a base bipartida de um pensamento sobre a dicotomia *humano/animal*. Aqui, os *animais* atuam sempre como “representaes polissêmicas no processo de *autopoiesis* humana”.²⁵ Sabemos que esse enquadramento de bipartid o essencialista, que singulariza o *homo sapiens* com seu *ethos* (humanidade), contrapondo-o   animalidade (tudo o que não-é-humano com a sua falta de

ethos)   insustentável, o que não impede sua reiterao como dispositivo retórico.

Uma revisão dessa divisão não tardaria a ser apresentada. Um exemplo é aquele constante desde o prefácio da segunda edio francesa de *Les structures élémentaires de la parenté*, de Claude Lévi-Strauss. Escrevendo em 1966, o antropólogo, referindo-se às evidências do conhecimento científico acumulado e ao próprio estado de sua reflexão etnológica, argumenta que a oposio entre natureza e cultura admite uma considerao cada vez mais paradoxal – a linha de demarcao, se não é “menos real”, seria pelo menos mais “t nue e tortuosa” do que se imaginaria, diante da constatao da presena de processos de comunicao complexos – e simbólicos – entre insetos, pássaros, e outros mamíferos além do humano. Interrogar-se novamente sobre o cabimento dessa oposio deixa de ser uma tarefa periférica:

A sua simplicidade seria ilusória se, em larga medida, ela fosse obra dessa espécie do g nero *Homos* dita por ant frase *sapiens*, empregada ferozmente para eliminar formas ambíguas julgadas próximas do animal; inspirada já há centenas de milhares de anos pelo mesmo espírito obtuso e destruidor que a utiliza hoje para negar outras formas viventes, depois de tantas sociedades humanas terem sido falsamente rejeitadas para o lado da natureza porque elas mesmas não a repudiavam (*Naturv lkern*).²⁶

Nesse contexto, a dicotomia natureza/cultura não é nem um dado primitivo nem um trao objetivo da realidade, mas uma “criao artificial da cultura”, uma operao defensiva “cravada ao redor de si porque ela não se sentia capaz de afirmar sua existência e sua originalidade senão desfazendo todas as passagens que atestariam sua

²⁵ TONUTTI, *Anthropocentrism and the definition of ‘culture’ as a marker of the human/animal divide*, p. 184.

²⁶ LÉVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, p. XVI.

convivência original com outras manifestações da vida”.²⁷ Esse debate, desde então, floresce numa intensa revisão da metafísica e das epistemologias ocidentais, e tem na produção etnográfica um lugar de destaque por um motivo claro: a constatação de que o paradigma dualista não dá conta de descrever, de maneira apropriada, os modos de interação entre humanos e outros-que-humanos em outros povos e coletivos,²⁸ sendo o caso do traço que Tânia Stolze Lima e Eduardo Viveiros de Castro detectaram no *perspectivismo ameríndio* um exemplo notório. A ideia de que o *antropocentrismo* – e aqui estou me referindo ao nosso tipo particular de antropocentrismo, pois é dele que Boddice trata no texto citado acima – é a única experiência disponível de contato com o mundo parece não se sustentar diante das ciências, práticas e vivências ameríndias.²⁹

As cosmologias amazônicas, por exemplo, diferentes do dualismo moderno que distribui humanos e não-humanos em dois domínios ontológicos mais ou menos estanques, estabelecem uma diferença de grau, e não de natureza, entre plantas, homens e animais. Descola cita o caso dos Achuar,

povo com o qual viveu, em que humanos, plantas e animais são dotados de alma (são “pessoas” – *aents*), e, se há uma escala de diferenciação, esta não é composta pela definição arbitrária de graus de perfeição ou aptidão genérica do ser, mas relacionada a níveis de comunicação e troca de informação possíveis. A própria definição identitária, nesse contexto, é relacional e horizontal e não estanque e vertical: não há atribuição de essência abstrata ou faculdade particular como régua para medição da dignidade dos seres no cosmo, e as identidades – *pontos de vista* – se definem de maneira móbil pelas posições que os seres ocupam uns em relação aos outros, dependendo de um enredamento de percepções recíprocas entre humanos e não-humanos.³⁰

No cosmocentrismo da vida na Amazônia antropizada, a relação predominante, resumidamente, seria de tipo *sujeito-sujeito*.³¹ Se no nosso modo civilizado de habitar o mundo o que prevalece são relações *sujeito-objeto*, marcadas pela assimetria, autoritarismo, poder e dominação, instaurando uma negação total do outro, onde “o sujeito antropocêntrico (o Ocidente, sujeito da Conquista) precisa do outro para se afirmar como sujeito, eu ‘soberano’” e

²⁷ LÉVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, p. XVII.

²⁸ DESCOLA, *Constructing natures*, p. 82.

²⁹ Afirmar isso é mais uma constatação do que a sugestão de um modelo de conduta: é registrar, contra uma narrativa totalizante, que “há muitos mundos no Mundo” – Cf. DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, *Há mundo por vir?*, p. 156 – e nesses mundos outras políticas –, que são traduzidos para nós no gesto diplomático da escrita etnográfica. Naturalmente, esta constatação não é uma exortação pela imitação, já que para além de questionável (algo como um saque ou apropriação intelectual, a partir de uma idealização), isto seria – nos diz Descola – impossível. No nosso modo particular de fazer o mundo a aspiração a “uma relação de reciprocidade entre a humanidade e natureza é um sonho” (insisto: *segundo* Descola). O retrato da cosmologia naturalista deve ser observado a partir de uma *ecologia simbólica*, dos modos de identificação particulares que definem a fronteira entre o *eu* e o *outro*, entre humanos e não-humanos (os outros grandes sistemas de identificação seriam o animismo e o totemismo). Como o naturalismo adquire seu sentido predicativo a partir da clivagem ontológica entre o social e o natural, uma dialética da reciprocidade só seria possível como metáfora: não haveria, aqui, uma base comum para ambos. O que não significa, obviamente, que algo não nasça do cultivo dessa escuta e do contato atento: a potência criativa da fricção do pensamento pode certamente nos aguçar a atenção crítica e apontar outros rumos e desvios da sensibilidade.

³⁰ DESCOLA, *Estrutura ou sentimento*.

³¹ PARDINI, *Amazônia indígena*, p. 4.

onde “o mundo, não sendo um sujeito, os europeus não dialogam com ele”:³² aqui teríamos um modo dialógico de habitar o mundo, marcado pela troca, simetria e reciprocidade – o que não pode ser lido, ressalta-se, como idealização de um mundo sem conflito.

E aqui, com estes termos em mãos – negação do outro vs. necessidade do outro, eu soberano vs. eu múltiplo, verticalidade vs. horizontalidade, dominação vs. reciprocidade – chegamos ao ponto em que gostaria de delimitar, enfim, o sentido particular de antropocentrismo adotado no presente artigo. Isso porque um dos principais temas no que se convencionou chamar pós-humanismo, a partir de uma concepção reflexiva da identidade, num modelo dialético-integrativo, é justamente a *alteridade não-humana*.³³ Num tratamento alargado de suas fronteiras, a alteridade é “interna e externa à identidade”, e consequentemente integrada e dialética. O outro ponto da relação, a entidade que constitui uma base de comparação e um ponto de orientação dialético à construção da identidade, aqui, inclui o outro-que-humano, tudo aquilo que a vocação dogmaticamente antropocêntrica do humanismo expurga.

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

necessidade da dominação e da administração violenta do outro-que-humano, seja vivente ou não-vivente.

3. E se o axolotl respondesse?³⁴

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

A cidade do México, uma das maiores cidades do mundo, tem observado taxas de crescimento populacional decrescentes desde os anos 1980 – uma tendência que não se manifesta, todavia, de maneira proporcional na totalidade de seu território. Regiões periféricas tendem a registrar um aumento na densidade populacional, inclusive naquelas áreas ao sul do Distrito Federal que a *Secretaría de Medio Ambiente (SMA)*, através do *Programa General de Ordenamiento Ecológico del Distrito Federal (PGOE)*, destina à conservação ambiental, os *suelos de conservación*. A ocupação, que seria legalmente irregular, por fragmentar a área protegida, denuncia a inacessibilidade de moradia no centro urbano.³⁵

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

³² PARDINI, *Amazônia indígena*, p. 5.

³³ MARCHESINI, *Alterity and the non-human*.

³⁴ O título é um aceno ao terceiro capítulo de *L'animal que donc je suis*, de Jacques Derrida, intitulado *Et si l'animal répondait?*.

³⁵ WIGLE, *The “Xochimilco model” for managing irregular settlements in conservation land in Mexico City*.

(ANP) desde 1992, recebendo uma regulamentação mais intensa, sendo classificada como área de proteção natural dedicada a preservação ecológica. Essa porção de terra se chama *Ejides de Xochimilco y San Gregorio Atlapulco*.

Respondendo à pressão social, o poder público, que através da *Secretaría de Desarrollo Urbano y Vivienda (SEDUVI)* elabora o *Programa General de Desarrollo Urbano del Distrito Federal (PGOE)*, implantou um modelo de gestão baseado na distribuição de três zonas diferenciadas: zonas de regulação especial, zonas que demandam estudos específicos, e zonas de controle. *El Asientamiento*, uma comunidade dentre as mais pobres na região, se encontra no primeiro modelo, onde o foco não é romper ou desfazer o assentamento, mas, através de negociação num procedimento normativo, mitigar o impacto ambiental. Em meados dos anos 2000, os moradores de *El Asientamiento* conseguiram, após inúmeras idas e vindas, o atendimento de uma das suas demandas: a desincorporação da ANP, em 2006. Essa vitória administrativa trouxe novos impasses, entretanto, por colocar a população numa espécie de limbo jurídico. Por ser uma área residencial juridicamente destacada – mas que materialmente faz parte – de um *suelo de conservación*, diz-se que se transformou numa *zona jurídicamente nebulosa*, ganhando a alcunha de *cinta blanca*.³⁶

Xochimilco é uma palavra *náhuatl* que significa *na terra cultivada das flores*. A designação vem de um sistema de agricultura conhecido como *chinampas*, uma espécie característica de exuberantes jardins flutuantes que

conheceu nas mãos dos astecas da antiga Tenōchtitlān seu aperfeiçoamento. Em 1987, Xochimilco e suas *chinampas* foram designadas *Patrimônio da Humanidade* pela UNESCO. No lago que lhe dá vida, as *chinampas* foram criadas visando a produção agrícola e o assentamento. A preservação lacustre se dava através da construção de canais, que também serviam de comunicação entre os povos da água, nas suas relações comerciais e produtivas. Além disso, o sistema de canais compôs uma nova configuração ecossistêmica.

É difícil contar uma história compreensiva de Xochimilco. A falta de fontes primárias disponíveis para estudo torna a tarefa particularmente problemática para os historiadores, segundo María Eugenia Terrones López. Os processos de centralização política e administrativa que se impuseram no México implicaram em larga medida num desaparecimento da memória, pois muitos arquivos locais foram perdidos, inclusive nesta região que foi cenário da luta revolucionária e que comunga com a cidade do México uma experiência ancestral definida a partir de uma profunda relação com a vida lacustre. “Atualmente, ambas as realidades, a urbana e a lacustre, parecem estar imersas em uma espécie de antinomia, em que impera a contradição entre a cidade e suas condições geográficas”:³⁷ o diagnóstico de um já longo presente, todavia, é aparentemente fácil de se esboçar.

Que populações empobrecidas sejam empurradas para a região certamente não é a *causa* dessa antinomia, mas um de seus *sintomas*. A integração de Xochimilco à Zona Metropolitana da Cidade do México foi tardia – remonta

³⁶ WIGLE, *The “Xochimilco model” for managing irregular settlements in conservation land in Mexico City*.

³⁷ LÓPEZ, *Xochimilco sin arquetipo*.

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

Desde essa perspectiva, a água xochimilca, em suas distintas representações, estruturava a história da localidade fazia séculos. Durante as últimas décadas, todavia, esta história se tece sobre uma dupla contradição: prevalece a imagem de uma região lacustre, fértil como nenhuma outra, dotada de abundantes mananciais, com canais navegáveis e uma paisagem digna de contemplação, enquanto ocorre um processo

de seca do lago, desmatamento acelerado, intensa urbanização e deterioração ambiental de profundas consequências negativas.³⁸

Nessas águas perturbadas, turvas de história, vive o axolotl. Este anfíbio de mãos pequenas e guelras que se prolongam do corpo como falanges de um boá eriçado é caracterizado hoje como um *paradoxo da conservação*. Ele está à beira da extinção em seu *habitat* natural – o lago de Xochimilco é o único lugar no mundo onde pode ser avistado (sua antiga segunda casa, o lago de Chalco, foi drenado há tempos), e isso muito elusivamente. Em janeiro de 2014, depois de uma pesquisa de três meses conduzida por Luis Zambrano, diretor do *Laboratorio de Restauración Ecológica* da Universidade Autônoma do México, que resultou em absolutamente nenhum avistamento, acreditou-se então que se selava, em definitivo, a extinção do axolotl em seu ambiente originário.³⁹ Cerca de um mês depois, todavia, o biólogo Armando Tovar Garza, da mesma instituição, documentou, em nova visita ao lago, a tenaz e rara presença do axolotl.⁴⁰

De alguma forma, entretanto, a existência da espécie se prolonga nos laboratórios e lojas de *pet* ao redor do mundo. Costuma-se apontar algumas características que fazem do axolotl um animal curioso. A primeira delas é a neotenia, a propriedade de retenção de características juvenis ou larvais em fase adulta, no pleno desenvolvimento de suas capacidades reprodutivas, não passando por metamorfose. Ele também tem em si a potência da passagem no domínio sexual, podendo ser induzido a

³⁸ CÓRDOBA, *De la exuberancia al agotamiento*, p. 102

³⁹ Um relato do episódio pode ser lido em <https://www.smithsonianmag.com/science-nature/saving-paradoxical-axolotl-180967734/>.

⁴⁰ Cf. <https://www.independent.co.uk/environment/axolotl-found-in-mexico-city-lake-after-scientists-feared-it-only-survived-in-captivity-9148775.html>.

transitar do *macho* à *fêmea* e vice-versa sem grandes dificuldades. Se estes são traços biológicos que agradam o gosto pela metáfora, não são exatamente os que garantem o investimento de recursos para manter a espécie entre nós. O que mantém o axolotl vivo, como espécie modelo, é uma outra característica peculiar, a sua notável capacidade regenerativa, que compreende a possibilidade de reconstituição de qualquer membro do corpo – inclusive a recomposição do seu sistema nervoso central. Esses espécimes de laboratório, todavia, diferem daqueles de Xochimilco. Para servir como modelo, o corpo do axolotl no laboratório passou por inúmeras transformações – standardização, comodificação, simplificação – através de práticas que produziram uma população com pouca diversidade genética, colocando em xeque a lógica da conservação, que busca preservar, justamente, a diversidade gênica das espécies.⁴¹

Se a ação antrópica hoje sela seu destino nas águas que lhe abrigam há aproximadamente 10.000 anos, foi a ação antrópica, também, mas em outro padrão, que historicamente promoveu sua preservação. Foi a configuração ecossistêmica dos canais da *chinampería* que possibilitou ao axolotl ser o axolotl que conhecemos hoje. Ao contrário do que certa imaginação pretende, o axolotl não é *uma derrota da evolução*.⁴² Stephen J. Gould afirma que “sua morfologia está de acordo com os requerimentos da vida no ambiente estável que a engenharia agrícola produziu em Xochimilco”.⁴³ A transformação seria uma péssima troca:

significaria trocar “o lago favorável pela terra dura”. Hoje, o axolotl é uma espécie sentinela: isso significa que seu próprio corpo, sua própria vida, é um índice, um marcador vivo, do estado do ambiente.

Axolotl é um nome que vem do *náhuatl* e quer dizer algo como *monstro aquático*, *cachorro da água*, ou *gêmeo da água*. A mobilidade da tradução é um atestado de sua genealogia mítica, sendo próximo de *Xolotl*, o cão gêmeo de *Quetzacóatl*.⁴⁴ Talvez seja isso, de fato, o que deixou aquele duplo de Cortázar, o visitante assíduo do aquário do *Jardin des Plantes*, tão fascinado, a ponto de atirar-se num devir-axolotl: o axolotl é a notícia viva de um passado não trespassado pela brutalidade da empresa colonial. Sorrindo, no fundo do lago de Xochimilco, entre a vegetação aquática, por entre os pés das *chinampas* entrelaçados às raízes dos salgueiros, o axolotl se esconde, arisco à simplificação da predação metafórica. Ele sai à noite.

*

Em *Idea della prosa*, Agamben evoca o axolotl como contra-imagem de uma outra figura, o infante (humano) abandonado à sua infância, uma figura que “não simplesmente se limita, como o axolotl, a fixar-se no próprio ambiente larval e nas próprias formas recebidas”⁴⁵ e teria a faculdade de declinar qualquer noção de destino específico ou ambiente determinado. Independentemente do erro descritivo que informa a comparação – a *Ambystoma mexicanum* não induzida à

⁴¹ WANDERER, *The axolotl in global circuits of knowledge production*, p. 653.

⁴² AGAMBEN, *Idea de la prosa*.

⁴³ GOULD *apud* WANDERER.

⁴⁴ WANDERER, *The axolotl in global circuits of knowledge production*, p. 656.

⁴⁵ AGAMBEN, *Idea della prosa*, p. 68.

metamorfose e não é uma forma larvar da *Ambystoma tigrinum* – gostaria de tratar brevemente deste texto por me parecer exemplar na exibição dos procedimentos retórico-estilísticos da máquina antropológica da escrita agambeniana – não a máquina antropológica que o filósofo denuncia, mas a que reiteradamente sua própria escrita opera.

O procedimento da seção *Idea dell'infanzia* passa por um primeiro momento de sugestão de proximidade inusitada – o axolotl poderia dizer algo diferente sobre a evolução dos humanos, a neotenia sendo a chave interpretativa que instauraria esse olhar renovado e de alguma forma arranjaria um terreno comum para ambos. Em seguida, o recurso a outra personagem conceitual, o infante neotênico (*infante neoténico*) aciona a máquina antropológica que fere a terra e forma um abismo radical entre o atordoado avatar da *animalitas* e o incondicionado avatar da *humanitas*. Do lado de lá, o *gérmen*, lado que é pura terra e pedra, *ambiente* – do lado de cá, o *mundo*, metade terra, metade céu. Quer dizer, *natureza* e *cultura*: um, axolotl (avatar do *animal*), autômato da inscrição genética; do outro, o *sbadato fanciulo*, o rapazinho (avatar do *uomo*, leia-se: *Homem*) que “transcende todo destino específico”, que está “à escuta do ser”.⁴⁶

Na seção intitulada *Natura e cultura*. *Ovvero la doppia eredità*, na parte IV do ensaio *Infanzia e storia. Saggio sulla distruzione dell'esperienza*, Agamben afirma uma forma de tornar “clara” a

oposição entre natureza e cultura. Para isso, remete-se às noções de hereditariedade endossomática e hereditariedade exossomática. *Natureza* seria o patrimônio hereditário transmitido através do código genético (é o endossomático), enquanto *cultura* seria o patrimônio hereditário transmitido através de veículos não genéticos (é o exossomático), “dos quais o mais importante é certamente a linguagem”.⁴⁷ Se não se trata de se falar, entre esses dois polos, de uma “simples oposição”, também não se trata, aqui, de nada além de uma reconfiguração da relação de duas esferas ainda apartadas e estranhas, e que é definida a partir dos termos de uma projeção ainda muito tributária do pensamento metafísico-dualista que é a base de interlocução filosófica e teológica de Agamben, a despeito do que o uso de um léxico das ciências biológicas e a atribuição do qualificativo pós-humanista à sua obra poderiam sugerir.⁴⁸ O humano disporia de uma separação entre uma disposição à linguagem e o andamento de um processo de atualização de uma virtualidade, ou seja, só o homem de fato estaria exposto e por isso, aberto à possibilidade de um *mundo*. O animal seria um repertório comunicativo inscrito na jaula do código genético. Nesse sentido, o animal seria sempre o mesmo – as espécies seriam sempre a repetição de *esemplari*, “exemplares” fungíveis. Só o homem seria capaz de transitar entre uma e outra. O *rapazinho* saltita entre a clausura da sua herança endossomática e a abertura da sua herança exossomática,

⁴⁶ AGAMBEN, *Idea della prosa*, p. 69.

⁴⁷ AGAMBEN, *Infanzia e storia*, p. 59.

⁴⁸ Em “*Il faut bien manger*” ou *le calcul du sujet*, entrevista com Jean-Luc Nancy publicada na edição 20 dos *Cahiers Confrontation*, no inverno de 1989, e reunida posteriormente em *Points de suspension*, Derrida fala da “estrutura falocêntrica do conceito de sujeito, pelo menos no seu esquema dominante”, manifesta inclusive naqueles discursos que podem até “perturbar” um humanismo tradicional, mas que veiculam um *humanismo profundo*.

o que o transforma num *rapazinho político*.

Claro, aqui se pressente uma presença muito forte: é possível ver a cabana, o sombreado das árvores, o jardim de fantasias antropogenéticas de Le Thor.⁴⁹ Como aponta Philippe Mesnard, Agamben, é claro, está longe de ser o único filósofo que se engajou num diálogo constante com o legado heideggeriano, mas diferente de Levinas, Arendt e Ricoeur, ele *não se emanciparia*, “toma o pensamento de Heidegger e o radicaliza construindo um aparato heurístico que é tanto binário quanto polarizado”⁵⁰ – algo que se entrevê mesmo nos momentos em que Agamben parece se afastar do “mentor” que conduzia seus discípulos entre as oliveiras. Não é o caso de discutir, no presente momento, se a crítica incisiva de Mesnard se sustenta ainda hoje. O texto foi escrito em 2004, e deve ser lido temporalmente, levando-se em consideração o que Agamben tinha publicado até então e a diferença no foco da recepção francesa – que, como sugerem Rabinow e Rose, centrou-se, à época, sobretudo na polêmica em torno das figuras do *campo* e do *muselmann*.⁵¹ Mas o autor levanta duas questões que acredito importantes, e que se mantêm atuais. A primeira diz respeito à tenacidade da persistência de todo esse vocabulário e estruturação metafísico-dualista no pensamento agambeniano; a segunda, aos dispositivos retóricos típicos do filósofo, caminhos da escrita que

devem ser lidos com a mesma atenção que se devota ao *argumento*.

De qualquer modo, a distinção humano/animal é um *topos* constante na obra do filósofo italiano. Matthew Calarco nos lembra que os primeiros textos de Agamben se lançavam no esforço declarado de pensar o humano para além da negatividade heideggeriana e da metafísica tradicional. O *locus* dessa base afirmativa do humano é o conceito de *infância*, que se formula enquanto abertura para a concepção do humano como um ser ético e político. Na revisitação da distinção clássica entre *phoné* (marca de uma sociabilidade mínima) e *logos* (marca da política), o que interessa a Agamben é pensar o não-dito, aquilo que ficou de fora da reflexão aristotélica: o espaço de transição entre a voz animal e a palavra humana. Seria a incapacidade de formular de maneira substancial a relação entre linguagem articulada e vida política o que confere à metafísica tradicional seu caráter de obscuridade e de negatividade, porque esse espaço de transição é pensado em termos místicos – como se a passagem da animalidade à humanidade fosse algo como achar uma voz mística. A questão não é tanto se limitar a evidenciar esse ponto crítico, mas a partir disso elaborar um pensamento positivo acerca desse liame.⁵²

Agamben não afirma que os animais não-humanos seriam seres sem linguagem: a questão não está situada

⁴⁹ Colhamos outra flor desse jardim: em *Il volto*, publicado em *Mezzi senza fine*, de 1995, fala-se em exposição como o lugar da política e nega-se a política animal⁴⁹ numa retórica que reitera o dogmatismo heideggeriano: “A exposição é o lugar da política. Se não há, talvez, uma política animal, isso ocorre porque os animais, que estão sempre já no aberto, não acabam por apropriar-se de sua exposição. Por isso não se interessam por espelhos, pelas imagens enquanto imagens” (p. 75).

⁵⁰ MESNARD, *The political philosophy of Giorgio Agamben*, p. 141.

⁵¹ RABINOW; ROSE, *Biopower today*, p. 198.

⁵² CALARCO, *Zoographies*, pp. 146-148.

no apontamento de *presença* ou *ausência*, mas no modo de habitar a linguagem. Na topografia linguística humana haveria uma fissura entre o código animal e a fala articulada, uma faixa isolada onde só o trânsito humano é possível, enquanto os animais viveriam imersos em sua linguagem e coincidiriam, por assim dizer, com ela. O traço distintivo do humano não seria a presença da linguagem, mas a *ausência* primeira do discurso, que recebe do exterior.

A *infância* é o lugar dessa excepcionalidade, o estado de se ter linguagem, mas não discurso articulado: é justamente esse estado que permitiria a abertura do humano à alteridade, na forma da cultura, da história e da política.⁵³ Em contrapartida, por faltar esta falta ao animal, o seu atordoamento é deslocado para a imanência *da* e *na* linguagem, e conseqüentemente, para a clausura no reino do dado da necessidade, da impossibilidade de invenção e da incapacidade de representação da alteridade. É um corpo linguístico no interior da linguagem sem reflexividade – um corpo, que por isso, se abstrai: vira sempre o elemento de um bando incapaz de ser afetado por aquilo que constitui a política.

A aproximação talvez seja um tanto apressada e superficial, mas é difícil não lembrar da *animalidade como imediatez e imanência* de *Teoria da religião*, texto publicado postumamente, em 1973, de Georges Bataille. É verdade que, aqui, a cifra da imanência é outra – estar no mundo como “água no interior da água”⁵⁴ é estar no mundo sem linguagem, um estado que para nós só seria de alguma forma acessível através do poético – mas desta aproximação quero reter apenas uma zona de

coincidência: isto é, a imaginação de uma continuidade do *ser animal* na ordem do *ser sempre idêntico ao outro*. Em Bataille, pode-se dizer que um animal não subordina ou atribui a outro a condição de *coisa* a partir de uma projeção transcendente e, assim, o animal devorado não é posto como *objeto* por aquele que devora, mas coincide com ele. Nessa leitura, o homem se desprende da imanência ao converter este elemento no qual remotamente participava em *objeto*, um instrumento sob seu domínio, cujo único valor então remonta à finalidade que com ele será perseguida. A inutilidade – aquilo que quebra o domínio do utilitário, como a arte – surge aqui como uma fissura aberta que interrompe o império do útil. De um lado, sendo *água no interior da água*, predador e devorado são um. De outro, sendo aquele a quem *falta a falta*, o animal não pode nunca se reconhecer e reconhecer efetivamente um outro – não seria essa uma outra forma de afirmar uma “pobreza de mundo”?

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

⁵³ CALARCO, *Zoographies*, p. 155.

⁵⁴ BATAILLE, *Teoria da religião*, pp. 23-24.

remontagem do artefato *homo sapiens* no giro da máquina antropológica.

Segundo Calarco, um tratamento significativo da questão filosófica e política do *animal* demandaria pelo menos duas coisas: “é necessário no mínimo abordar tanto uma ontologia da vida animal nos seus próprios termos quanto as relações ético-políticas obtidas entre esses seres ditos 'humanos' e 'animais’”.⁵⁵ Haveria dois motivos pelos quais a abordagem pós-humanista necessariamente deve se deter desse modo sobre a animalidade e abrir-se ao não-humano: o primeiro diz respeito à própria razão de ser investigativa dessa perspectiva – ou seja, a investigação crítica sobre as condições de possibilidade da subjetividade humana, e como esta é composta por um atravessamento de forças materiais – sejam elas econômicas, históricas, linguísticas e sociais – de maneira similar ao que se passa na composição subjetiva da vida outra-que-humana, uma vez que o conhecimento empírico hoje nos indica que ambos estão atirados numa rede de arranjos e relações complexas. O segundo motivo é ético-político – no coração da empreitada, mesmo que não declaradamente, há um argumento político – não normativo nem programático, certamente – de que uma forma menos destrutiva de política só seria concebível se não articulássemos insistentemente as concepções das fábulas antropocêntricas do humanismo tradicional.

Calarco defende que *L'aperto* seria a introdução de Agamben neste campo de investigação, o ponto em sua obra onde haveria uma ruptura com o dogmatismo antropocêntrico até então expresso. Aqui, Agamben faria algo mais do que

reiterar a clivagem entre *animalitas* e *humanitas* no homem. A quebra se daria desde já na primeira seção do livro que, como vimos, trata da representação do banquete dos justos com cabeças de animais. A cena ilustraria uma dupla sugestão: a) a reconciliação entre o humano e sua natureza animal, o que produziria uma forma de vida política que não está calcada na clivagem de zoé e bíos, e que desativa, portanto, a maquinaria biopolítica como a conhecemos, o que implicaria em b) uma transmutação das relações entre humanos e animais.

Entendo que essa não é uma forma de *recuperar* o animal, mas de reafirmar de maneira mais categórica ainda a excepcionalidade da vida política humana a partir de um movimento que parece mais um recurso típico da retórica agambeniana do que uma cena mobilizada para se falar seriamente em termos de uma política em que o *conflito decisivo* seja pensado para além da *animalidade humana*. A cena é forte, evocativa, mas é também uma imagem que serve para colocar a escrita em movimento. Creio que seja interessante distinguir o que está a serviço da escrita e o que, na pregnância de significado político, está à disposição para elaboração posterior. Quando Agamben argumenta pela urgência de se falar em *animalidade* quando se fala em política, ele não está nem convidando a se *pensar a política com os animais*, nem se referindo à materialidade da economia das relações entre humanos e outros-que-humanos e à economia política que com ela se comunica: o filósofo está falando de animalidade enquanto *animalidade humana* como entendida dentro da tradição metafísica com a qual dialoga. Se esta é uma reconciliação, é uma

⁵⁵ CALARCO, *Zoographies*, p. 162.

modalidade de reconciliação curiosa ao significar justamente o apagamento total da animalidade em detrimento de uma política demasiadamente – em sua potência total – humana, mas agora com o nome suprimido.⁵⁶

Me parece muito mais coerente seguir a leitura de Juliana Coutinho, que localiza Agamben numa linhagem tradicional do pensamento sobre o animal, como um de seus representantes contemporâneos, que não dá conta de um tratamento multiespecífico da política.⁵⁷ *L'aperto*, não se afastando em momento algum da reiteração da categoria de *vida nua* e da lógica estruturante do pensamento biopolítico do filósofo, participa também dessa linhagem, vedando uma possível extensão de seu olhar aos viventes em geral. Os impasses e paradoxos – tão familiares à leitora e ao leitor de Agamben – operam aqui pela mesma estrutura binária calcada na lógica do terceiro excluído que perpassa a grade da sua leitura biopolítica do mundo. Como resposta, a filósofa contrapõe a sua *zona de indistinção*, produtora da *vida nua* e termo da *despolitização*, à *zona de indiscernibilidade* de Deleuze e Guattari, ponto de instauração de uma coincidência e zona de passagem que pode instaurar uma outra elaboração política. Um exemplo, nos termos de Brian Massumi, seria o pensamento de uma *política animal* que, em sentido contrário ao engessamento da lógica do terceiro excluído, afirma uma lógica diferente,

que opera enquanto pragmática: a *mútua inclusão*, “a lógica paradoxal daquele que interpenetra sem perder sua distinção – é projetada para evitar a escolha infernal entre identidade e indiferenciação”.⁵⁸

Para finalizar, gostaria apenas de remeter, muito resumidamente, a uma passagem de *A cosmopolítica dos animais* onde Coutinho recupera a leitura que Agamben faz, no ensaio *L'amico*, do passo 1170b da *Ética a Nicômacos*. Aqui, onde a vida animal é definida a partir da capacidade de sentir, em contraposição à vida humana definida pela capacidade de sentir e de pensar, a *amizade* implica num reconhecimento da existência do *amigo* (enquanto *heteros autos*) que “se concretizará em sua convivência e em sua comunhão nas palavras e no pensamento” (pensa-se junto, divide-se o próprio existir), o que seria totalmente diferente da relação animal, onde o que se divide é a comida e o lugar de se comer (come-se junto).⁵⁹ A amizade, “tão estreitamente ligada à definição da filosofia”,⁶⁰ enquanto *condivisão da existência e não a divisão de uma coisa qualquer*, é sempre *monoespecífica*:

A originariedade da *condivisão* é ela mesma o nascimento da política: “aquilo que há para repartir é o próprio fato de existir [de ser], a própria vida” (idem). Um companheiro, assim, não dividiria o pão, como pensa Haraway, mas o próprio ser, possibilidade unicamente humana que está, no texto aristotélico, relacionada com o discurso e o pensamento, pois é por esse meio que vem a ser. Agamben,

⁵⁶ Neste sentido, Juliana Coutinho afirma que: “para Agamben a biopolítica envolve a questão animal apenas na medida em que os humanos participam deste tipo de vida. Exclusiva possuidora de qualificadores, somente a vida humana, quando roubada destes, tornar-se-ia vida nua. Que a vida dos animais outros que humanos seja sempre zoé não poderia ser para eles nenhuma tragédia: ao contrário da antropogênese – o “tornar-se humano do vivente”, que “completa e custodia a superação da *phýsis* animal em direção à história humana” – idem, p. 145 –, não haveria nenhuma “ailurogênese”, “caninogênese”, “porcinogênese” ou qualquer operação que fizesse sair gatos, cães, porcos ou outros animais da pura vida natural que experimentam (COUTINHO, *A cosmopolítica dos animais*, p. 36).

⁵⁷ COUTINHO, *A cosmopolítica dos animais*, p. 15.

⁵⁸ MASSUMI, *O que os animais nos ensinam sobre política*, p. 98.

⁵⁹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômacos*, p. 187.

⁶⁰ AGAMBEN, *L'amico*, p. 5.

assim, através de Aristóteles, de uma só tacada impede a amizade multiespecífica e barra ontologicamente os animais da política. Há ainda uma outra questão que emerge dessa interpretação, a do privilégio ontológico da amizade na filosofia e na política, que se tornam um *affair* entre amigos.⁶¹

A filosofia como *affair* entre amigos é uma filosofia imunizada da presença daquele que Mônica Cragolini chama de *outro mais outro que todo outro*: o animal.⁶² Aqui, mesmo a ideia de estrangeiridade é pensada como condição de abertura e fechamento – se há uma abertura da subjetividade que permite um contágio pelo outro, atestando-se sua presença dialogal já desde sempre, há também um fechamento ao *outro mais outro que todo outro*. Nessa chave, poderíamos dizer que uma *filosofia com o animal* não nega a *amizade*, mas a situa num gesto aberto à estrangeiridade radical – a estrangeiridade que demanda, de passagem, *hospitalidade*: como a serpente do poema *Snake*, de D.H. Lawrence, lido por Jacques Derrida em seu último seminário,⁶³ a cobra dourada que faz o narrador vacilar entre o mandamento de sua educação (esmagá-la com um pedaço de lenha) e o desejo, fruto do misto de espanto, respeito e fascinação, de deixa-la beber a água de seu poço e depois vê-la partir como chegou – sem convite –, pressionando as *muralhas imunitárias da subjetividade frente ao outro* que são erigidas naquela clivagem biopolítica da dignidade (muito) específica: proteger a vida digna, abrir-se até os limites do outro que é digno; fechar-se frente ao *outro que é mais outro* – o animal mas também o humano colocado no campo da vida

indigna, *aquele que fala outra língua* – para assumir “sem culpa” a “necessidade de sua desapareição”.⁶⁴

*Nelle acque dolci del Messico vive una specie di salamandra albina...*⁶⁵ é o era uma vez... de uma fábula imunitária. A história do axolotl é mais complexa do que isso.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Idea della prosa*. Milano: Feltrinelli, 1985.

AGAMBEN, Giorgio. *Infanzia e storia*. Torino: Einaudi, 2001.

AGAMBEN, Giorgio. *L'amico*. Roma: Nottetempo, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. *L'aperto: l'uomo e l'animale*. Torino: Bollati Boringhieri, 2002.

AGAMBEN, Giorgio. *O que é um dispositivo & o amigo*. Trad. Vinicius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2014.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Trad. Mário da Gama Kury. 3. ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1999.

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

BODDICE, Rob. The end of anthropocentrism. In: BODDICE, Rob (org.). *Anthropocentrism: humans, animals, environments*. Leiden: Brill, pp. 1-20, 2011.

⁶¹ COUTINHO, A *cosmopolítica dos animais*, p. 45.

⁶² CRAGNOLINI, *Extraños animales*.

⁶³ DERRIDA, *La bête et le souverain* (vol. I), p. 315.

⁶⁴ CRAGNOLINI, *Extraños animales*, p. 35.

⁶⁵ AGAMBEN, *Idea della prosa*, p. 67.

- BUTCHVAROV, Panayot. *Anthropocentrism in philosophy*. Berlim: De Gruyter, 2015.
- CALARCO, Matthew. *Zoographies: the question of the animal from Heidegger to Derrida*. New York: Columbia University, 2008. *E-book*.
- CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- CÓRDOBA, Ernesto Aréchiga. De la exuberancia al agotamiento. Xochimilco y el agua, 1882-2004. In: LÓPEZ, María Eugenia (org.). *A la orilla del agua: historia de Xochimilco en el siglo XX*. México: Instituto Mora, pp. 97-152, 2004.
- COUTINHO, Juliana Fausto de Souza. *A cosmopolítica dos animais*. 2017. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/32505/32505.PDF>. Acesso: 20 maio 2021.
- CRAGNOLINI, Mônica. *Extraños animales: filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo*. Buenos Aires: Prometeo, 2016.
- DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir?* Ensaio sobre os medos e os fins. Florianópolis: Cultura e Barbárie; Instituto Socioambiental, 2014.
- DERRIDA, Jacques. “Il faut bien manger” ou le calcul du sujet. In: WEBER, Elisabeth (org.). *Points de suspension*. Paris: Galilée, pp. 269-302, 1992.
- DERRIDA, Jacques. *L’animal que donc je suis*. Paris: Éditions Galilée, 2006.
- DERRIDA, Jacques. *La bête et le souverain*. Vol. I (2001-2002). Paris: Éditions Galilée, 2008.
- DESCOLA, Philippe. Constructing natures: symbolic ecology and social practice. In: DESCOLA, Philippe; PÁLSSON, Gísli (orgs.). *Nature and society: anthropological perspectives*. Nova York, Routledge, pp. 82-102, 1996.
- DESCOLA, Philippe. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. Trad. Tânia Stolze Lima. *Mana* 4, v. 1, pp. 23-45, 1998. Disponível em: <https://www.scielo.br/i/mana/a/yFVLXtKkcyTLBYhYc8Hd8XN/abstract/?lang=pt>. Acesso: 20 maio 2021.
- FLEISNER, Paula. Hominización y animalización: una genealogía de la diferenciación entre hombre y animal en el pensamiento agambeniano. *Contrastes: Revista Internacional de Filosofía*, vol. XV, pp. 337-352, 2010. Disponível em: <https://www.uma.es/contrastes/pdfs/015/ContrastesXV-18.pdf>. Acesso: 20 jun. 2021.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: a vontade de saber*. Vol. I. 6. ed. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017.
- JESI, Furio. *La festa: antropologia etnologia folklore*. Turim: Rosenberg & Sellier, 1977.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Les structures élémentaires de la parenté*. 2. ed. Berlin: Mouton de Gruyter, 2002.
- LÓPEZ, María Eugenia Terrones. Xochimilco sin arquetipo: historia de una integración urbana acelerada en el siglo XX. *Scripta Nova: Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales, Universitat de Barcelona*, vol. X, n. 218 (37), sem paginação, 2006. Disponível em: <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-218-37.htm>. Acesso: 20 jun. 2021.
- MARCHESINI, Roberto. Alterity and the non-human. *Humanimalia*, vol I, n. 2, pp.

91-96, 2010. Disponível em: <https://www.depauw.edu/humanimalia/issue02/pdfs/Marchesini.pdf>. Acesso: 20 jun. 2021.

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

MESNARD, Philippe. The political philosophy of Giorgio Agamben: a critical evaluation. *Totalitarian Movements and Political Religions*, v. 5, n. 1, pp. 139-157, 2004. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/1469076042000223437>. Acesso em: 20 jun. 2021.

NIMMO, Richie. The making of the human: anthropocentrism in modern social thought. In: BODDICE, Rob (org.). *Anthropocentrism: humans, animals, environments*. Leiden: Brill, pp. 59-80, 2011.

PARDINI, Patrick. *Amazônia indígena: a floresta como sujeito*. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, n. 15, pp. 1-11, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/i/bgoeldi/a/hjXGBwPTD6Fnh7vKDRWvnPN/?lang=pt#>. Acesso: 20 maio 2021.

PRÓSPERI, Germán Osvaldo. La máquina elíptica de Giorgio Agamben. *Profanações*, ano 2, n. 2, pp. 62-83, jul./dez. 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.24302/prof.v2i2.945>. Acesso: 20 maio 2021.

RABINOW, Paul; ROSE, Nikolas. Biopower today. *BioSocieties*, vol. 1, pp. 195-217. 2006. Disponível em <http://anthropos-lab.net/wp/publications/2007/01/rabinow-rose.pdf>. Acesso: 20 maio 2021.

TONUTTI, Sabrina. Anthropocentrism and the definition of 'culture' as a marker of the human/animal divide. In: BODDICE, Rob. *Anthropocentrism: humans, animals, environments*. Leiden: Brill, pp. 183-202, 2011.

WANDERER, Emily. The axolotl in global circuits of knowledge production: producing multispecies potentiality. *Cultural Anthropology*, vol. 33, n. 4, pp. 650-679, 2018. Acesso: 20 maio 2021.

Recebido em 31 de maio de 2021

Aprovado em 06 de junho de 2021