

Um mundo sem animais, ou a rota da nossa desconexão

MIGUEL APARICIO

No tempo do Antropoceno, uma nova excepcionalidade humana emerge de forma crítica: não aquela que atribui aos humanos uma condição especial, uma singularidade que situa a nossa espécie numa posição de excelência isolante em relação aos demais habitantes do planeta terra. Trata-se, agora, da excepcionalidade que faz dos humanos os viventes mais poderosamente capazes de alterar o equilíbrio termodinâmico do planeta, dissolvendo desta forma as fronteiras entre geologia e história. De forma disruptiva, os humanos nos tornamos vetor de alteração climática e de mudanças ambientais irreversíveis em âmbito planetário, numa escala de impactos que nenhum outro vivente atingiu. Os animais da terra estão entre os viventes mais atingidos pelas transformações do planeta, e muitos deles estão se extinguindo em escala e ritmo inéditos. O desaparecimento de espécies animais levanta perguntas inquietantes sobre o mundo em que vivemos e sobre a nossa própria condição humana.

Na compreensão das dimensões concretas que as mudanças planetárias alcançaram, desperta destacadamente a minha atenção o esforço de Rockström et al. (2009) em identificar as *fronteiras planetárias* que poderiam delimitar um “espaço operativo seguro para a humanidade” diante do cenário antropocênico. Mesmo sustentando-se numa percepção de *governança e gerenciamento* – na perspectiva da mitigação dos efeitos ambientais de mudanças que adquiriram escalas continentais e planetárias –, parece-me que estas fronteiras nos colocam alguns desafios conceituais urgentes. Trata-se de uma tentativa de atender às questões que o paradigma antropocênico levanta, no escopo de identificar as pré-condições que a humanidade precisa respeitar para evitar o risco de uma catástrofe ambiental de dimensões planetárias. O trabalho destes cientistas identifica nove fronteiras: mudança do clima, acidificação dos oceanos, depleção do ozônio na estratosfera, taxa de aerossóis atmosféricos, interferência nos ciclos globais de nitrogênio e fósforo, uso da água doce, mudanças no uso do solo, poluição química e perda de biodiversidade. Nestas fronteiras foram estabelecidos critérios quantitativos (com exceção dos índices de poluição química e taxa de aerossóis na atmosfera). O resultado inquietante é que a estimativa do estudo aponta que a humanidade já transgrediu três fronteiras planetárias: em relação à mudança do clima, à perda de biodiversidade e às mudanças no ciclo global do nitrogênio.

E ainda adverte sobre o risco iminente de colapsos funcionais decorrentes da atual taxa de perda de espécies animais.

O ponto de partida deste ensaio arranca do nível de transgressão extrema que apresenta o indicador de perda de biodiversidade, que é, para estes autores, “inaceitável por razões éticas” (Rockström et al. 2009: 9). As informações apresentadas são alarmantes: deparamo-nos no Antropoceno com a sexta maior extinção acontecida na história da vida no planeta terra, a primeira a ser causada pelo efeito direto das atividades humanas. A taxa de desaparecimento de espécies é inédita, com uma média de extinção contemporânea ≥ 100 e/msy (extinções por milhão de espécies ao ano). “Conclui-se que a humanidade já entrou profundamente em uma zona de perigo onde a indesejada mudança de sistema não pode ser excluída, se a atual taxa de extinção muito elevada (em comparação com o background natural de extinção) se sustentar durante longos períodos de tempo” (Rockström et al. 2009: 15). Minha filha de nove anos, quando alcançar a idade adulta, conhecerá o quase total desaparecimento das espécies marinhas – apesar de que seus ascendentes pescadores do litoral atlântico na geração do avô jamais teriam imaginado um cenário de tais proporções. Como Haraway adverte, a nossa maneira de viver deve já necessariamente incluir o luto pelas perdas irreversíveis (Haraway 2015: 160).

A pergunta que motiva esta reflexão é: o que significa viver como humanos em um mundo sem animais (ou em um mundo onde os animais que configuram nosso cotidiano são praticamente produtos ‘sintéticos’ e industriais)? Em 2010, em Mato Grosso, presenciei em certa ocasião o discurso de um representante da Associação dos Produtores de Soja que definia os animais de consumo dominante (boi, frango, porco) e os próprios seres humanos como “concentrados de soja” (resultado de uma cadeia produtiva imponente, em que a soja gera os animais, e os animais ‘fabricados’ através da soja e consumidos pelos humanos geram e compõem os humanos). Como os humanos percebem a si próprios neste mundo sem animais? Para o pensamento ocidental, o conceito de animal tem sido decisivo na compreensão da própria condição humana: “no eixo da natureza”, concebendo os humanos como realização máxima da condição animal, com um perfil de excepcionalidade sustentado na sua condição ‘racional’; e, “no eixo da cultura”, aproximando os selvagens da condição animal ao distanciá-los do progresso científico e tecnológico da modernidade, que afasta os humanos do estado primitivo e que progressivamente os ‘desanimaliza’. Na contramão dos nossos paradigmas ocidentais, ao longo da minha convivência com povos indígenas da Amazônia ocidental observei que a relação com os animais se situa na entranha da sua percepção multinaturalista, e que nasce de um fundo universal de humanidade que conecta os Suruwaha, os Banawa, as antas, os peixes-boi, os mutuns, os magoaris, as matrinxãs...

Vou percorrer os significados e implicações do conceito de animal através, principalmente, das páginas de Derrida, Agamben, Haraway e Despret – ciente das fissuras e distâncias que estes autores apresentam entre si – e experimentar algumas aproximações e contrastes com o pensamento sobre os animais em grupos indígenas do vale do rio Purus, na Amazônia ocidental, onde durante os últimos anos desenvolvo minha pesquisa etnológica. Se as percepções dos nossos respectivos mundos diferem, há um movimento inquietante que nos conecta: o desaparecimento de espécies animais atinge a nós todos, cientistas ou caçadores, habitantes de Manaus ou do Rio de Janeiro ou das florestas do rio Purus. Este movimento produzirá certamente alterações não somente nas nossas ‘paisagens’, mas nas concep-

ções sobre nós mesmos, “humanos-verdadeiros”. E talvez nos instigue a levar a sério o efeito reverso da percepção indígena sobre as nossas percepções.

O animal-estar dos humanos

Apesar de não operar propriamente no idioma antropocênico, Derrida propõe uma crítica às dicotomias estabelecidas pelo ocidente entre os conceitos de homem e animal, que arranca da experiência vivida ao sentir sua própria nudez observada por um gato, originando um sentimento de mal-estar, ou melhor, do *animal-estar* de um animal nu diante de outro animal que o contempla. Esta sensação destrói as divisórias construídas por Descartes entre o homem enquanto *res cogitans* e o animal enquanto *res extensa* – que caracterizam a animalidade segundo uma concepção mecanicista. A diferença entre o homem e o animal não pode ser de índole metafísica – pois nós humanos somos animais, e o nosso pensamento surge precisamente no confronto com os animais, com cuja nudez nos deparamos e através da qual *descobrimos* nossa própria nudez. Derrida adverte que não há nudez na ‘natureza’, e que ela emerge em contraste com a técnica que o homem inventa. A inquietação que surge é em relação à resposta do animal: esta não pode ser caracterizada como mera *reação*, e sim como verdadeira *resposta*, uma resposta distinta que não passa pela palavra. A resposta de um vivente insubstituível, única – o gato que contempla a nudez do protagonista não age como “animal”, nem como representante de uma espécie, mas como um vivente singular.

O homem “segue” o animal. Para Derrida, o homem “está depois” (o que contrasta com as ideias dos Banawa ou dos Suruwaha, povos do vale do rio Purus, em que os mestres-donos *anidawa* dos animais aparecem como antecedentes-humanos das ‘espécies’ que emergem em processos de transformação, na passagem do contínuo ao discreto). Em realidade, esta *posposição* significa “estar com”, e implica o comparecimento de um ponto de vista do animal sobre o humano, ou melhor, de um ponto de vista *deste animal* sobre *mim*. É precisamente este ponto de vista do animal um reflexo da estupidez do ocidente, que ignora a experiência do animal que nos vê, que nos observa. A perspectiva do animal é negada, desconhecida – e isso produz em realidade a impossibilidade de desvelamento da condição humana.

Em dois sentidos o homem se situa depois do animal: enquanto consequência (o animal está antes do processo de nomeação que o homem impõe) e enquanto perseguição (pois o homem persiste em impor, dominar, submeter, negar o animal, ficando, assim, ‘atrás’ dele). Derrida propõe duas hipóteses, que apresenta como ‘posições’. Segundo a primeira, os humanos promoveram o assujeitamento sem precedentes do animal, objetificando-o, com o suporte de um acúmulo de saberes zoológicos, etológicos, biológicos, genéticos que possibilitaram técnicas de intervenção. Os humanos exerceram esta dominação cruel sobre os animais de maneira *patética e patológica*, de tal forma que a partir desta relação há uma questão que se impõe como prévia e decisiva: diante da pergunta “eles podem sofrer?” há uma resposta *inegável*: não é absolutamente possível admitir a possibilidade da dúvida em relação ao sofrimento animal. Os animais, vulneráveis na sua condição de não-poder, sofrem em função da relação cruel que os humanos impõem sobre eles. E este sofrer é inquestionável.

Uma segunda hipótese diz respeito à lógica do limite e ao que ele denomina *limitrofia*: trata-se de gerar e complicar o limite entre o humano e o animal, criando uma *dobra* que se multiplica. Há três ideias-chave na visão de Derrida: a) a ruptura abissal entre homem e animal não desenha duas bordas; b) há uma história microscópica e macroscópica forjada pela subjetividade antropocêntrica; e c) no lugar do animal, “há, de antemão, uma multiplicidade heterogênea de viventes, mais precisamente [...] uma multiplicidade de organizações das relações entre o vivente e a morte” (Derrida 2002 [1999]: 60). A rigor, não existe “o animal” (e também aqui o pensamento de Derrida converge com o pensamento dos grupos indígenas do Purus, que ignoram esta categoria generalizante e, podemos afirmar também, silenciadora). Os homens tomaram para si o monopólio da palavra, designaram multiplicidades de viventes como “animal”, ofuscando a heterogeneidade, e negaram a capacidade e direito de resposta. Contradição absurda que conduz a Derrida a uma *questão intacta*: “o animal que eu sou, fala?” (Derrida 2002 [1999]: 62). Na sua designação de singularidade genérica, homogeneizante, o conceito de animal é absurdo e não expressa senão confinamento, ignorância, atrofia limitante.

Na sua trajetória de *animal autobiográfico*, acolhendo seu “bestiário pessoal”, Derrida busca os *animots* que há nele: uma horda companheira de animais – talvez a caminho das *companion species* que Haraway irá nos mostrar – que desmente o conceito de animal “pobre de mundo” pensado por Heidegger. O *animot* – cuja condição de multiplicidade intensiva me parece oportuno afirmar – se posiciona contra a sujeição, o disciplinamento, a docilidade. E apresenta “três partes heterogêneas no mesmo corpo verbal”: i) *animot* impede que a pluralidade seja contida numa singularidade genérica oposta à humanidade; ii) *mot* (a palavra), em *animot*, nos remete à questão do nome imposto pelos humanos, e nos conduz à exigência da experiência do animal “enquanto tal”; iii) sem impor a necessidade da palavra aos animais, abre-se a possibilidade de acesso ao seu pensamento, para além da nomenclatura, da palavra, da linguagem. A atitude de Derrida ao *posicionar-se* em relação ao animal – ou melhor, ao gato que o observa – descobre quem ele é (aliás, possibilita a pergunta final: “Mas eu, quem eu sou?”). Contudo, se a negação da singularidade genérica do “animal” ficou afirmada, nada é possível dizer em relação ao “humano”. Poderia se dizer que há solipsismo no ponto de chegada deste percurso. Porém, não se trata de reconstruir o percurso da humanidade: a pretensão, mais vital, é de estabelecer simplesmente o itinerário *autobiográfico* – ou de tornar minimamente possível e pertinente uma interrogação: uma pergunta sobre si próprio, como um *humanoanimal* único – permita-se aqui a piscadela antecipada ao que Haraway irá expor...

A fissura

Em contraste, o conflito político decisivo no ser humano se dá, para Agamben, entre animalidade e humanidade. Há um ponto de partida na sua reflexão: a conexão e fissura que há paradoxalmente entre o macrocosmos animal e o microcosmos humano. No *fim da história*, o homem caminha rumo à sua condição animal originária, despojando-se da sua condição de sujeito-em-oposição-ao-objeto: ele vive uma transformação que possibilita seu retorno à animalidade.

O homem se constitui pela cisão entre animalidade *antropofórica* e a humanidade propriamente dita (Agamben 2013 [2002]: 26). Em diálogo com Kojève – que não hesita em afirmar que “o homem é uma doença mortal do animal” – Agamben encontra, na cultura do ocidente, a vida como incessantemente dividida. Não há uma ruptura extrínseca, alheia ao homem, entre humanidade e animalidade: esta fissura perpassa o próprio homem, se situa dentro dele.

Se o animal constituía o lado escuro e vazio do humano, no fim da história a diferença se desvanece e, quando isto acontece, os dois termos entram em colapso definitivo: o animal emerge no horizonte de alcance do homem. Mas quais são então os limites do humano? Em que sentido diferenciante se instaura o contraste entre o humano e o animal? Para Agamben, não há identidade distintiva, exceto na capacidade humana de poder reconhecer-se (aqui não comparece um animal observador, como o gato de Derrida, que sustenta a sensação de nudez humana). A condição de *Homo sapiens* surge como um artifício que produz o reconhecimento da condição humana na sua excepcionalidade, mas não há um constitutivo verdadeiro da ‘espécie’ ou de uma ‘substância’ humana. Nem sequer a linguagem, que é resultado de processos históricos, mas que para Agamben não está intrinsecamente associada à condição de animal ou de humano. A invenção deste estatuto excepcional que o homem produz para si próprio é o fundamento da *máquina antropogênica*. “O homem-animal e o animal-homem são as duas faces de uma mesma fratura, que não pode ser resolvida nem de uma parte nem de outra” (Agamben 2013 [2002]: 62). Esta equivalência se desenvolveu de maneira simétrica na máquina dos antigos (que produz o não-homem por meio da humanização de um animal, seja este símio-humano, escravo ou bárbaro) e na máquina dos modernos (que isola o não-humano no homem).

Até aqui não aparece uma reflexão que foque de forma direta e incisiva a condição de animalidade: esta aparece como contraponto do (não-)constitutivo humano. Resta, na linha que Deleuze ensaiou, pensar o animal de maneira não antropomórfica. Neste sentido, Agamben encontra inspiração na obra de Uexküll, que desenvolve uma visão que, de certa forma, podemos considerar como ‘multinaturalista’, ao qualificar como ilusória a ideia de um mundo único e considerar, na ampla escala da biodiversidade, “uma infinita variedade de mundos perceptíveis que, embora sejam incomunicáveis e reciprocamente exclusivos, são todos igualmente perfeitos e ligados entre si” (Agamben 2013 [2002]: 68). Os viventes, heterogêneos, imprimem suas marcas diferentes nos diferentes mundos que habitam.

Retomando o desafio dos limites entre o humano e o animal, encontra-se neste uma condição simultaneamente aberta e não aberta: a abertura intensa do animal ao mundo provoca nele atordoamento; e o animal, na sua permanência fechada, torna-se opaco, numa “abertura sem desvelamento”. O animal, que Heidegger definiu como “pobre de mundo”, está imerso num *tédio profundo*. Agamben encontra proximidade e distância entre tédio e atordoamento, e identifica este tédio como operador ontológico que permite a passagem da pobreza de mundo ao mundo. O aberto do homem, por sua vez, imobiliza o não-aberto animal. A máquina antropogênica recompõe de forma permanente o conflito entre homem e animal, que é confronto entre abertura e fechamento. A pós-história do homem realiza uma operação que podemos denominar ‘contrametafísica’, ao despolitizar a sociedade dos homens: lembremos que exatamente a fissura animal constituía a base da política humana. No mundo sem po-

lítica do fim da história, no mundo de expansão ilimitada da economia, “a humanização integral do animal coincide com uma animalização integral do homem” (Agamben 2013 [2002]: 127).

Há, portanto, uma espécie de germe antropocênico na posição de Agamben: o homem animalizado é contraponto paradoxal da formação em curso de um mundo sem animais. Porém, em relação ao contraste entre abertura (humana) e fechamento (animal), os ameríndios nos mostrarão outros itinerários: o multiverso das diferenças que eles postulam contrasta com o movimento unívoco que constitui este horizonte animal no pós-mundo de Agamben.

Espécies companheiras

Duas perguntas abrem a análise de Haraway sobre os encontros interespecies: “o que é que eu toco quando toco meu cachorro?” E “de que forma ‘de vir com’ (*becoming with*) é uma prática de ‘de vir mundano’ (*becoming worldly*)?” Na sua crítica veemente da condição de *espécie* humana, e de qualquer resquício de excepcionalismo, o ser humano, oriundo do húmus, situa-se numa conexão mais vinculante com a lama do que com o céu, e se constitui como “vastamente excedida” por múltiplas espécies companheiras, que são autênticas fazedoras do que cada um de nós é enquanto humano. Todos estes seres vivos interconectados não são partes-em-si que precedem os encontros inter e intraespecíficos: eles se configuram precisamente na sua condição conectiva, simbiótica, *companheira*: as espécies são em realidade consequência de uma “dança de encontros” entre formas-objeto e formas-sujeito. Contra a fantasia do excepcionalismo humano, os toques intra-ativos entre bichos e gente sustentam a sua respectiva constituição, a sua mutualidade de dependências numa rede espacial e temporal interespecífica. Contra a ilusão excepcionalista primeiro de Copérnico, depois de Darwin e de Freud, os cyborgs e os cachorros aparecem juntos, num encontro inegável de *naturaculturas*. A construção teórica de Haraway é modelada no toque e na experiência vividas com Cayenne e Roland, “*the dogs of my heart*”: a experiência *com* eles é a versão “arranhada e cheirada” das ideias que *When Species Meet* (2008) desenvolve. Como a autora afirma, cada célula do corpo está colonizada pelos seus cachorros. Há uma viva inspiração no modelo de simbiogênese de Margulis, e no reconhecimento de *transfections* nas relações interespecíficas, movidas na complexidade de um jogo que envolve camadas de história, biologia e ação de *naturaculturas* – categoria com a qual Haraway afasta qualquer desvio moderno, que possa expressar essencialismos ou classificações abissais. A ideia de *becoming with*, de “de vir com”, desenvolve uma promiscuidade que conecta parentesco e tipos, e transborda tanto os padrões reprodutivos quanto os padrões taxonômicos, rejeitando qualquer constituição específica prévia ao encontro companheiro.

Há em Haraway um reconhecimento da postura de Derrida em relação ao tema da resposta do animal: o filósofo percebeu o valor de resposta do animal como *alguém*, superando o mecanicismo cartesiano. Porém, em contraste com a autora, Derrida não chega a demonstrar interesse pelos sentimentos, percepções e pensamentos do gato que o contempla. A sua relação de filósofo com o animal permanece no âmbito conceitual, especulativo, perdendo a possibilidade de avançar no *other-worlding* – no cosmos constituído por mundos múltiplos e divergentes (como Stengers percebe). A prática do *becoming worldly* envolve a “responsabilidade”, o cuidado, a capacidade de ser afetado. O mundo do

animal companheiro toma forma através do toque, do olhar, dos contatos que nos tornam responsáveis de maneiras imprevisíveis, e gera histórias que se confundem entre bichos e gente.

Há dimensões inevitáveis nos cenários contemporâneos que Haraway analisa ao refletir sobre “cachorros com valor agregado e capital vivo”: os animais companheiros (de forma palpável na etnografia das relações cães-humanos que ela desenvolve) podem ser simultaneamente commodities e consumidores de commodities. O valor destes encontros transespecíficos é tripartite – valor de uso, valor de troca, valor de encontro, sem o complicado excepcionalismo humano – e fala de comércio e consciência, evolução e bioengenharia, ética e pragmática, em cenários históricos específicos. As espécies companheiras mostram a constituição do capital vivo como naturacultura. Neste sentido, não se trata de humanizar os animais; urge buscar rigorosamente os meios para expressar-se em termos não-humanistas. Além do ambiente das relações com os cães (que nesta perspectiva não podem em absoluto ser designados como ‘animais domésticos’), a transespecificidade deve observar-se também no ambiente dos animais em laboratório, onde a orientação dos cientistas sobre os animais coexiste com a orientação que os animais exercem sobre os cientistas: há responsabilidades mútuas e *intra-ações* entre as espécies: humanos e animais são ambos sujeitos e objetos nesta rede interativa. Sem que isso conduza a percepções miméticas sobre os animais, nem a antropomorfismos – eles têm sua própria face, sua maneira de conduzir-se, seu próprio “devir com”.

O idiota de Deleuze, que Stengers (2007) reconvoca, se posiciona também em Haraway a partir da sua lentidão, com um senso cosmopolítico que contradiz o consenso, o dogmatismo do mundo comum; o cosmos é, segundo a proposição cosmopolítica de Stengers, “o possível desconhecido constituído por entidades diversas, múltiplas”, que comparecem na tomada de decisões e reivindicam seu protagonismo divergente: “Animais individuais, humanos e não-humanos, são eles próprios montagens emaranhadas de seres relacionados atados em muitas escalas e tempos com outras montagens, orgânicas ou não. Os bichos individuados importam; eles são amarrações mortais e carnis, não unidades últimas de ser. Tipos importam; eles também são amarrações mortais e carnis, não unidades tipológicas de ser” (Haraway 2008: 88). As espécies companheiras exercem de fato a sua própria cosmopolítica, ao articularem a partir das suas escolhas corpos com corpos, e ao conectarem seu mundo com alguns mundos específicos – não com outros, não com quaisquer mundos, inclusive levando em conta as consequências mortais das suas articulações. O encontro cara a cara com as espécies companheiras não é romântico ou idealista – pois existe a possibilidade de matar os animais!, eles são de fato *killable* –, ele inclui a possibilidade de “remundanizar” (*rewordling*) em termos teóricos, afetivos e práticos, em situações e cenários específicos, *aqui* (num sentido global ou local, ou melhor, com conexões em várias escalas). De fato, o significado de “devir mundanos” envolve heranças históricas dos animais, memórias que nos impedem de aceitar a amnésia histórica, e nos obrigam a reconhecer a violência extrema que o excepcionalismo produziu. As espécies companheiras são atores, não apenas receptáculos de ações, e “designam dispositivos bio-sócio-técnicos em redes de pessoas, animais, artefatos e instituições, em cujas formas particulares de ser emergem e se sustentam. Ou não” (Haraway 2008: 134).

Em diálogo com os ameríndios

Podemos considerar as filosofias críticas aqui apresentadas como expressões de um pensamento ‘conectivo’, que se rebela contra a objetificação e abstração dos animais e expressa um movimento de caráter conjuntivo. Encontramos aqui uma janela aberta para o diálogo com o pensamento ameríndio, que permite um exercício de simetrização a respeito das respectivas concepções sobre os sujeitos-animais. Neste sentido, é oportuno que entrem em cena ainda as ideias de Despret (2015), que, na sua leitura perspicaz dos textos de Derrida e Haraway, traz à tona um elemento que entra em profunda sintonia com o pensamento amazônico: a crítica à epistemologia da representação em favor das ontologias fundadas no reconhecimento das intersubjetividades vitais, experienciais, que configuram as relações entre humanos e animais. Emerge um olhar sobre as *existências conectadas* (Haraway 2011: 31), em que o foco não está no âmbito conceitual da ‘animalidade’ ou ‘bestialidade’ (como antítese ou como ausência da ‘humanidade’), mas nos vínculos cosmopolíticos (Stengers 2007) próprios de uma ontologia multinaturalista segundo a qual “esses dualismos são duvidosos não porque toda dicotomia conceitual é perniciosa por princípio, mas porque estes em particular exigem, como condição para a unificação dos dois mundos, uma discriminação entre seus respectivos habitantes” (Viveiros de Castro 2015: 54).

Latour já tinha advertido (1994 [1991]: 52) que pós-modernos e antimodernos tinham caído no terreno dos seus adversários, e que “o terreno dos mundos não modernos” (no qual certamente se inserem os ameríndios) estabelecia uma nova condição, redefinida como contraposição entre os “Humanos que vivem no Holoceno e os Terranos que vivem no Antropoceno” (Latour 2014: 23). Este terreno aberto nos vincula à questão da compreensão e dos limites do humano, para além do essencialismo, do especificismo e da ideia ocidental de excepcionalidade. Nesta indagação, como apontam Danowski e Viveiros de Castro (2014: 33), a teoria etnográfica traz contribuições mais lúcidas que a metafísica ocidental. Um olhar ao pensamento ameríndio – e, de maneira aqui sumária, às concepções dos Banawa e dos Suruwaha da Amazônia ocidental – pode nos guiar aos “mundos não-modernos” que colidem e convergem com a nossa paisagem antropocênica na compreensão dos limites do humano, das fronteiras ou das transformações que perpassam o modo de estar no(s) mundo(os) dos viventes humanos e animais. Agamben enxergava um fim da história onde a humanidade se orienta a uma condição despolarizada de animalidade. O Antropoceno nos remete ao paradoxo do “mundo-sem-nós” e do “nós-sem-mundo”. Em contraste, os ameríndios nos movimentam na direção reversa do início do mundo. As concepções dos povos ameríndios, de uma maneira impensada para o ocidente, pensam o humano numa condição de preexistência ontológica, cosmológica, em relação à formação do mundo.

A superação da dicotomia entre filosofia e política que caracteriza estas ontologias críticas dialoga com as teorias amazônicas, que movimentam um trânsito entre mitopoiética e cosmopraxis: por isso torna-se necessário circular entre a mitologia e a etnografia – faço isso aqui no âmbito de coletivos indígenas Arawa no vale do rio Purus. Assim, no pensamento dos Banawa, os irmãos Mai, ‘primeiros-humanos’ adotados pelos avós-jaguares, com o passar do tempo descobriram a intenção canibal dos jaguares sobre eles. Em certa ocasião, experimentaram na mata as suas habilidades xamânicas, transformando-se em trovões e ‘testando’ seu poder de *yama inawari*, a potência perigosa da feitiçaria, sem que

os avós-jaguares o percebessem. No momento oportuno, e para se livrarem da ameaça mortal, lançaram um raio sobre a avó-jaguar, cujo corpo assaram e comeram. A vagina da avó-jaguar – a parte do corpo dela que não foi consumida – se transformou no pássaro canção. O avô-jaguar, caçador ausente no momento da morte da avó-jaguar, recebeu uma porção do fígado que os irmãos Mai prepararam para ele. Comeu e logo percebeu que se tratava do fígado da sua esposa morta. Os irmãos lançaram o corpo do avô-jaguar nas águas do igarapé: este se transformou no peixe aruanã e os irmãos Mai subiram ao céu, onde se transformaram em trovões.

Para os Suruwaha, os ‘primeiros-humanos’, os irmãos Ajiaji e Wanykaxiri, eram filhos dos pássaros bico-de-brasa. Raptados pelos jaguares Ajiaji e Jumanihia, foram criados por eles como netos adotivos. Dos avós-jaguares receberam a cultura: aprenderam a construção das casas, a fabricação de arcos, flechas e zarabatanas, o preparo do veneno. Eles viveram um ambíguo processo de jaguarificação progressiva dos corpos e de lembrança e saudade dos seus pais ‘humanos-verdadeiros’, os bicos-de-brasa. Assim como no mito dos Banawa, na versão suruwaha os irmãos descobriram o propósito canibal dos avós-jaguares e decidiram matá-los. O corpo da avó-jaguar Jumanihia foi moqueado e devorado pelos netos adotivos. O avô-jaguar Ajiaji foi enforcado com um cipó, e também assado e comido. Os irmãos-humanos subiram ao céu, transformaram sua lança em esposa e, junto com ela, transformaram-se nos trovões que habitam o céu.

Encontro-nos, portanto, perante eventos cosmopolíticos inscritos numa perspectiva transformacional da condição de pessoa-humano-animal, na qual emerge não o consenso unívoco, mas a divergência multiversal, decorrente do *becoming with* em relações que geram encontros (e desencontros) transespecíficos e transformações de mundos – o nosso Antropoceno não é portanto algo inédito para as concepções ameríndias. Com efeito, “o mundo ‘sem Homem’ desse Antropoceno vivido sob o modo de resistência se encontra assim como o mundo ‘feito de gente’ das cosmogonias ameríndias: a transcendência definitiva de Gaia se torna indistinguível da imanência antropogeomórfica originária” (Danowski e Viveiros de Castro 2014: 146) que os povos amazônicos concebem.

Nas mitocsmologias dos coletivos indígenas do rio Purus, não há excepcionalismo humano, nem essencialismos específicos. Há uma diferença transformacional que não opõe o humano ao animal, mas que apresenta posições perspectivas vinculadas a transformações nos corpos dos sujeitos do cosmos. A variação se dá entre as posições de presa e predador: os ‘humanos-verdadeiros’ (o ‘nós’ dos irmãos Mai que os Banawa tomam como posição própria, ou o ‘nós’ dos irmãos filhos dos bicos-de-brasa que os Suruwaha assumem), os jaguares na condição de hiper-predadores, os peixes na condição de hiper-presas (como mostram outros mitos dos povos falantes Arawa). Nesta *naturacultura* transformacional que os mitos dos Banawa e dos Suruwaha apresentam – a linguagem de Haraway é neste sentido compatível com a dos ameríndios –, a relação estabelecida a partir da figura dos jaguares–predadores sobre os humanos–presas inverte-se num desfecho predador dos humanos sobre os jaguares. O caráter relacional e instável das posições de predador e presa abre a possibilidade da inversão de perspectivas. O vínculo de adoção que os jaguares estabeleceram com os humanos é ambíguo e inconstante, ele se constitui como obviação de um substrato de perigo permanente e de inimizade. A ideologia banawa e suruwaha parece sustentar uma atitude proativa dos humanos, que movimenta uma espécie de para-

doxo segundo o qual a “adoção predatória” dos jaguares sobre os humanos deriva em “contrapredação”, como atitude reversa destes sobre os jaguares.

Estamos perante um pensamento indígena que se constitui a partir da conexão, do vínculo com outras subjetividades. Regressemos com isso à reflexão de Despret: para a autora, pensar *a partir de* animais supõe reconhecer os dois significados do termo: “*a partir* dos animais, *para deixá-los* o mais rápido possível” (Despret 2015). Os indígenas na Amazônia já conhecem este paradoxo, pois a aproximação aos animais, que requer um conhecimento minucioso dos seus corpos e dos seus hábitos, traz consigo o risco de captura: o conhecimento da alteridade de um sujeito-outro carrega a incerteza de determinar quem é a presa, quem o predador. É a diferença predatória o eixo que fundamenta a socialidade cósmica e que sustenta, no pensamento indígena, as ideias classificatórias sobre os animais, que têm mais a ver com posições relacionais do que com um sistema propriamente ‘taxonômico’. Neste sentido, os Suruwaha situam alguns animais como pertencentes à categoria *igiaty* e outros à categoria *zamatymyru* – não existe um equivalente de “singularidade genérica” (Derrida) correspondente a nosso conceito de ‘animal’. Existem outros critérios para estabelecer contrastes tipológicos: a partir da condição relacional de caça ou de adoção.

Para os Suruwaha, *zamatymyru* (“coisas saborosas”) se refere aos animais em que se destaca uma relação de predação (aqueles que são procurados pelos caçadores como suas presas), enquanto *igiaty* ressalta a condição de adoção (os animais passíveis de familiarização, *wild pets*, que poderíamos considerar como ‘desanimalizados’). Não quer dizer, em absoluto, que os *igiaty* não sejam considerados comestíveis ou inclusive apetecíveis (eles de fato fazem parte da alimentação cotidiana), ou que filhotes de *zamatymyru* capturados nas caçadas não sejam familiarizados no espaço doméstico. Trata-se de posições relacionais e, por isso mesmo, variáveis – o que implica a possibilidade da reversão e nega, portanto, a estabilidade de qualquer laço de assujeitamento. Dependendo da situação, as posições se transmutam: a categorização indígena permite modificações – há, porém, posições mais claramente definidas, como o estatuto tipicamente predatório do jaguar ou da sucuriju, ou o estatuto de hiper-presas que caracteriza aos peixes. Para um caçador suruwaha, antas, queixadas e macacos-barrigudos constituem sem dúvida os *zamatymyru* mais almejados. Ao mesmo tempo, mutuns, jacus e cutiaras, por exemplo, habitualmente denotam uma condição de *igiaty*. O que os Suruwaha põem em destaque é a ênfase no contraste qualitativo entre os seres ‘predáveis’ (os *zamatymyru*) e os seres ‘adotáveis’ (os *igiaty*), o que instaura uma relação humano-animal baseada em diferenças de socialidade (Aparicio 2014).

Esta variabilidade arriscada e incerta da posição de predador ou presa se encontra evidenciada nas narrativas, e está muito presente nas relações do caçador com os animais da floresta. A obtenção da presa provoca uma reação contida no caçador suruwaha: ao chegar à casa, silencioso, seu rosto expressa uma sensação tensa, com total ausência de comemoração ou estridência. Sua atitude nesses momentos indica mais conflito do que satisfação ou alegria pelo sucesso da caçada. As pessoas comentam discretamente a sua chegada e observam os sinais que podem apontar o tipo de animal que foi obtido. O caçador experimenta o lado perigoso, predatório da caça: parece estar imerso em um clima de tensão com o mestre-dono, *anidawa*, da sua presa. O âmbito dos *anidawa* das presas do caçador fala do limiar arriscado que conecta humanos e não-humanos, e no qual a morte do animal põe em evidência uma relação

intensa, alterada. Há certamente um sentimento de *animal-estar*, no cruzamento de olhares entre o humano e o animal que houve no ato venatório, assim como nos limites ultrapassados pela experiência da morte (da presa) e do perigo (que o caçador sente diante do indiscernível mundo do mestre-dono do animal). Para os ameríndios, o risco das transformações que definem os encontros com espécies (companheiras, inimigas) mostra o *rewordling* permanente que caracteriza a vida dos humanos. Mais do que um conflito político entre humanidade e animalidade (nos termos de Agamben), o que há é um conflito cosmopolítico de irrupções entre humanos e não humanos de mundos divergentes, e conectados ‘difícilmente’ (*danuzyri*), como descrevem os xamãs suruwaha.

O antropocentrismo ocidental e o antropomorfismo ameríndio são, com efeito, diametralmente opostos. O pensamento indígena acrescenta um conteúdo novo à ideia emergente de Antropoceno: a extinção massiva e acelerada de animais no planeta aponta para a condição *desconectada* dos humanos, iludidos na possibilidade da sobrevivência nossa num mundo sem animais. Contamos com a advertência contundente de Davi Kopenawa: “Os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham consigo mesmos” (Kopenawa-Albert 2015: 37). Sem vínculos ‘companheiros’ com os animais, estes já não contemplarão a nossa nudez, mas o novo espaço vazio que os humanos deixaremos, talvez incapazes de “encontrar os caminhos de volta à Terra” (Latour 2014: 13). Em Gaia esse espaço será ocupado de outras formas, e os animais – aqueles sobreviventes – não sentirão falta de nós.

Miguel Aparicio é doutorando no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (UFRJ), autor do livro Presas del Veneno. Cosmopolítica y Transformaciones Suruwaha (Quito: Abya Yala, 2015) e coeditor de Redes Arawa. Ensaios de etnologia do Médio Purus (Manaus: EDUA, 2016) e de Etnografias del suicidio en América del Sur (Quito: Abya Yala, 2017).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, Giorgio. 2013 [2002]. *O aberto. O homem e o animal*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- APARICIO, Miguel. 2014. “Relações Alteradas. Ideias Suruwaha sobre animais e caça”. *Ilha* 16(2): 37-68.
- DANOWSKI, Déborah e Eduardo Viveiros de Castro. 2014. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Desterro: Instituto Socioambiental / Cultura e Barbárie.
- DERRIDA, Jacques. 2002 [1999]. *O animal que logo sou (a seguir)*. São Paulo: UNESP.
- DESPRET, Vinciane. 2015. “Why ‘I had not read Derrida’: often too close, always too far away”. In Louisa Mackenzie & Stephanie Posthumus (ed.). *French thinking about animals*. East Lansing, Michigan: Michigan State University Press, p. 91-104.
- HARAWAY, Donna. 2008. *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- HARAWAY, Donna. 2011. "A partilha do sofrimento: relações instrumentais entre animais de laboratório e sua gente". *Horizontes Antropológicos* 17(35): 27-64.
- HARAWAY, Donna. 2015. "Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin". *Environmental Humanities* 6: 159-165.
- KOPENAWA, Davi & Bruce Albert. 2015 *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- LATOUR, Bruno 1994 [1991]. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- LATOUR, Bruno. 2014. "Para distinguir amigos e inimigos no tempo do Antropoceno". *Revista de Antropologia* 57(1): 11-31.
- ROCKSTRÖM, Johan; W. L. Steffen; Kevin Noone; Åsa Persson; F. Stuart Chapin III. 2009. "Planetary boundaries: exploring the safe operating space for humanity". *Ecology and Society* 14(2): 32.
- STENGERS, Isabelle. 2007. "La proposition cosmopolitique". In: Jacques Lolive & Olivier Soubeyran (ed.). *L'Émergence des Cosmopolitiques*. Paris: La Découverte, p. 45-68. [Tradução: Stengers, I. "The cosmopolitical proposal". <http://mnissen.psy.ku.dk/Undervisning/Stengers05.pdf>]
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2015. *Metafísicas canibais*. São Paulo: Cosac Naify.

UM MUNDO SEM ANIMAIS, OU A ROTA DA NOSSA DESCONEXÃO

Resumo: No tempo do Antropoceno, uma nova excepcionalidade humana emerge de forma crítica: não aquela que atribui aos humanos uma condição de excelência, mas a que nos torna capazes de alterar o equilíbrio termodinâmico do planeta. De forma disruptiva, os humanos constituem vetor de mudanças irreversíveis. Os animais da terra estão entre os seres mais atingidos por estas transformações, com espécies extinguiu-se numa escala inédita. O desaparecimento de espécies animais levanta perguntas definitivas sobre a nossa própria condição. Este ensaio estabelece um diálogo entre o pensamento de Derrida, Agamben, Haraway e Despret e o pensamento de povos indígenas da Amazônia ocidental. Estas filosofias críticas, que insistem no caráter intersubjetivo da conexão entre humanos e animais, sintonizam com as mitologias e cosmopraxis amazônicas. As concepções indígenas acrescentam um conteúdo novo à ideia de Antropoceno: a extinção acelerada de animais no planeta aponta para a condição desconectada dos humanos, iludidos na possibilidade de um mundo sem animais.

Palavras-chave: Antropoceno; Animal; Relações interespecíficas; Pós-humanismo.

A WORLD WITHOUT ANIMALS, OR THE ROUTE OF OUR DISCONNECTION

Abstract: In Anthropocene time, a new exceptionality emerges critically: not one that gives to the humans a condition of excellence, but that which makes us capable to transform the thermodynamic equilibrium of the planet. In a disruptive way, humans constitute a vector of irreversible changes. The animals are among those beings hit hard by the changes of the planet, many of them dying out on an unprecedented scale. The disappearance of animal species raises definitive questions about our own human condition. This paper establishes a dialogue between Derrida, Agamben, Haraway and Despret's thought and indigenous peoples' thought in western Amazon. These critical philosophies, which insist in the intersubjective character of the connection between humans and animals, attune to the mythologies and Amazonian cosmopraxis. Indigenous conceptions add a new content to the idea of Anthropocene: the accelerated extinction of animals on the planet points to the disconnected condition of humans, deceived in the possibility of a world without animals.

Keywords: Anthropocene; Animal; Interspecific relations; Posthumanism.

RECEBIDO: 29/01/2016

APROVADO: 21/01/2017