



Núcleo de Tradução das Sociais

O presente texto foi modificado para otimizar arquivos PDF, o processo envolve a separação de uma página em duas, e o reconhecimento de texto em imagens, de maneira que o arquivo se torne grifável por meio de programas OCR (Optical Character Recognition).

Vale lembrar que, a disponibilização de arquivos digitais de qualidade na faculdade também é uma pauta de permanência estudantil, uma vez que a experiência de leitura – tão crucial num curso de ciências sociais – é extremamente influente no processo de entendimento do material.

Caso tenha interesse em participar do nosso projeto, entre em contato no
instagram: @nts.usp

1. QUANDO AS ESPÉCIES SE ENCONTRAM: APRESENTAÇÕES

Duas perguntas guiam este livro: (1) quem e o que eu toco quando toco minha cadela?, e (2) como o devir-com é uma prática de devir-mundano? Amarro essas perguntas com um nó nas expressões *alterglobalização* e *autre-mondialisation*, que aprendi em Barcelona com um amante espanhol de buldogues franceses.¹ Esses termos foram inven-

1 Paul B. Preciado, que dá aulas sobre tecnologias de gênero no Museu de Arte Contemporânea de Barcelona e sobre teoria *queer*, tecnologias protéticas e gênero em Paris, apresentou-me tanto às nuances dos termos *alterglobalização* e *autre-mondialisation* quanto à cachorrinha cosmopolita Pepa, que caminha pelas cidades da Europa nas tradições caninas lésbicas francesas, marcando um tipo de mundanidade toda sua. É claro que a *autre-mondialisation* tem muitas vidas, algumas das quais podem ser rastreadas na internet, mas as versões que Preciado me deu animam este livro. Em um manuscrito enviado em agosto de 2006, ele escreveu: “Produzidos no final do século XIX, buldogues franceses e lésbicas coevoluem, passando de monstros marginais a criaturas da mídia e corpos de consumo pop e chique. Juntos, inventam uma maneira de sobreviver e criam uma estética de vida humano-animal. Movendo-se lentamente a partir dos distritos da luz vermelha para os bairros artísticos, galgando o caminho até a televisão, eles ascenderam juntos ao topo do empilhamento das espécies. Essa é uma história de reconhecimento mútuo, de mutação, de viagens e de amor *queer* [...]. A história do buldogue francês e a da mulher *queer* trabalhadora estão ligadas às transformações provocadas pela Revolução Industrial e pela emergência das sexualidades modernas [...]. Não demorou para que o chamado buldogue francês se tornasse a amada companhia das *belles de nuit*, sendo retratado por artistas como Toulouse-Lautrec e Degas em bordéis e cafés parisienses. O rosto feio [do cão], de acordo com os padrões de beleza convencionais, ecoa a recusa lésbica ao cânone heterossexual da beleza feminina; seu corpo musculoso e forte e seu tamanho pequeno fizeram do *molosse* [molosso] o companheiro ideal da *flâneuse* urbana, da escritora nômade e da prostituta. [No] final do século XIX, junto com o charuto, o terno e inclusive a escrita (em si mesma), o buldogue se tornou um acessório de identidade, um marcador de gênero e político e um companheiro privilegiado de sobrevivência da mulher masculina, da lésbica, da prostituta e das rebeldes do sistema de gênero [nas] cidades europeias em expansão [...]. A oportunidade de sobrevivência do buldogue francês começou de fato em 1880, quando um grupo parisiense de criadores e apai-

tados por ativistas europeus para enfatizar que suas abordagens dos modelos neoliberais militarizados de construção de mundo não são pela antiglobalização, e sim pela fomentação de uma globalização-outra, mais justa e pacífica. Há uma *autre-mondialisation* promissora a ser aprendida no reatamento de alguns dos laços da corriqueira vida multiespécies na Terra.

Acho que aprendemos a ser mundanos ao enfrentarmos o corriqueiro em vez de generalizá-lo. Eu sou uma criatura da lama, não do céu. Sou uma bióloga que sempre achou edificantes as incríveis habilidades do lodo em manter as coisas em contato e lubrificar passagens para os seres vivos e suas partes. Adoro o fato de que genomas humanos sejam encontrados em apenas cerca de 10% de todas as células que ocupam o espaço mundano que chamo de meu corpo; os outros 90% das células são preenchidos pelos genomas de bactérias, fungos, protistas e que tais, alguns dos quais tocam uma sinfonia necessária para que eu esteja viva e outros que estão de carona e não causam a mim, a nós, nenhum dano. Sou em vasta medida excedida numericamente por meus diminutos companheiros; melhor dizendo, de venho um ser humano adulto em companhia desses diminutos comensais. Ser um é sempre *devoir com* muitos. Algumas dessas biotás pessoais microscópicas são perigosas para o eu que escreve esta frase; por ora, elas são mantidas sob controle pelas medidas da sinfonia coordenada de todas as outras, células humanas ou não, que tornam possível o eu consciente. Adoro o fato de que, quando “eu” morrer, todos esses simbioses benignos e perigosos tomarão e usarão o que restar do “meu”

—
xonados pela raça começou a organizar reuniões semanais regulares. Um dos primeiros membros do clube de donos de bulldogues franceses foi Madame Palmyre, proprietária do cabaré ‘La Souris’, localizado no submundo de Paris, nos arredores de Montmartre e do ‘Moulin Rouge’. Era um lugar de encontro de açougueiros, cocheiros, comerciantes de roupas, proprietários de cafés, vendedores ambulantes, escritores, pintores, lésbicas e prostitutas. As escritoras lésbicas Renée Vivien, Natalie Clifford Barney e Colette, assim como escritores modernistas como Catulle Mendès, Coppée, Henry Cantel, Albert Mérat e Léon Cladel, reuniam-se com bulldogues no La Souris. Toulouse-Lautrec imortalizou ‘bouboule’, bulldogues franceses de Palmyre, caminhando com prostitutas ou comendo em suas mesas. Representando as chamadas classes perigosas, o rosto achatado do bulldogue, bem como o das lésbicas masculinas, fizeram parte da virada estética moderna. Além disso, a escritora francesa Colette, amiga de Palmyre e cliente do La Souris, seria uma das primeiras escritoras e personagens políticas a ser sempre retratada com seus bulldogues franceses, especialmente seu amado ‘Toby-Le-Chien’. No começo dos anos 1920, o bulldogue francês havia se tornado um companheiro biocultural da mulher liberada na literatura, na pintura e nas mídias emergentes”.

corpo, nem que seja só por um tempo, já que “nós” somos necessários uns aos outros em tempo real. Quando eu era uma garotinha, adorava habitar mundos em miniatura repletos de laços reais e imaginários ainda menores. Adorava o jogo de escalas em tempo e espaço que os brinquedos e estórias infantis tornavam patentes para mim. Não sabia então que tal amor me preparava para conhecer minhas espécies companheiras, que são minhas criadoras.

As figuras me ajudam a agarrar por dentro a carne dos emaranhamentos mortais de fazer-mundo, que chamo de zonas de contato.² O *Oxford English Dictionary* registra o significado de “visão quimérica” como “figuração” em uma fonte do século XVIII, e esse significado ainda está implícito em meu sentido de *figura*.³ Figuras congregam pessoas por meio de seu convite a habitar a estória corpórea narrada em seus contornos. Figuras não são representações nem ilustrações didáticas, e sim nódulos material-semióticos ou laços nos quais diversos corpos e sentidos conformam uns aos outros. Para mim, as figuras sempre estiveram onde o biológico e o literário ou artístico se reúnem com toda a força da realidade vivida. Literalmente, meu próprio corpo é, ele mesmo, uma dessas figuras.

Por muitos anos escrevi de dentro da barriga de figuras poderosas como ciborgues, macacos e grandes primatas, oncorratos e, mais recentemente, cães. Em todos os casos, as figuras são, ao mesmo tempo, criaturas de possibilidade imaginada e criaturas de realidade feroz e corriqueira; as dimensões se emaranham e exigem resposta. *Quando as espécies se encontram* trata desse tipo de duplicidade, porém trata ainda mais dos jogos de cama de gato nos quais aqueles que devem estar no mundo são constituídos em intra- e interação. Os parceiros não precedem o encontro; espécies de todos os tipos, vivas ou não, resultam de uma dança de encontros que molda sujeitos e objetos. Nem os parceiros nem os encontros neste livro são meras bazófias literárias; antes, eles são corriqueiros seres-em-encontro em casa, no laboratório, no campo, no zoológico, no parque, no escritório, na prisão, no oceano, no estádio, no celeiro ou na fábrica. Enquanto seres corriqueiros atados, são também sempre figuras fazedoras-de-sentido que reúnem a quem lhes responde em tipos imprevisíveis

—
2 Para uma discussão mais ampla acerca das zonas de contato, ver o capítulo 8, “Treinar na zona de contato”.

3 Agradeço ao estudante de pós-graduação do Departamento de História da Consciência Eben Kirksey por essa referência e pela organização do “Multispecies Salon”, em novembro de 2006, na Universidade da Califórnia em Santa Cruz.



O cão de Jim.
Cortesia de James
Clifford.

de “nós”. Entre a miríade de espécies emaranhadas da Terra que conformam umas às outras, os encontros de seres humanos contemporâneos com outras criaturas, especialmente – mas não apenas – com aquelas chamadas “domésticas”, são o foco deste livro.

E assim, nos capítulos que se seguem, os leitores encontrarão cães clonados, tigres de banco de dados, um escritor de beisebol sobre muletas, um ativista da saúde e da genética em Fresno, lobos e cães na Síria e nos Alpes franceses, Chicken Little e coxas e sobrecoxas de frango na Moldávia, moscas tsé-tsé e porquinhos-da-índia em um laboratório no Zimbábue presentes em um romance para jovens adultos, gatos ferais, baleias usando câmeras, criminosos e cachorrinhos treinando na prisão, além de uma cadela talentosa e uma mulher de meia-idade praticando juntas um esporte na Califórnia. Todos são figuras, e todos estão aqui mundanamente, nesta terra, agora, perguntando quem “nós” nos tornaremos quando as espécies se encontrarem.

O CÃO DE JIM E O CÃO DE LEONARDO

Apresento-lhes o cão de Jim. Meu colega e amigo Jim Clifford tirou essa fotografia durante uma caminhada em dezembro por um dos cânions úmidos do cinturão verde de Santa Cruz, perto de sua casa. Esse cão atento e sentado resistiu apenas uma estação. No inverno seguinte, as formas e a luz no cânion não garantiram que uma alma canina animasse o toco queimado de sequoia coberto por ramos, musgo, samambaias, líquens – e até mesmo por uma mudinha de louro-da-califórnia fazendo as vezes de rabo cortado – que o olho de um amigo encontrara para mim no ano anterior. Tantas espécies, tantos tipos se encontram no cão de Jim, que ele sugere uma resposta à minha pergunta: quem e o que tocamos quando tocamos esse cão? Como tal toque nos torna mais mundanos, em aliança com todos os seres que trabalham e brincam por uma alterglobalização que possa durar mais que uma estação?

Tocamos o cão de Jim com dedolhos possibilitados por uma fina câmera digital, computadores, servidores e programas de e-mail através dos quais o arquivo JPG de alta resolução foi enviado a mim.⁴ Envolto na carne metálica, plástica e eletrônica do aparato digital está o sistema visual primata que Jim e eu herdamos, com seu vívido senso cromático e seu poder focal aguçado. Nosso tipo de capacidade para a percepção e o prazer sensual nos liga à vida de nossos parentes primatas. Ao tocar essa herança, nossa mundanidade deve responder a esses outros seres primatas e por eles, tanto em seus habitats costumeiros como em laboratórios, estúdios de televisão e de cinema, zoológicos. Além disso, o oportunismo biológico colonizador típico dos organismos, desde os brilhantes mas invisíveis vírus e bactérias até a coroa de samambaias no topo da cabeça desse cãozinho, é palpável no toque. A diversidade das espécies biológicas e tudo o que isso requer em nosso tempo vêm ao nosso encontro com esse cão.

Nesse toque canídeo háptico-óptico gerado-por-câmera, estamos dentro das histórias da tecnologia da informação, da linha de montagem de produtos eletrônicos, da mineração e do descarte de resíduos informáticos, da pesquisa e fabricação de plásticos, dos mercados

⁴ *Dedolhos* [fingery eyes] é o termo de Eva Hayward para a união háptico-óptica da câmera com criaturas marinhas, especialmente as invertebradas, nas múltiplas interfaces de água, ar, vidro e outros meios através dos quais o toque visual ocorre na arte e na ciência. Cf. E. Hayward, “Fingeryeyes: Impressions of Cup Corals”. *Cultural Anthropology*, 2010, v. 25, n. 4.

transnacionais, dos sistemas de comunicação e dos hábitos tecnoculturais de consumidores. As pessoas e as coisas estão em contato mutuamente constituinte, intra-ativo.⁵ De modo visual e tátil, estou na presença dos sistemas interseccionais de trabalho diferenciados por raça, sexo, idade, classe e região que fizeram o cão de Jim viver. A resposta parece ser o requisito mínimo para tal sorte de mundanidade.

Esse cão não poderia ter vindo a mim sem as práticas de passeio no tempo livre do século XXI em uma cidade universitária na costa central da Califórnia. Os prazeres das caminhadas urbanas tocam as práticas de trabalho dos madeireiros do final do século XIX que, sem motosserras, cortaram a árvore cujo tronco queimado assumiu uma vida pós-arbórea. Para onde foi a madeira serrada daquela árvore? A queima historicamente deliberada pelos madeireiros ou os incêndios causados por raios na estação seca da Califórnia esculpam o cão de Jim nos restos escurecidos da árvore. Em dívida tanto com a história do ambientalismo quanto com a de classe, as políticas do cinturão verde das cidades da Califórnia, resistindo ao destino do Vale do Silício, garantiram que o cão de Jim não fosse levado por uma escavadeira para a construção de casas no extremo oeste do faminto setor imobiliário de Santa Cruz. A robustez dos cânions, erodidos por água e esculpados por terremotos, também ajudou. As mesmas políticas cívicas e as mesmas histórias da terra, ademais, permitem que onças-pardas passeiem dos bosques do *campus* até os cânions arbus-tivos que caracterizam essa parte da cidade. Caminhar com meus cães peludos sem coleira nos cânions me faz pensar nessas possíveis presenças felinas. Prendo a guia na coleira. Dedilhar visualmente o cão de Jim envolve tocar todas as importantes histórias e lutas ecológicas e políticas das cidadezinhas simples que perguntaram: quem deve comer quem, e quem deve habitar com quem? As ricas zonas de contato natural-cultural multiplicam-se a cada olhar tátil. O cão de Jim é uma provocação à curiosidade, que considero uma das primeiras obrigações e um dos mais profundos prazeres das espécies companheiras mundanas.⁶

Em primeiro lugar, que Jim tenha visto o vira-lata foi um ato de amizade oriundo de um homem que não havia procurado cães em sua

5 *Intra-ção* [*intra-action*] é um termo de Karen Barad. Ao tomá-lo emprestado, também a toco no cão de Jim. K. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham: Duke University Press, 2007.

6 Paul Rabinow defende a virtude da curiosidade, uma prática difícil e muitas vezes corrosiva à qual não se dá muito valor na cultura estadunidense, independentemente da minha opinião sobre obrigação e prazer; *Essays on the Anthropology of Reason*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

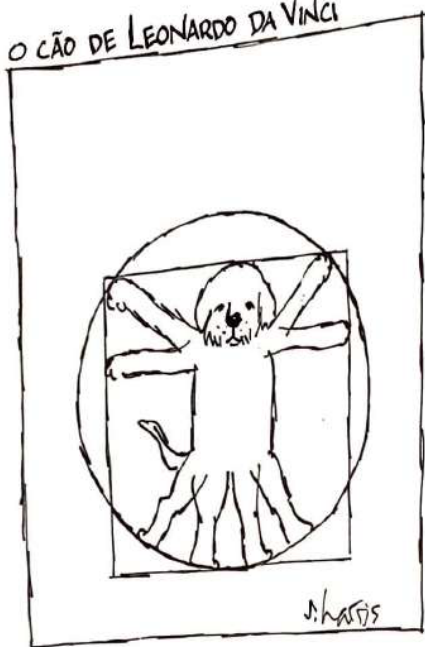
vida e para quem eles não haviam estado particularmente presentes antes de sua colega parecer pensar sobre o assunto e não responder a mais ninguém. Não foram os cães peludos que foram até ele então; outro tipo tão maravilhoso de canídeo farejou seu caminho. Como diriam meus informantes na cultura canina dos Estados Unidos, o cão de Jim é real, um cão único, como um cão de mistura fina ancestral que nunca poderia ser replicado, apenas encontrado. Certamente, não há dúvidas sobre as misturas e miríades ancestrais, assim como contemporâneas, nesse cão de carvão incrustado. Penso que pode ter sido isso que Alfred North Whitehead quis dizer com concrecência de preensões.⁷ É, definitivamente, o que está no coração do que aprendo quando pergunto em quem toco quando toco um cachorro. Aprendo algo sobre como herdar na carne. Auuu...

O cão de Leonardo dificilmente precisaria de apresentação. Pintado entre 1485 e 1490, *O Homem Vitruviano*, o Homem de Proporções Perfeitas, de Da Vinci, abriu seu caminho nas imaginações da tecnocultura e na cultura canina de animais de estimação da mesma forma. A tirinha do celebrado companheiro canino do Homem feita em 1996 por Sidney Harris mimetiza uma figura que passou a significar o humanismo renascentista; a significar a modernidade; a significar o laço gerativo entre arte, ciência, tecnologia, gênio, progresso e dinheiro. É impossível contar o número de vezes em que *O Homem Vitruviano* de Da Vinci figurou em folhetos de conferências de genômica ou em anúncios de instrumentos de biologia molecular e reagentes de laboratório nos anos 1990. Os únicos concorrentes próximos em termos de ilustrações e anúncios foram os desenhos anatômicos de figuras humanas dissecadas feitos por Vesalius e *A criação de Adão*, de Michelangelo, do teto da Capela Sistina.⁸ Alta Arte, Alta Ciência: gênio, progresso, beleza, poder, dinheiro. O Homem de Proporções Perfeitas põe em primeiro plano tanto a magia numérica como a ubiquidade orgânica da vida real da sequência de Fibonacci. Transmutado na forma de seu dono, o Cão de Proporções Perfeitas me ajuda a pensar por que essa figura preeminente humanista não é capaz de contribuir com o modo de *autre-mondialisation* que procuro

7 "Um acontecimento é a consideração em unidade de um modelo de aspectos. A efetividade de um acontecimento para além de si mesmo surge dos seus próprios aspectos que vão formar as unidades preendidas de outros acontecimentos"; Alfred North Whitehead, *A ciência e o mundo moderno* [1925], trad. Hermann Herbert Watzlawick. São Paulo: Paullus, 2006, p. 152.

8 Discuto esse tipo de imagens tecnoculturais em D. Haraway, *Modest_Witness@Second_Millennium*. New York: Routledge, 1997, pp. 131-72, 173-212, 293-309.

O CÃO DE LEONARDO DA VINCI



© Sidney Harris,
ScienceCartoonsPlus.com.

com companheiros terrenos, como o cão de Jim é. A tirinha de Harris é engraçada, mas o riso não é suficiente. O cão de Leonardo é a espécie companheira do tecno-humanismo e de seus sonhos de purificação e transcendência. Em vez disso, quero caminhar com a turba heterogênea chamada cão de Jim, na qual as linhas claras entre tradicional e moderno, orgânico e tecnológico, humano e não humano, dão lugar às dobras da carne que figuras poderosas como os ciborgues e os cães que conheço significam e ativam.⁹ Talvez por esse motivo o cão de Jim seja agora o protetor de tela do meu computador.

9 Minha aliança com Bruno Latour em *Políticas da natureza: Como fazer ciência na democracia* [1999] (trad. Carlos Aurélio Mota de Souza, Bauru: Edusc, 2004) e em *Jamais fomos modernos: Ensaio de antropologia simétrica* [1991] (trad. Carlos Irineu da Costa, São Paulo: Ed. 34, 1994) é óbvia aqui e frequente em minhas explorações sobre como "jamais fomos humanos". Esse título sugestivo também foi usado com efeito similar por Eduardo Mendieta ("We Have Never Been Human or, How We Lost Our Humanity: Derrida and Habermas on Cloning", *Philosophy Today*, v. 47, 2003) e Brian Gareau ("We Have Never Been Human: Agential Nature, ANT, and Marxist Political Ecology", *Capitalism Nature Socialism*, v. 16, n. 4, dez. 2005). Devo também a Don Ihde (*Bodies in Technology*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002) por suas leituras sobre as "dobras na carne" de Merleau-Ponty e muito mais.

REUNIÕES PROFISSIONAIS

Isso nos leva aos encontros mais habituais entre cães e ciborgues, nos quais sua suposta inimizade está em cena. A tirinha dominical *Bizarro*, de Dan Piraro, publicada em 1999 captou perfeitamente as regras de conduta. Ao dar boas-vindas aos participantes, o cachorrinho paletreiro principal da Associação Americana de Cães de Colo [*lapdogs*] aponta para o slide iluminado de um computador de colo [*laptop*] aberto, entoando solenemente: "Senhoras e Senhores... Eis o inimigo!". O trocadilho que simultaneamente une e separa cães de colo e computadores de colo é maravilhoso e abre um mundo de investigação. Uma verdadeira pessoa cachorreira pode primeiro perguntar o quão espaçosos os colos humanos conseguem de fato ser para segurar ao mesmo tempo cães de tamanho considerável e computadores. Tais perguntas tendem a surgir no fim da tarde em um escritório doméstico se um ser humano ainda está no computador, negligenciando a importante obrigação de sair para dar uma volta com a fera-não-mais-no-chão que o importuna de modo eficaz. No entanto, questões filosoficamente mais graves, se não mais urgentes em sentido prático, também se escondem na tirinha *Bizarro*.

As versões modernistas tanto do humanismo como do pós-humanismo têm raízes axiais em uma série daquilo que Bruno Latour chama de Grandes Divisões, aquilo que conta como natureza e o que conta como sociedade, como não humano e como humano.¹⁰ Partidos nas Grandes Divisões, os principais Outros do Homem, incluindo seus "pós", estão bem documentados em registros ontológicos de crias, tanto nas culturas ocidentais passadas como nas presentes: deuses, máquinas, animais, monstros, criaturas rastejantes, mulheres, servos e escravos e não cidadãos em geral. Fora da inspeção de segurança da razão iluminada, fora dos dispositivos de reprodução da imagem sagrada do mesmo, esses "outros" têm uma capacidade notável de provocar pânico nos centros de poder e na certeza de si. Os terrores são expressos geralmente em hiperfilias e hiperfobias, e não há exemplos mais ricos do que os pânicos despertados pela Grande Divisão entre animais (*lapdogs*) e máquinas (*laptops*) no início do século XXI da Era Cristã.

Tecnofilias e tecnofobias rivalizam com organofilias e organofobias, e tomar partido não é algo que se deixe ao acaso. Se uma pessoa

10 Para uma miríade de mundos que não dependem mais das Grandes Divisões, ver B. Latour e Peter Weibel (orgs.), *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*. Karlsruhe / Cambridge: ZKM Center for Arts and Media / MIT Press, 2005.



© Dan Piraro, King
Features Syndicate.

ama a natureza orgânica e exprime amor pela tecnologia, torna-se suspeita. Se alguém acha que os ciborgues são tipos promissores de monstros, então é uma aliada pouco confiável na luta contra a destruição de todas as coisas orgânicas.¹¹ Pessoalmente, fizera-me entender isso em um encontro profissional em 2001, uma conferência maravilhosa chamada “Taking Nature Seriously” [Levar a natureza a sério], na qual fui uma das palestrantes principais. Fui submetida a uma fantasia de meu próprio estupro público nominal em um panfleto distribuído por um pequeno grupo de ativistas que se autoidentificavam como anarquistas e partidários da ecologia profunda, porque, ao que parecia, meu compromisso com os híbridos de misturas orgânico-tecnológicas figurados em ciborgues me tornava pior do que um pesquisador da Monsanto, o qual pelo menos não reivindica nenhuma aliança com o ecofeminismo. Sou obrigada a lembrar até mesmo daqueles pesquisadores na Monsanto que podem muito bem levar a sério o feminismo ambientalista e imaginar como alianças poderiam ser construídas com eles. Eu também estava na presença dos muitos partidários da ecologia

¹¹ Todas estas palavras, *tecnologia*, *natureza*, *orgânico*, entre outras, geram teias de sentido proteiformes que têm de ser abordadas em detalhes históricos íntimos. Mas, aqui, quero destacar as oposições prontamente ouvidas e as transparências presumidas dos seus sentidos nas expressões de uso corrente.

profunda e anarquistas que não querem ter nada a ver com a ação ou a análise da posição incuriosa e presunçosa de meus confrontadores. Além de me lembrar que sou uma mulher (ver as Grandes Divisões acima) – algo que a classe e o privilégio de cor ligados ao *status* profissional podem silenciar por longos períodos de tempo –, o cenário do estupro me lembrou à força por que procuro minhas irmãs e irmãos nas formas fúngicas não arbóreas, lateralmente comunicantes, do grupo de parentes *queer* que colocam *lapdogs* e *laptops* nos mesmos colos confortáveis.

Em um dos painéis da conferência, ouvi um triste homem na plateia dizer que o estupro podia ser um instrumento legítimo contra quem estupra a Terra; ele parecia considerar essa uma posição ecofeminista, para horror dos homens e mulheres com essa convicção política na sala. Todo mundo que ouvi durante a sessão achou o sujeito um pouco perigoso e definitivamente uma vergonha política, mas principalmente louco no sentido coloquial, se não no sentido clínico. Entretanto, a qualidade do pânico quase psicótico de seus comentários ameaçadores merece alguma atenção devido à maneira como o extremo revela a face oculta do normal. Em particular, esse pretense-estuprador-em-defesa-da-mãe-terra parece moldado pela fantasia culturalmente normal da excepcionalidade humana. Trata-se da premissa de que apenas a humanidade não é uma teia espacial e temporal de dependências interespecies. Assim, ser humano é estar do lado oposto em relação a todos os demais na Grande Divisão e, por conseguinte, ter medo – e estar inflamadamente enamorado – das sombras que caminham à noite. O homem ameaçador na conferência foi bem marinado na fantasia ocidental institucionalizada, há muito dominante, de que tudo aquilo que é totalmente humano passou pela queda do Éden, está separado da mãe, no domínio do artificial, desenraizado, alienado e, portanto, livre. Para esse homem, sair dos compromissos profundos de sua cultura com a excepcionalidade humana exige um arrebatamento de mão única para o outro lado da divisão. Retornar à mãe é retornar à natureza e se posicionar contra Homem-o-Destruidor por meio da defesa do estupro de mulheres cientistas na Monsanto, se disponíveis, ou de uma conferencista feminista ambientalista traidora, caso alguma esteja no local.

Freud é nosso grande teórico do pânico na psique ocidental, e por causa do compromisso de Derrida de rastrear “toda a reinstituição antropomórfica da superioridade da ordem humana sobre a ordem animal, da lei sobre os viventes”, ele é meu guia para a abordagem

de Freud a essa questão.¹² Freud descreveu três grandes feridas históricas do narcisismo primário do sujeito humano autocentrado, que tenta afastar o pânico pela fantasia da excepcionalidade humana. A primeira é a ferida copernicana que removeu a própria Terra, o mundo natal do homem, do centro do cosmos e de fato abriu o caminho para que aquele cosmos rebentasse em um universo de tempos e espaços inumanos e não teleológicos. A ciência fez esse corte descentralizador. A segunda ferida é a darwiniana, que colocou o *Homo sapiens* firmemente no mundo das outras criaturas, todas tentando ganhar a vida terrenamente e, desse modo, evoluindo umas em relação às outras, sem as garantias de placas de sinalização que culminem no Homem.¹³ A ciência também infligiu esse corte cruel. A terceira

12 Jacques Derrida, "Et si l'animal répondait?", in *L'animal que donc je suis*. Paris: Galilée, 2006, p. 186. Em um e-mail datado de 1º de setembro de 2006, Isabelle Stengers lembrou-me de que Freud conduzia, por meio do dispositivo de feridas narcísicas e do seu tratamento, uma guerra de propaganda excludente com a finalidade de promover sua própria teoria do inconsciente. O excepcionalismo humano não é a única tradição ocidental, muito menos uma abordagem cultural universal. Stengers irritava-se mais com a terceira ferida, com a qual Freud parece dirigir-se a Descartes e companhia, "mas que também implica um julgamento generalizado sobre as artes tradicionais de cura de almas, que foram assimiladas à mera sugestão". Derrida não aborda esse assunto porque a tradição cartesiana ortodoxa é seu alvo. É lamentável que essa tradição represente o Ocidente *tout court* em grande parte da filosofia e da teoria crítica, uma falha da qual eu também não pude escapar. Para um corretivo crucial, ver Erica Fudge, *Brutal Reasoning: Animals, Rationality, and Humanity in Early Modern England*. Ithaca: Cornell University Press, 2006. A questão que Derrida enfrenta é a de como "romper com a tradição cartesiana do animal-máquina que existe sem linguagem e sem a capacidade de responder", apenas de reagir; J. Derrida, "Et si l'animal répondait?", op. cit., p. 163. Para fazer isso, não basta "subverter" o sujeito; a topografia da Grande Divisão que mapeia o animal *em geral* e o humano *em geral* tem de ser deixada para trás em prol de "todo o campo diferenciado da experiência e das formas de vida"; *ibid.*, p. 173. Derrida sustenta que a operação filosoficamente escandalosa (e psicanaliticamente reveladora) da postulação do excepcionalismo humano – e, portanto, o domínio humano – é *menos* recusar "ao animal" uma longa lista de poderes ("fala, razão, experiência da morte, fingimento do fingimento, encobrimento dos vestígios, dádiva, risos, lágrimas, respeito, e assim por diante – a lista é necessariamente ilimitada") e *mais* "aquele que se chama humano" atribuir rigorosamente ao homem, isto é, a si mesmo, tais atributos autoconstituintes; *ibid.*, p. 185. "Vestígios (se) apagam, como tudo o mais, mas a estrutura do vestígio é tal que não pode estar no poder de ninguém apagá-lo [...]. A distinção pode parecer sutil e frágil, mas sua fragilidade torna frágeis todas as oposições sólidas que estamos no processo de rastrear"; *ibid.*, p. 186.

13 Uma análise útil do âmagão não teleológico do darwinismo pode ser encontrada em Elizabeth Grosz, *The Nick of Time: Politics, Evolution, and the Untimely*. Durham: Duke University Press, 2004.

ferida é a freudiana, que postulou um inconsciente que desfez a primazia dos processos conscientes, incluindo a razão que confortava o Homem com sua excelência única, mais uma vez com consequências temerárias para a teleologia. A ciência parece segurar essa lâmina tal e qual. Quero acrescentar uma quarta ferida, a informática ou ciborguiana, que envolve a carne orgânica e a tecnológica, assim fundindo também a Grande Divisão.

Será de se admirar que, em mandatos eleitorais alternados, o Conselho de Educação do Kansas queira isso fora dos livros didáticos de ciências, mesmo que quase toda a ciência moderna tenha de desaparecer, para que se realize uma sutura de feridas abertas em prol da coerência de um ser fantástico, mas bem-dotado? É notório que, na última década, os eleitores do Kansas elegeram para o conselho estadual opositores do ensino da evolução darwiniana, em uma eleição, e depois os substituíram, no mandato seguinte, pelo que a imprensa chama de moderados.¹⁴ O Kansas não é uma exceção; em 2006, representava mais da metade do público nos Estados Unidos.¹⁵ Freud sabia que o darwinismo não é moderado e que também é uma coisa boa. Passar sem teleologia e sem excepcionalidade humana é, em minha opinião, essencial para colocar *laptops* e *lapdogs* em um só colo. Mais precisamente, tais feridas na certeza de si são necessárias, ainda que não sejam suficientes, para que, em qualquer um dos domínios, não se pronuncie mais tão facilmente a sentença: "Senhoras e senhores, eis o inimigo!". Em vez disso, quero que a minha gente, aquela reunida por figuras de racionalidade mortal, volte àquele velho *button* político do final dos anos 1980, "Ciborgues pela sobrevivência terrena", unido ao meu mais novo adesivo de para-

14 Yudhijit Bhattacharjee, "Evolution Trumps Intelligent Design in Kansas Vote". *Science*, v. 313, n. 5788, 11 ago. 2006, p. 743.

15 Em uma pesquisa de 2005 com adultos de 32 países europeus e dos Estados Unidos, assim como em uma consulta similar aos japoneses em 2001, apenas as pessoas na Turquia exprimiram mais dúvidas em relação à evolução do que as estadunidenses, enquanto 85% dos islandeses se sentiam confortáveis com a ideia de que "os seres humanos, tais como os conhecemos, se desenvolveram a partir de espécies mais antigas de animais". Cerca de 60% dos adultos estadunidenses pesquisados ou não "acreditavam" na evolução ou exprimiam dúvidas sobre ela. Durante os últimos vinte anos, a porcentagem de adultos nos Estados Unidos que aceitam a evolução diminuiu de 45% para 40%. A porcentagem de adultos que não tinham certeza de sua posição aumentou de 7% em 1985 para 21% em 2005. Ver Jon Miller, Eugenie Scott e Shinji Okamoto, "Public Acceptance of Evolution". *Science*, v. 313, n. 5788, 11 ago. 2006; *The New York Times*, 15 ago. 2006. Não estranho que essas dúvidas sobre as histórias da evolução humana acompanhem a fé hipertrofiada em certos tipos de engenharia e em tecnologias bélicas e de extração de lucro. A ciência não é uma.

-choque da revista *The Bark*, "O cão é meu copiloto".¹⁶ Ambas as criaturas cavalgam o mundo nas costas do peixe de Darwin.¹⁷

O ciborgue e o cachorro se reúnem nos encontros profissionais que se seguem a essas apresentações. Há alguns anos, Faye Ginsburg, uma eminente antropóloga e cineasta, filha de Benson Ginsburg, estu- dioso pioneiro de comportamento canino, me enviou uma tirinha de Warren Miller publicada em 29 de março de 1993 na *New Yorker*. Faye passou a infância com os lobos que o pai estudava em seu laboratório na Universidade de Chicago e com os animais no Jackson Memorial Laboratory em Bar Harbor, Maine, onde J. P. Scott e J. L. Fuller tam- bém realizaram suas famosas investigações sobre genética canina e comportamento social a partir do final dos anos 1940.¹⁸ Na tirinha, um

16 *Dog is my co-pilot*, trocadilho com *God is my co-pilot* [Deus é meu copiloto]. [N. T.]

17 Com patinhas crescendo a partir de sua superfície ventral para sair dos mares salgados à terra seca na grande aventura evolutiva, o peixe de Darwin é um sím- bolo geralmente utilizado como resposta paródica ao peixe cristão (sem pés) no para-choque de carros e nas portas de geladeira de meus concidadãos. Ver darwinfish.com; a oportunidade de comercializar uma mercadoria nunca é perdida. Tam- bém é possível comprar um desenho de peixe com a inscrição *gefiltle*. Como nos diz a Wikipedia (en.wikipedia.org/wiki/Parodies_of_the_ichthys_symbol), "O peixe de Darwin disparou uma pequena corrida armamentista de adesivos de para-choque. Criou-se o desenho de um 'peixe de Jesus', maior, devorando o peixe de Darwin. Às vezes, o peixe maior contém letras que formam a palavra 'VERDADE'. Um desenho posterior mostra dois peixes, um deles com pernas e a mensagem 'Eu evolui' e o outro sem pernas e com a mensagem 'Você não'".

18 John Paul Scott e John L. Fuller, *Genetics and the Social Behavior of the Dog*. Chi- cago: University of Chicago Press, 1965. Para uma discussão desse projeto de pes- quisa em contextos biológicos, políticos e culturais, ver D. Haraway, "For the Love of a Good Dog: Webs of Action in the World of Dog Genetics", in Alan Goodman, Deborah Heath e M. Susan Lindee (orgs.), *Genetic Nature/Culture*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 2003. Em meu texto, apoiei-me bastante em Diane Paul, "The Rockefeller Foundation and the Origin of Behavior Genetics", in *The Politics of Heredity*. Albany: State University of New York Press, 1998. No dia 27 de agosto de 1999, Faye Ginsburg me enviou um e-mail: "Paul Scott foi como um tio para mim, e meu pai passou boa parte da vida estudando a evolução do compor- tamento canino enquanto um processo social. Brinquei com os lobos [de meu pai] quando criança, para não mencionar o cão-coiote e outras criaturas desafortunadas [...]. Eu devia desenterrar a edição de 3 de dezembro de 1963 da revista *Look* em que apareço me divertindo com os lobos e brincando com coelhos endogâmicos supe- rgressivos!!!". O laboratório também tinha dingos. Faye realmente desenterrou o artigo, que se completa com fotos ótimas de um lobo e uma garota saudando-se face a face e brincando. Para as fotos e muito mais, ver "Nurturing the Genome: Benson Ginsburg Festschrift", 28-29 jun. 2002; Faye Ginsburg estuda produção e consumo de mídia digital indígena, assim como deficiência e cultura pública. Ver F. Ginsburg, "Screen Memories: Resignifying the Traditional in Indigenous Media", in

membro de uma alcateia selvagem apresenta uma visitante coespecí- fica usando mochila de comunicação eletrônica, equipada com uma antena para enviar e receber dados, e diz as seguintes palavras: "Nós a encontramos vagando na beira da floresta. Foi criada por cientistas". Estudante de mídia indígena na era digital, Faye Ginsburg foi facil- mente atraída pela união da etnografia e da tecnologia de comuni- cação na tirinha de Miller. Veterana da integração na vida social dos lobos por meio de rituais polidos de apresentação desde sua infância, foi triplamente saudada. Ela também está no meu grupo de paren- tes na teoria feminista, por isso não é surpresa que eu me encontre naquela loba com mochila de telecomunicação. Essa figura reúne sua gente por meio de redes de amizade, histórias animal-humanas, estu- dos científicos e tecnológicos, política, antropologia, estudos de com- portamento animal, com o senso de humor da *New Yorker*.

Essa loba encontrada na beira da floresta e criada por cientistas figura quem me considero ser no mundo – isto é, um *organismo* mol- dado por uma biologia pós-Segunda Guerra Mundial saturada de ciên- cia da informação e tecnologias, uma *bióloga* educada nesses discurs- os e uma *praticante* das humanidades e ciências sociais etnográficas. Todas essas três formações temáticas são cruciais para as questões deste livro sobre a mundanidade e o toque através da diferença. A loba encontrada se reúne com outros lobos, mas ela não pode tomar como certa sua acolhida. Ela deve ser apresentada, e sua estranha mochila de comunicação deve ser explicada. Ela traz a ciência e a tecnologia para o campo aberto na floresta. A alcateia é educadamente abordada, não invadida, e os lobos decidirão seu destino. A alcateia não é uma das floridas fantasias naturais sobre lobos selvagens, mas um grupo sagaz, cosmopolita e curioso de canídeos livres. O lobo mentor e patrono da visitante é generoso, disposto a perdoar algum grau de ignorância, mas cabe à visitante aprender sobre seus novos conhecidos. Se tudo correr bem, eles se tornarão comensais, espécies companheiras e outros sig- nificativos uns para os outros, coespecíficos. A loba-cientista enviará dados de volta, assim como trará dados para os lobos na floresta. Esses encontros moldarão naturezascultras para todos eles.

Há muito em jogo em tais encontros, e os resultados não são garan- tidos. Não há aqui nenhuma salvaguarda teleológica, nenhum final feliz ou infeliz assegurado, seja social, ecológica ou cientificamente.

F. Ginsburg, Lila Abu Lughod e Brian Larkin (orgs.), *Media Worlds: Anthropology on New Terrain*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 2002.



NÓS A ENCONTRAMOS
VAGANDO NA BEIRA DA
FLORESTA. FOI CRIADA
POR CIENTISTAS.

Warren Miller,
CartoonBank.com.
© coleção *The New
Yorker*, 1993.

Há apenas a chance de se darem bem juntos, com alguma graça. As Grandes Divisões animal/humano, natureza/cultura, orgânico/técnico e selvagem/doméstico se achatam em diferenças mundanas – daquele tipo que tem consequências e exige respeito e resposta – em vez de se erguerem em fins sublimes e últimos.

ESPÉCIES COMPANHEIRAS

A sra. Cayenne Pepper continua a colonizar todas as minhas células – um caso certo daquilo que a bióloga Lynn Margulis chama de simbiogênese. Aposto que, se verificassem nosso DNA, encontrariam algumas transfecções potentes entre nós. Sua saliva deve ter os vetores virais. Certamente, seus beijos ágeis de língua têm sido irresistíveis. Embora compartilhe-mos a localização no filo dos vertebrados, habitamos não só gêneros diferentes e famílias divergentes mas também ordens totalmente outras.



Faye Ginsburg e o lobo Remo se saudando e brincando no laboratório de Benson Ginsburg na Universidade de Chicago. Foto de Archie Lieberman publicada em Jack Star, "A Wolf Can Be a Girl's Best Friend". *Look*, v. 27, n. 24, 3 dez. 1963, pp. 53-54. © Biblioteca do Congresso D.C., Prints and Photographs Division.

Como organizaríamos as coisas? Canídeo, homínideo; animal de estimação, professora; cadela, mulher; animal, humano; atleta, condutora. Uma de nós tem um microchip de identificação implantado sob a pele do pescoço; a outra, uma carteira de motorista da Califórnia com foto. Uma de nós tem um registro escrito de seus antepassados por vinte gerações; uma de nós não sabe o nome de seus bisavós. Uma de nós, produto de uma vasta mistura genética, é chamada de "raça pura". Uma de nós, igualmente produto de uma vasta mistura, é chamada de "branca". Cada um desses nomes designa um discurso racial diferente, e ambas herdamos na carne suas consequências.

Uma de nós está no ápice da realização física flamejante e juvenil; a outra é robusta, mas envelhece. E praticamos um esporte de equipe chamado *agility* na mesma terra indígena expropriada na qual

os ancestrais de Cayenne pastoreavam ovelhas. Essas ovelhas foram importadas da economia pastoril da Austrália, já colonial, para alimentar aqueles que vinham para a corrida do ouro na Califórnia em 1849. Em camadas de história, camadas de biologia, camadas de natureza, a complexidade é a regra do nosso jogo. Somos ambas a prole da invasão faminta por liberdade, produto de assentamentos de colonos brancos, saltando por sobre obstáculos e rastejando através de túneis no percurso em disputa.

Tenho certeza de que nossos genomas são mais parecidos do que deveriam ser. Alguns registros moleculares de nosso toque nos códigos da vida certamente deixarão vestígios no mundo, não importando que sejamos ambas fêmeas reprodutivamente silenciadas, uma por idade e escolha, outra por cirurgia sem ter sido consultada. Sua ágil e flexível língua de pastora-australiana vermelho-merle pincelou os tecidos de minhas amígdalas, com todos aqueles ávidos receptores do sistema imunológico. Quem sabe para onde meus receptores químicos carregaram suas mensagens ou o que ela levou do meu sistema celular para distinguir o eu do outro e ligar o fora ao dentro?

Tivemos conversas proibidas; fizemos intercurso oral; estamos unidas ao contar história atrás de história com nada além dos fatos. Estamos nos treinando em atos de comunicação que mal entendemos. Somos, constitutivamente, espécies companheiras. Nós nos inventamos uma à outra, na carne. Significativamente outras uma para a outra, na diferença específica, significamos na carne uma sórdida infecção desenvolvimental chamada amor. Esse amor é uma aberração histórica e um legado natural-cultural.¹⁹

Em minha experiência, quando as pessoas ouvem o termo *espécies companheiras*, tendem a começar a falar de “animais de companhia”, como cães, gatos, cavalos, minibusos, peixes tropicais, coelhos extravagantes, tartarugas bebês moribundas, fazendas de formigas, papagaios, tarântulas com arreios e porcos vietnamitas. Muitas dessas criaturas, mas nem todas e nenhuma sem histórias nada inocentes, de fato se encaixam prontamente na categoria globalizada e flexível de animais de companhia do início do século XXI. Os animais historicamente situados em relações de companhia com humanos também situados são, naturalmente, atores importantes em *Quando as espécies se encontram*. Mas a categoria “espécie companheira” é

menos modelada e mais turbulenta que isso. De fato, acho que essa noção, que é menos uma categoria do que um indicador para um contínuo devir-com, é uma teia muito mais rica para se habitar do que qualquer um dos pós-humanismos em exibição após a sempre adiada desaparecimento do homem (ou em referência a ela).²⁰ Nunca quis ser pós-humana nem pós-humanista mais do que quis ser pós-feminista. Para começar, ainda há muito, e com urgência, a ser feito em relação àqueles que devem habitar as problemáticas categorias de mulher e humano, devidamente pluralizadas, reformuladas e trazidas à intersecção constitutiva de outras diferenças assimétricas.²¹ Fundamentalmente, no entanto, são os padrões de relacionalidade e, nos termos de Karen Barad, as intra-ações em muitas escalas de espaço-tempo que precisam ser repensados, e não a troca de uma categoria problemática por outra pior ainda, mais provável de entrar em parafuso.²² Os

²⁰ Adapto o termo *devir-com* de Vinciane Despret, “The Body We Care For: Figures of Anthro-zoo-genesis”. *Body and Society*, v. 10, n. 2-3, 2004. Ela refigurou a estória de Konrad Lorenz com suas galhas: “sugiro que Lorenz deveio uma ‘galha-com-humano’ tanto quanto a galha deveio, de uma certa maneira, um ‘humano-com-galha’ [...]. É uma nova articulação de ‘com-dade’ [‘with-ness’], uma articulação de ‘ser com’ [...]. Lorenz aprendeu a ser afetado. [...] Aprender a como se dirigir aos seres estudados não é o resultado de um entendimento teórico científico [;] é a condição desse entendimento”; *ibid.*, p. 131. Para um prolongamento feminista de devir-com, ver María Puig de la Bellacasa, “Thinking with Care”, texto lido nos encontros da Society for Social Studies of Science [Sociedade de Estudos Sociais da Ciência], Vancouver, 2-4 nov. 2006.

²¹ As teóricas fundadoras da interseccionalidade foram, nos Estados Unidos, feministas racializadas, incluindo Kimberlé Crenshaw, “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex”, in D. Kelly Weisberg (org.) *Feminist Legal Theory: Foundations*. Philadelphia: Temple University Press, 1993; Angela Davis, *Mulheres, raça e classe* [1981], trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016; Chela Sandoval, *Methodology of the Oppressed*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000; Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La frontera*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987; e muitas outras. Para uma cartilha, ver Awiid, “Intersectionality: A Tool for Gender and Economic Justice”, in *Women’s Rights and Economic Change*, n. 9, ago. 2004.

²² Para análises incisivas, ver Katherine Hayles, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago: University of Chicago Press, 1999; e Cary Wolfe, *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory*. Chicago: University of Chicago Press, 2003. A noção de “pós-humanidades”, contudo, me parece útil para acompanhar as conversas acadêmicas. Sobre “conversa” (*versus* “debate”) como prática política, ver Katie King, *Theory in Its Feminist Travels*. Bloomington: Indiana University Press, 1994. O livro de King, *Network Reenactments: Stories Transdisciplinary Knowledges Tell* (Durham: Duke University Press, 2012), é um guia indispensável para a elaboração de transconhecimentos e reencenações de muitos tipos, dentro e fora da

¹⁹ D. Haraway, *O manifesto das espécies companheiras: Cachorros, pessoas e alteridade significativa* [2003], trad. Pê Moreira. São Paulo: Bazar do Tempo, 2021, pp. 7-9.

parceiros não precedem sua relação; tudo que é fruto de devir-com: esses são os mantras das espécies companheiras. Até o *Oxford English Dictionary* diz o mesmo. Ao me empanturrar de etimologias, degusto minhas palavras-chave por seus sabores.

Companheiro vem do latim *cum panis*, “com pão”. Comensais à mesa são companheiros. Camaradas são companheiros políticos. Um companheiro, em contexto literário, é um *vade mecum* ou manual, como o *Oxford Companion* de vinhos ou poesia inglesa; tais companheiros ajudam os leitores a consumir bem. Parceiros comerciais ou de negócios formam uma *companhia*, termo que também é usado para a mais baixa patente em uma ordem de cavaleiros, um convidado, uma guilda comercial medieval, uma frota de navios mercantes, uma unidade local de garotas bandeirantes, uma unidade militar e, coloquialmente, para a Agência Central de Inteligência, a CIA. Como verbo, *acompanhar* é “consorciar-se, fazer companhia”, com conotações sexuais e gerativas sempre prontas a irromper.

Espécie, como todas as palavras antigas e importantes, é igualmente promíscua, mas no registro visual, e não no gustatório. O latim *specere* está na raiz das coisas aqui, com seus sentidos de “olhar” e “observar”. Na lógica, *espécie* se refere a uma impressão mental ou ideia, reforçando a noção de que pensar e ver são clones. Referindo-se tanto ao implacavelmente “específico” ou particular quanto a uma classe de indivíduos com as mesmas características, *espécie* contém seu próprio oposto na forma mais promissora – ou especial. Debates sobre se espécies são entidades orgânicas terrestres ou conveniências taxonômicas são coextensivos ao discurso que chamamos de “biologia”. *Espécie* diz respeito à dança que une parentes e tipo.²³ A

universidade contemporânea. A noção de King de presentes-passados é particularmente útil para pensar como herdar histórias.

²³ *Kin and kind*, no original, ressoam um trocadilho shakespeariano. Na primeira vez que Hamlet endereça-se a seu tio Cláudio, diz a ele que é “*A little more than kin, a little less than kind*”: um pouco mais que um parente, um pouco menos que alguém da mesma classe ou tipo/ um pouco menos generoso, visto que a palavra *kind* carrega ambos os sentidos na língua inglesa. Embora aqui tenhamos optado pela tradução por “tipo”, importam os sentidos de *kind* que vão sendo realçados na obra posterior de Haraway: “o mais generoso [*kindest*] não é necessariamente parente enquanto família; fazer parentes e fazer afins [*kind*] (enquanto categoria, ecos) estendem a imaginação e podem mudar a estória [...]. Penso que a expansão e a recomposição de parente é autorizada pelo fato de que todos os terráqueos são parentes no sentido mais profundo, e já passou da hora de cuidarmos melhor dos afins-como-agenciamentos (e não de espécies uma de cada vez)”; D. Haraway,

capacidade de entrecruzar-se reprodutivamente é o requisito rústico para membros da mesma espécie biológica; todos aqueles trocadores laterais de genes, como as bactérias, nunca fizeram espécies muito boas. Além disso, as transferências de genes mediadas biotecnologicamente refazem parentes e tipos em taxas e em padrões sem precedentes na Terra, gerando comensais à mesa que não sabem como comer bem e que, segundo meu juízo, frequentemente não deveriam sequer ser convidados a se sentar juntos. O que está em jogo é quais espécies companheiras viverão e morrerão, quais devem viver e morrer, e como.

A palavra *espécie* também estrutura os discursos conservacionistas e ambientais, com suas “espécies ameaçadas”, que funcionam simultaneamente para dar valor e evocar a morte e a extinção, de modo parecido com as representações coloniais do indígena, sempre em processo de desaparecimento. O laço discursivo entre o colonizado, o escravizado, o não cidadão e o animal – todos reduzidos a um tipo, todos Outros do homem racional, todos essenciais à sua iluminada constituição – está no coração do racismo e floresce, letalmente, nas entranhas do humanismo. Tecida dentro desse laço em todas as categorias está a suposta responsabilidade autodefinidora “da mulher” em relação à “espécie”, pois essa fêmea singular e tipológica é reduzida à sua função reprodutiva. Fecunda, ela jaz fora do território iluminado do homem, mesmo que seja seu conduite. A rotulagem do homem afro-americano nos Estados Unidos como uma “espécie ameaçada” torna palpável a contínua animalização que alimenta tanto a racialização liberal quanto a conservadora. *Espécie* fede a raça e sexo; quando e onde as espécies se encontrarem, essa herança deverá ser desatada, sendo então necessário atar melhores laços de espécies companheiras no interior das diferenças e através destas. Ao afrouxar as garras das analogias que se manifestam no colapso de todos os outros do homem uns nos outros, as espécies companheiras devem, em troca, aprender a viver interseccionalmente.²⁴

Staying with the Trouble: Making Kin in Chthulucene. Durham/London: Duke University Press, 2016, p. 103. [N. T.]

²⁴ Ver nota 21, p. 27, para “interseccionalidade”. Carol Adams defende de modo persuasivo uma abordagem interseccional, não analógica, das necessárias oposições aliadas às opressões e explorações mortíferas dos animais e de categorias de seres humanos que não contam plenamente como “homem”; *Neither Man nor Beast: Feminism and the Defense of Animals*. New York: Continuum, 1995, pp. 71–84. Adams escreve: “Isto é, de uma perspectiva humanocêntrica dos povos oprimidos que têm sido, se não equiparados a animais, tratados como tais, a introdução dos

De família católica, cresci sabendo que a Presença Real estava presente em ambas as “espécies”, a forma visível do pão e do vinho. Signo e carne, visão e comida nunca mais se separaram para mim depois de ter visto e comido aquela refeição encorpada. A semiótica secular jamais se nutriu tão bem nem causou tanta indigestão. Esse fato me preparou para aprender que espécie está relacionada a especiaria. Na época das Cruzadas, as especiarias, com seu sabor “especial”, valiam ouro na Europa.²⁵ “A espécie” muitas vezes quer dizer a raça humana, a menos que se esteja em sintonia com a ficção científica, onde as espécies abundam.²⁶ Seria um erro presumir coisas demais sobre espécies antes de encontrá-las. Finalmente, chegamos à cunhagem de moedas,

animais na política de resistência sugere que, mesmo na resistência, os humanos estão mais uma vez sendo equiparados a animais. Mas, novamente, esse é o resultado de se pensar analogicamente, de ver a opressão como uma questão de adição, em vez de compreender a interligação dos sistemas de dominação”; *ibid.*, p. 84. Chela Sandoval desenvolveu uma teoria sólida de consciência opositiva e diferencial que deveria para sempre impedir movimentações analógicas hierarquizadoras nas quais as opressões são equacionadas e ranqueadas, em vez de animar outro tipo de emaranhamento de devir umas com as outras, atentas às assimetrias do poder; *Methodology of the Oppressed*, op. cit. Para formas variadas de lidar com essas questões, ver também Octavia Butler, *Fledgling*. New York: Seven Stories Press, 2005; Alice Walker, “Am I Blue?”, in *Living by the Word*. New York: Harcourt Brace, 1987. A. Davis, “Estupro, racismo e o mito do estuprador negro”, in *Mulheres, raça e classe*, op. cit.; Marcie Griffith, Jennifer Wolch e Unna Lassiter, “Animal Practices and the Racialization of Filipinas in Los Angeles”, *Society and Animals*, v. 10, n. 3, 2002; Eduardo Mendieta, “Philosophical Beasts”, *Continental Philosophical Review*, em revisão; *id.*, “The Imperial Bestiary of the U.S”, in Harray van der Linden e Tony Smith (orgs.), *Radical Philosophy Today*, v. 4, 2006. Em sua busca por outra lógica da metamorfose, Achille Mbembe rastreia a brutalização, bestialização e colonização de sujeitos africanos na filosofia e na história; *On the Postcolony*. Berkeley / Los Angeles: University of California Press, 2001. Em minha experiência ao escrever sobre o tema, a prontidão com que tratar os animais a sério é entendido como animalizar pessoas racializadas é uma lembrança chocante, se alguma se faz necessária, de quão potentes continuam sendo as ferramentas coloniais (e humanistas) da analogia, inclusive em discursos de intenção liberatória. O discurso dos direitos se debate com esse legado. Minha esperança para as espécies companheiras é a de que possamos lutar contra demônios diferentes daqueles produzidos pela analogia e pela hierarquia que ligam todos os outros fictícios do homem.

²⁵ Frase modificada de acordo com a alteração de Donna Haraway para a edição francesa. [N.E.]

²⁶ Sha LaBare, ao escrever sobre ficção científica (FC) e religião, Ursula Le Guin, conjecturas (*farfetching*), afrofuturismo, cientologia e o modo FC como consciência histórica, ensinou-me a prestar atenção às conotações da FC para “espécie”. Joshua (Sha) LaBare, *Farfetchings: On and in the SF Mode*. Tese de doutorado, Departamento de História da Consciência, Universidade da Califórnia em Santa Cruz, 2010.

a “espécie” estampada na forma e no tipo adequados. Assim como *companhia*, *espécie* significa e encarna riqueza. Lembro-me de Marx tratando do tema do ouro, alerta para toda sua sujeira e brilho.

Devolver o olhar dessa maneira nos leva a ver de novo, a *respecere*, ao ato do respeito. Ter em alta estima, responder, reciprocamente o olhar, notar, prestar atenção, ter consideração cordial, apreciar: tudo isso está ligado à saudação polida, à constituição da pólis, onde e quando as espécies se encontram. Amarrar companheiro e espécie juntos no encontro, no olhar e no respeito é entrar no mundo do devir-com, onde o que está em jogo é exatamente *quem e o que são*. Em “Margens indomáveis: Cogumelos como espécies companheiras”, Anna Tsing escreve que “a natureza humana é uma relação interespecies”.²⁷ Essa compreensão, na linguagem de Paul B. Preciado, promete uma *autre-mondialisation*. A interdependência das espécies é a regra do jogo da mundificação na Terra, um jogo que exige resposta e respeito. É o jogo das espécies companheiras que aprendem a prestar atenção. Pouco fica de fora do jogo requerido: certamente não as tecnologias, o comércio, os organismos, as paisagens, os povos e as práticas. Não sou uma pós-humanista; eu sou quem devesho com espécies companheiras, que me fazem e com quem faço uma confusão de categorias na criação de parentes e tipos. Comensais *queer* em jogos mortais, de fato.

E SE O FILÓSOFO RESPONDESSE? QUANDO OS ANIMAIS DEVOLVEM O OLHAR

“E se o animal respondesse?” é o título da conferência que Derrida deu em 1997 e na qual rastreou o velho escândalo filosófico do juízo acerca de o “animal” ser capaz apenas de reação enquanto animal-máquina. Esse é um título maravilhoso que comporta uma questão crucial. Acho que Derrida realizou um trabalho importante nessa conferência e no ensaio que foi publicado em seguida, mas algo que ficou estranhamente de fora se tornou mais claro em outra conferência da mesma série, “O animal que logo sou (a seguir)”.²⁸ Ele entendeu que animais de verdade

²⁷ Anna Tsing, “Margens indomáveis: Cogumelos como espécies companheiras”, trad. Pedro Castelo Branco Silveira. *Ilha*, v. 17, n. 1, jan.-jul. 2015. Ver também *id.*, *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press, 2004, especialmente o capítulo 5, “A History of Weediness”.

²⁸ J. Derrida, “Et si l’animal répondait?”, op. cit.; *id.*, *O animal que logo sou (a seguir)*, trad. Fábio Landa. São Paulo: Ed. Unesp, 2002. Esse ensaio é a primeira

olham de volta para seres humanos de verdade; ele escreveu longamente sobre um gato, sua gatinha, em um determinado banheiro, em uma manhã real, olhando de fato para ele. "O gato do qual falo é um gato real, efetivamente, acreditem-me, *um gatinho*. Não é uma *figura* do gato. Ele não entra silenciosamente no quarto para alegorizar todos os gatos do mundo, os felinos que atravessam as mitologias e as religiões, as literaturas e as fábulas".²⁹ Ademais, Derrida sabia que estava na presença de alguém, não de uma máquina que reagia: "Ele vem a mim como *este* vivente insubstituível que entra um dia no meu espaço, nesse lugar onde ele pôde me encontrar, me ver, e até me ver nu".³⁰ Derrida identificou a questão-chave como sendo não se o gato poderia ou não "falar", mas se era possível saber o que significa *responder* e como distinguir uma resposta de uma reação, tanto para os seres humanos como para quaisquer outros mais. Derrida não caiu na armadilha de fazer o subalterno falar:

"Não se trataria de 'restituir a palavra' aos animais, mas talvez de aceder a um pensamento [...] que pense a ausência do nome de outra maneira que uma privação".³¹ No entanto, tampouco considerou seriamente uma forma alternativa de compromisso que arriscasse saber algo mais sobre gatos e sobre *como olhar de volta*, talvez até científica, biologicamente e, *portanto*, também filosófica e intimamente.

Derrida chegou à beira do respeito, do movimento de *respecere*, mas foi desviado por seu cânone textual da filosofia e da literatura ocidentais e por suas próprias preocupações ligadas a estar nu diante de sua gata. Ele sabia que não havia nudez entre animais, que a preocupação era dele, mesmo quando entendeu o fantástico encanto de imaginar que poderia escrever palavras nuas. Seja como for, em toda essa preocupação e anseio, nunca mais se ouviu falar na gata ao longo do extenso ensaio dedicado ao crime contra os animais perpetrado pelas grandes Singularidades que separam o Animal e o Humano no cânone que Derrida tão apaixonadamente leu e releu de modo que nunca mais pudesse ser lido da mesma maneira novamente.³² Por essas leituras, eu e minha gente estamos permanentemente em dívida com ele.

parte de uma série de dez horas de discussões com Derrida na terceira conferência de Cerisy-la-Salle em 1997. Ver Marie-Louise Mallet (org.), *L'animal autobiographique: Autour de Jacques Derrida*. Paris: Galilée, 1999.

²⁹ J. Derrida, *O animal que logo sou (a seguir)*, op. cit., p. 18.

³⁰ *Ibid.*, p. 26.

³¹ *Ibid.*, p. 89.

³² "Neste conceito que serve para qualquer coisa, no vasto campo do animal, no singular genérico, no estritamente fechado deste artigo definido [...] seriam encerrados [...] todos os viventes que o homem não reconhecera como seus semelhantes, seus

Mas Derrida falhou com sua gata em uma simples obrigação de espécie companheira; ele não ficou curioso em relação ao que a gata poderia estar realmente fazendo, sentindo, pensando ou talvez lhe disponibilizando ao observá-lo naquela manhã. Derrida está entre os mais curiosos dos homens, entre os filósofos mais comprometidos e capazes de detectar o que interrompe a curiosidade, nutrindo em vez disso um emaranhado e uma interrupção gerativa chamados resposta. Derrida é implacavelmente atento e humilde diante do que não sabe. Além do mais, seu profundo interesse pessoal por animais é coextensivo à sua prática como filósofo. A evidência textual é ubíqua. O que aconteceu naquela manhã foi chocante para mim *porque* sei do que esse filósofo é capaz. Incurioso, ele perdeu um possível convite, uma possível apresentação à mundificação-outra. Ou, se estava curioso quando notou sua gata olhando-o pela primeira vez naquela manhã, cooptou essa sedução em benefício da comunicação desconstrutiva com um gesto crítico que jamais teria permitido que o interrompesse em suas práticas de leitura e escrita filosóficas canônicas.

Ao rejeitar o movimento fácil e basicamente imperialista, ainda que geralmente bem-intencionado, de reivindicar ver do ponto de vista do outro, Derrida corretamente criticou dois tipos de representação, o daqueles que observam os animais reais e escrevem sobre eles, mas nunca encontram seu olhar, e o conjunto daqueles que acionam os animais apenas como figuras literárias e mitológicas.³³ Ele não considerou explicitamente os etólogos e outros cientistas do comportamento animal; porém, na medida em que eles tomam os animais como objetos de sua visão, e não como seres que devolvem o olhar e cujo olhar intercepta o deles, com consequências para tudo o que se segue, a mesma crítica se lhes aplicaria. Por que, porém, essa crítica deveria ser o fim da questão para Derrida?

E se nem todos os humanos ocidentais que trabalham com animais recusassem o risco de um olhar que intercepte o deles, mesmo que isso geralmente tenha de ser extraído das convenções literárias

próximos ou seus irmãos. [...] Os animais me olham. [...] Ousaria dizer que, nem da parte de um grande filósofo, de Platão a Heidegger, nem da parte de qualquer um que aborde filosoficamente, enquanto tal, a questão dita do animal [...] jamais reconheci um protesto de princípio [...] contra esse singular genérico, o animal [...]. A confusão de todos os viventes não humanos dentro da categoria comum e geral de animal não é apenas uma falta contra a exigência de pensamento [...] mas um primeiro crime contra os animais, contra animais"; *ibid.*, pp. 64-65, 67, 76, 88.

³³ *Ibid.*, pp. 31-34.

repressivas das publicações científicas e das descrições de método? Não se trata de uma pergunta impossível; a literatura é enorme, complementada por uma cultura oral ainda maior entre biólogos, assim como entre outros que ganham a vida em interação com os animais. Alguns pensadores astutos que trabalham e brincam com os animais científica e profissionalmente têm discutido esse tipo de questão com certa profundidade. Estou deixando inteiramente de lado o pensamento *filosófico* que aparece nas expressões populares e nas publicações, sem mencionar todo o mundo das pessoas que pensam e se envolvem com animais e que não são moldadas pelo chamado cânone filosófico e literário ocidental institucionalizado.

Um conhecimento afirmativo a respeito dos animais e com eles é possível, um conhecimento que é afirmativo em um sentido bastante radical, desde que não seja construído sobre as Grandes Divisões. Por que Derrida não perguntou, ao menos a princípio, se Gregory Bateson, Jane Goodall, Marc Bekoff, Barbara Smuts ou tantos outros encontram o olhar de animais vivos e diversos e, como resposta, desfizeram e refizeram a si mesmos e a suas ciências? Seu tipo de conhecimento afirmativo pode até mesmo ser o que Derrida reconhecera como um saber mortal e finito, que entende a ausência do nome de outra maneira para além de uma privação.³⁴ Por que Derrida deixou de examinar as práticas de comunicação fora das tecnologias de escrita sobre as quais sabia falar?

Ao não fazer essa pergunta, ele não tinha mais para onde se dirigir, com seu aguçado reconhecimento do olhar de sua gata, a não ser para a pergunta de Jeremy Bentham: "A questão *prévia e decisiva* seria a de saber se os animais *podem sofrer* [...]. A partir de seu protocolo, a forma dessa questão muda tudo".³⁵ Eu não negaria nem por um minuto a importância da questão do sofrimento dos animais e a desconsideração criminosa desse sofrimento por ordens humanas, mas não creio que seja essa a questão decisiva, aquela que muda a ordem das coisas, aquela que promete uma *autre-mondialisation*. A questão do sofrimento levou Derrida à virtude da piedade, o que não é pouca coisa. Mas quanto mais de promessa há nas perguntas: os animais podem brincar? Ou trabalhar? E, até mesmo, posso aprender a brincar com *este gato*? Posso eu, a filósofa, responder a um convite ou reconhecer um convite quando me é oferecido? E se o trabalho e a brin-

cadeira, e não apenas a piedade, se abrirem quando a possibilidade de resposta mútua, sem nomes, for levada a sério como uma prática diária disponível para a filosofia e para a ciência? E se uma palavra utilizável para isso for *alegria*? E se a questão de como os animais se engajam *responsivamente* no olhar *uns dos outros* tomar o centro da atenção das pessoas? E se essa for a pergunta, *uma vez devidamente estabelecido seu protocolo*, cuja forma muda tudo?³⁶ Meu palpite é que Derrida, o homem no banheiro, entendeu tudo isso, mas Derrida, o

36 Destaco "uma vez devidamente estabelecido seu protocolo" para diferenciar o tipo de pergunta que precisa ser feita da prática de avaliar animais não humanos em relação a animais humanos por meio da verificação da presença ou da ausência de uma lista potencialmente infinita de capacidades, um processo que Derrida tão corretamente rejeitou. O que está em jogo no estabelecimento de um protocolo diferente é a *relação* de resposta, jamais denotativamente conhecida nem para animais humanos nem para não humanos. Derrida pensou que a pergunta de Bentham evitava o dilema, já que apontava não para capacidades positivas avaliadas umas contra as outras, mas para "o não-poder no âmbito do poder" que compartilhamos com os outros animais em nosso sofrimento, vulnerabilidade e mortalidade. Mas não estou satisfeita com essa solução; ela é apenas parte da reformulação necessária. Existe um ser/ devir-com inominável na copresença que Barbara Smuts, veremos abaixo, considera algo que degustamos em vez de algo que conhecemos, algo que diz respeito ao sofrimento e à vitalidade expressiva, relacional, em toda a mortalidade vulnerável, de um a outro. Chamo (inadequadamente) essa vitalidade expressiva, mortal, fazedora-de-mundo de "brincadeira" ou "trabalho", não para designar uma capacidade fixável em relação à qual os seres podem ser classificados, mas para afirmar uma espécie de "não-poder no âmbito do poder" para além do sofrimento. Talvez uma palavra utilizável seja *alegria*. "A mortalidade [...] como a maneira mais radical de pensar a finitude que compartilhamos com os animais" não reside apenas no sofrimento, segundo meu ponto de vista. (Ambas as citações vêm de *O animal que logo sou (a seguir)*, op. cit., p. 55.) A capacidade (brincadeira) e a incapacidade (sofrimento) dizem *ambas* respeito à mortalidade e à finitude. Pensar outramente é fruto de excentricidades contínuas de conversas filosóficas ocidentais dominantes, incluindo aquelas que Derrida tão bem conhecia e tão bem desfez a maior parte do tempo. Algumas expressões budistas podem funcionar melhor aqui e estar mais próximas do que Derrida pretendeu ao estabelecer um protocolo diferente daquele de Bentham para perguntar sobre o sofrimento, mas outras expressões também se oferecem a partir de tradições muito variadas e mistas, algumas das quais são "ocidentais". Eu quero um protocolo diferente para perguntar sobre muito mais do que o sofrimento, o que, pelo menos nas expressões estadunidenses, via de regra terminará na busca autorrealizável por direitos e sua negação mediante o abuso. Estou mais preocupada que Derrida parece estar com o modo pelo qual os animais se tornam vítimas discursivas, e pouco mais que isso, quando os protocolos *não* são devidamente estabelecidos para a pergunta: "Os animais podem sofrer?". Agradeço a Cary Wolfe por me fazer pensar mais sobre esse problema não resolvido neste capítulo.

filósofo, não tinha ideia de como praticar esse tipo de curiosidade naquela manhã com sua gata altamente observadora.

Portanto, como filósofo, ele nada mais sabia a partir de sua gata, sobre ela e com ela no fim da manhã do que sabia no início, por melhor que entendesse a raiz do escândalo e as conquistas duradouras de seu legado textual. Para de fato responder à resposta da gata à sua presença, seria necessário que ele juntasse aquele cânone filosófico que aquela gata se importava naquela manhã, o que aquelas posturas corporais e enredamentos visuais poderiam significar e a que poderiam convidar, assim como ler o que as pessoas que estudam gatos têm a dizer e mergulhar nos conhecimentos em desenvolvimento da semiótica comportamental tanto de gato-gato como de gato-humano quando as espécies se encontram. Em vez disso, ele se concentrou na vergonha de estar nu diante da gata. A vergonha se sobrepôs à curiosidade, o que não pega bem em uma *autre-mondialisation*. Sabendo que no olhar da gata estava “uma existência rebelde a todo conceito”, Derrida não continuou “como se nunca tivesse sido visto”, nunca abordado, o que foi a gafe fundamental que ele destrinchou de sua tradição canônica.³⁷ Ao contrário de Emmanuel Lévinas, Derrida, para seu crédito, reconheceu em sua pequena gata “a alteridade absoluta do próximo”.³⁸ Além disso, em vez de uma cena primeva do Homem

37 Ibid., pp. 26, 33.

38 Ibid., p. 28. Lévinas conta, de modo comovente, a estória do cão errante Bobby, que saudava os prisioneiros judeus de guerra quando estes voltavam todos os dias de um campo alemão de trabalhos forçados, restituindo-lhes o conhecimento de sua humanidade: “Para ele, não havia dúvida de que éramos homens [...]. Esse cão foi o último kantiano na Alemanha nazista, sem o cérebro necessário para universalizar máximas e pulsões”; Emmanuel Lévinas, “The Name of a Dog, or Natural Rights”, in *Difficult Freedom: Essays on Judaism* [1963], trad. Sean Hand. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990, p. 153. Assim, Bobby foi deixado do outro lado de uma Grande Divisão, mesmo por um homem tão sensível quanto Lévinas a respeito do serviço prestado pelo olhar desse cão. Meu ensaio favorito de estudos animais e filosofia sobre a questão de Bobby e se um animal tem “um rosto”, no sentido de Lévinas, é “Lost Dog”, de H. Peter Steeves, in Catherine Rainwater e Mary Pollock (orgs.), *Figuring Animals: Essays on Animal Images in Art, Literature, Philosophy, and Popular Culture*. New York: Palgrave Macmillan, 2005, pp. 21–35. Ver também H. Peter Steeves, *The Things Themselves: Phenomenology and the Return to the Everyday*. Albany: State University of New York Press, 2006. Para uma explicação completa das muitas maneiras pelas quais o cão Bobby “traça e retrança os limites opicionais que configuram o humano e os animais”, ver David L. Clark, “On Being ‘the Last Kantian in Nazi Germany’: Dwelling with Animals after Lévinas”, in Jennifer Ham e Matthew Senior (orgs.), *Animal Acts*. New York: Routledge,

confrontando o Animal, Derrida nos deu a provocação de um olhar historicamente localizado. Ainda assim, a vergonha não é uma resposta adequada à nossa herança de histórias multiespécies, mesmo em sua forma mais brutal. Ainda que a gata não tenha se tornado um símbolo de todos os gatos, a vergonha do homem nu rapidamente se tornou uma figura para a vergonha da filosofia diante de todos os animais. Essa figura gerou um importante ensaio. “O animal nos olha, e estamos nus diante dele. E pensar começa talvez aí.”³⁹

Mas, o que quer que a gata estivesse fazendo, a plena nudez frontal humana masculina de Derrida diante de um Outro, que era de tal interesse em sua tradição filosófica, não tinha a menor importância para ela, exceto como a distração que impediu seu humano de dar ou receber uma saudação educada corriqueira. Estou pronta a crer que ele sabia como cumprimentar a gata e começava todas as manhãs com uma dança educada e mutuamente responsiva; mas, mesmo que assim fosse, esse consciencioso encontro corporificado não motivou sua filosofia em público. É uma pena.

Em busca de ajuda, recorro a alguém que aprendeu a devolver o olhar, bem como a reconhecer que foi olhada, como prática de trabalho central para sua ciência. Responder era respeitar; a prática de devir-com tece novamente as fibras do ser da cientista. Barbara Smuts é hoje uma bioantropóloga na Universidade de Michigan, mas, como estudante de pós-graduação da Universidade de Stanford em 1975, ela foi para a reserva de Gombe Stream, na Tanzânia, para estudar chimpanzés. Depois de ser sequestrada e resgatada na turbulenta política humana nacionalista e anticolonial daquela área do mundo em meados dos anos 1970, ela acabou estudando babuínos no Quênia durante o doutorado.⁴⁰ Cerca de 135 babuínos, chamados de Tropa dos

1997, p. 70. Sobre Derrida e outros no cânone filosófico europeu acerca de animais, ver Matthew Calarco, *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*. New York: Columbia University Press, 2008.

39 J. Derrida, *O animal que logo sou (a seguir)*, op. cit., p. 57.

40 O livro baseado nessa pesquisa e em outras posteriores é: Barbara Smuts, *Sex and Friendship in Baboons*. Cambridge, Harvard University Press, 1985. Escrevi sobre Smuts em *Primate Visions: Gender, Race and Nature in the World of Modern Science*. New York: Routledge, 1989, pp. 168–69, 176–79, 371–76. Ver também Shirley Strum, *Almost Human: A Journey into the World of Baboons*. New York: Random House, 1987. Quando escrevi *Primate Visions*, acho que falhei com a obrigação da curiosidade, da mesma forma que sugiro que Derrida o fez. Eu estava tão empenhada nas consequências da herança filosófica, literária e política ocidental do modo de escrever sobre animais – especialmente sobre outros primatas no chamado terceiro mundo em um

Penhascos de Eburru, viviam ao redor de um afloramento rochoso do vale do Rift, perto do lago Naivasha. Em um maravilhoso eufemismo, Smuts escreve: "No início de meu estudo, os babuínos e eu definitivamente não nos víamos olhos nos olhos".⁴¹

Ela queria chegar o mais perto possível dos babuínos para coletar dados que respondessem às suas perguntas de pesquisa; os macacos queriam se afastar ao máximo do eu ameaçador dela. Treinada nas convenções da ciência objetiva, Smuts tinha sido aconselhada a ser o mais neutra possível, a ser como uma rocha, a não estar disponível, para que os babuínos pudessem seguir com sua vida na natureza como se a humanidade coletora de dados não estivesse presente. Bons cientistas eram aqueles que, aprendendo a ser invisíveis, podiam ver a cena da natureza de perto, como através de um buraco de fechadura. Os cientistas podiam consultar, mas não ser consultados. As pessoas podiam

período de rápida descolonização e rearranjos de gênero –, que quase perdi a prática radical de muitos dos biólogos e antropólogos, tanto mulheres como homens, que me ajudaram com o livro, qual seja, sua incansável curiosidade em relação aos animais e seus enlaces para encontrar maneiras de se envolver com esses diversos animais no sentido de uma prática científica rigorosa, e não de uma fantasia romântica. Muitos de meus informantes em *Primate Visions* de fato se preocuparam mais com quem eram os animais; sua prática radical foi uma recusa eloquente da premissa de que o estudo próprio da humanidade é o homem. Também eu, muitas vezes, confundi as expressões convencionais da filosofia e da história da ciência usadas pela maioria dos "meus" cientistas com uma descrição do que eles faziam. Eles tendiam a interpretar erroneamente meu modo de compreender como as práticas narrativas funcionam na ciência, como os fatos e a ficção se moldam uns aos outros, e consideravam que se tratava de uma redução de sua ciência duramente obtida à narração subjetiva. Acho que precisávamos uns dos outros, mas tínhamos pouca ideia de como responder. Smuts e outras pessoas, como Alison Jolly, Linda Fedigan, Shirley Strum e Thelma Rowell, continuaram a se engajar comigo na época e mais tarde com um modo de atenção que eu chamo de suspeita generosa e que considero uma das mais importantes virtudes epistemológicas das espécies companheiras. Pelo tipo de respeito que identifico como suspeita generosa mútua, desenvolvemos amizades pelas quais sou extremamente grata. Ver S. Strum e L. M. Fedigan (orgs.), *Primate Encounters*. Chicago: University of Chicago Press, 2000. Se eu soubesse, em 1980, como cultivar a curiosidade com os cientistas, os macacos e os grandes primatas, e não na ilusão fácil de que tal trabalho etnográfico daria a verdade sobre pessoas ou animais, ao contrário de entrevistas e análises documentais enganadoras, mas como um emaranhado formador-de-sujeito que requer uma resposta que não se pode saber com antecedência. Eu sabia então que também me importava com os animais de verdade, mas não sabia como devolver o olhar nem que me faltava o hábito.

41 B. Smuts, "Encounters with Animal Minds". *Journal of Consciousness Studies*, v. 8, n. 5-7, 2001, p. 295.

perguntar se os babuínos eram ou não sujeitos sociais, ou perguntar qualquer outra coisa, sem qualquer risco ontológico para elas mesmas – exceto, talvez, o de serem mordidas por um babuíno irritado ou contrair uma terrível infecção parasitária – nem para as epistemologias dominantes de sua cultura acerca do que é chamado de natureza e cultura.

Junto com outros primatologistas que falam, ou escrevem em revistas especializadas, sobre como os animais chegam a aceitar a presença de cientistas em campo, Smuts reconheceu que os babuínos não se impressionavam com sua atitude de pedra. Eles a olhavam com frequência e, quanto mais ela ignorava seus olhares, menos satisfeitos pareciam. O progresso no que os cientistas chamam de "habituação" dos animais à presença do ser humano foi dolorosamente lento. Parecia que a cientista supostamente neutra era invisível a uma única criatura, ela mesma. Ignorar as pistas sociais está longe de ser um comportamento social neutro. Imagino os babuínos vendo alguém, não algo, fora da categoria e se perguntando se aquele ser era ou não educável segundo os padrões de um convidado cordial. Os macacos, em resumo, investigavam se a mulher era um sujeito social tão bom quanto um babuíno habitual, com quem se podia descobrir como levar relações adiante, fossem elas hostis, neutras ou amigáveis. A pergunta não era "os babuínos são sujeitos sociais?", mas "o ser humano é?". Não "os babuínos têm rosto?", mas "as pessoas têm?".

Smuts começou a ajustar o que fazia – e quem era – de acordo com a semiótica social dos babuínos dirigida tanto a ela quanto uns aos outros:

Eu [...] no processo de ganhar sua confiança, mudei quase tudo em mim, incluindo a maneira como andava e sentava, a maneira de levar meu corpo e a maneira como usava meus olhos e voz. Estava aprendendo um modo totalmente novo de estar no mundo – o modo do babuíno [...]. Estava respondendo aos sinais que os babuínos usavam para indicar suas emoções, motivações e intenções uns aos outros e estava gradualmente aprendendo a enviar esses sinais de volta para eles. Como resultado, em vez de me evitarem quando me aproximava demais, eles começaram a me lançar olhares feios muito deliberados, o que fazia com que me afastasse. Isso pode soar como uma pequena mudança, mas na verdade sinalizou uma mudança profunda, de ser tratada como um *objeto* que suscitava uma resposta unilateral (evitável) a ser reconhecida como um *sujeito* com quem eles podiam se comunicar.⁴²

42 Ibid.

Na linguagem filosófica, o ser humano adquiriu um rosto. O resultado foi que os babuínos a tratavam cada vez mais como um ser social confiável, que se afastava quando lhe diziam para fazê-lo e em torno de quem poderia ser seguro continuar a vida de macaco sem muito alarido por causa de sua presença.

Tendo conquistado o *status* de conhecida casual instruída e às vezes até mesmo de amiga íntima dos babuínos, Smuts pôde coletar dados e obter um título de doutora. Ela não mudou suas questões para estudar as interações babuínos-humanos; contudo, somente por meio do reconhecimento mútuo, ser humano e babuínos puderam seguir com sua vida. Se realmente quisesse estudar outra coisa que não fosse o modo como os seres humanos estão no meio do caminho, se estivesse realmente interessada naqueles babuínos, Smuts precisava entrar em uma relação de resposta e simultaneidade, e não fugir dela. “Ao reconhecer a presença de um babuíno, exprimi respeito e, ao responder das maneiras que aprendi com eles, deixei os babuínos saberem que minhas intenções eram benignas e que eu presumia que eles também não me queriam mal. Uma vez que isso foi claramente estabelecido em ambas as direções, pudemos relaxar na companhia uns dos outros.”⁴³

Ao escrever sobre essas apresentações às delicadezas sociais dos babuínos, Smuts disse: “Os babuínos permaneceram eles mesmos, fazendo o que sempre fizeram no mundo em que sempre viveram”.⁴⁴ Em outras palavras, sua linguagem deixa os babuínos na natureza, onde a mudança envolve apenas o tempo da evolução, e talvez a crise ecológica, assim como o ser humano na história, onde todos os outros tipos de tempo entram em jogo. Aqui é onde penso que Derrida e Smuts precisam um do outro. Ou talvez seja apenas minha monomania colocar babuínos e humanos juntos em histórias situadas, naturasculturas situadas, nas quais todos os atores se tornam quem são na dança da relação, não do zero, não *ex nihilo*, mas preenchidos pelos padrões de suas heranças às vezes unidas, às vezes separadas, tanto anteriores como laterais a esse encontro. Todos os dançarinos são refeitos através dos padrões que encenam. As temporalidades das espécies companheiras compreendem todas as possibilidades ativadas no *dever-com*, incluindo as escalas heterogêneas do tempo evolutivo para todos, bem como os muitos outros ritmos do processo coligado. Se soubermos como olhar, penso que veremos que os babuí-

nos dos penhascos de Eburru também foram refeitos, de maneira babuína, por terem enredado seu olhar no olhar daquela jovem fêmea humana com prancheta. As relações são os menores padrões possíveis para análise;⁴⁵ os parceiros e atores são seus produtos em constante continuidade. É tudo extremamente prosaico, implacavelmente mundano e exatamente como os mundos vêm a ser.⁴⁶

A própria Smuts sustenta uma teoria muito parecida com essa em “Embodied Communication in Nonhuman Animals” [Comunicação corporificada em animais não humanos], uma retomada, em 2006, de seu estudo sobre os babuínos dos penhascos de Eburru e a elaboração de respostas negociadas contínua e diariamente entre ela e seu cão Bahati.⁴⁷ Nesse estudo, Smuts fica impressionada com as frequentes encenações de breves rituais de saudação entre seres que se conhecem bem, tais como babuínos da mesma tropa e ela e Bahati. Entre babuínos, tanto amigos como não amigos se cumprimentam o tempo todo, e quem eles são está em constante *dever* nesses rituais. Os rituais de saudação são flexíveis e dinâmicos, reordenando ritmo e elementos dentro do repertório que os parceiros já compartilham ou podem remendar juntos. Smuts define um ritual de saudação como um tipo de comunicação corporificada que se dá em padronizações emaranhadas, semióticas, sobrepostas e somáticas ao longo do tempo, e não como sinais discretos e denotativos emitidos por indivíduos. Uma comunicação corporificada é mais como uma dança do que como uma palavra. O fluxo de corpos significativos emaranhados no tempo – quer estes sejam erráticos e nervosos ou flamejantes e fluentes, quer os parceiros se movam em harmonia ou penosamente fora de sincronia ou algo totalmente diferente – consiste na comunicação sobre a relação,

⁴⁵ Não escrevi “menores unidades possíveis de análise” porque a palavra *unidade* nos induz erroneamente a pensar que existe um átomo final composto de relações diferenciais internas, o que é uma premissa da autopoiese e de outras teorias da forma orgânica, discutidas abaixo. Vejo apenas tartarugas preenseis até o fim, para cima e para baixo.

⁴⁶ Sobre a força criativa do prosaico, a proximidade das coisas em muitos registros, a concatenação de circunstâncias empíricas específicas, o reconhecimento errôneo da experiência quando se agarra a uma ideia da experiência antes de tê-la vivido e como diferentes ordens de coisas se mantêm juntas ao mesmo tempo, ver Gillian Goslinga, *The Ethnography of a South Indian God: Virgin Birth, Spirit Possession, and the Prose of the Modern World*. Tese de doutorado, Universidade da Califórnia em Santa Cruz, 2006.

⁴⁷ B. Smuts, “Embodied Communication in Nonhuman Animals”, in Alan Fogel, Barbara King e Stuart Shanker, *Human Development in the 21st Century: Visionary Ideas from Systems Scientists*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

na própria relação e nos meios de remodelar a relação e, logo, aqueles que a encenam.⁴⁸ Gregory Bateson diria que isso é fundamentalmente a comunicação não linguística mamífera humana e não humana, isto é, a comunicação sobre a relação e os meios material-semióticos de se relacionar.⁴⁹ Como diz Smuts: “Mudanças nas saudações são uma mudança na relação”.⁵⁰ Ela vai mais longe: “Com a linguagem, é possível mentir e dizer que gostamos de alguém quando não gostamos. Entretanto, se essas especulações estiverem corretas, corpos que integram em proximidade tendem a dizer a verdade”.⁵¹

Essa é uma definição muito interessante de verdade, enraizada na dança material-semiótica, na qual todos os parceiros têm rosto, mas ninguém confia em nomes. Esse tipo de verdade não cabe facilmente em nenhuma das categorias herdadas de humano ou não humano, natureza ou cultura. Gosto de pensar que se trata de um tesouro para a caça de Derrida à compreensão da “ausência do nome de outra maneira que uma privação”.⁵² Suspeito que essa seja uma das coisas que eu e meus colegas competidores do esporte canino-humano chamado *agility* queremos dizer quando falamos que nossos cães são “honestos”. Estou certa de que não estamos nos referindo aos cansados argumentos filosóficos e linguísticos sobre se os cães são ou não capazes de mentir e, se assim for, de mentir sobre mentir. A verdade ou honestidade da comunicação não linguística corporificada depende de devolver o olhar e cumprimentar outros significativos, uma e outra vez. Essa verdade ou honestidade não é um tipo fantástico de autenticidade natural, sem tropos, de que só os animais são capazes, enquanto os humanos são definidos pela feliz falha de mentir denotativamente e saber disso. Ao contrário, esse modo de dizer a verdade tem a ver com a dança natural-cultural coconstitutiva, sustentando a estima e a consideração daqueles que nos olham de volta reciprocamente. Sempre aos tropeços, esse tipo de verdade tem um futuro multiespécies. *Respecere*.

48 Quando alguém vai mal em um percurso de *agility*, ouço meus companheiros esportistas dizerem das pessoas caninas e humanas: “Parece que eles nunca conheceram; ela deveria se apresentar a seu cão”. Um bom percurso pode ser pensado como um ritual prolongado de saudação.

49 Gregory Bateson, *Steps to an Ecology of Mind*. Chicago: University of Chicago Press, 1972, pp. 367-70.

50 B. Smuts, “Embodied Communication in Nonhuman Animals”, op. cit., p. 6.

51 Ibid., p. 7.

52 J. Derrida, *O animal que logo sou (a seguir)*, op. cit., p. 89.

DEVIR-ANIMAL OU COLOCAR A VIGÉSIMA TERCEIRA TIGELA?

A dança do devir-com, que consiste em nos tornarmos mutuamente disponíveis, não tem nada a ver com a versão de alcateia fantasiosa do “devir-animal” figurada na famosa seção de *Mil platôs* de Gilles Deleuze e Félix Guattari “1730: Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível”.⁵³ Lobos mundanos, prosaicos, vivos não têm nada a ver com esse tipo de alcateia, como veremos no final destas apresentações, quando cães, lobos e pessoas se tornarem disponíveis uns aos outros em mundificações arriscadas. Mas, primeiro, quero explicar por que a escrita em que esperava encontrar aliados para as tarefas das espécies companheiras me fez chegar o mais perto possível de anunciar: “Senhoras e senhores, eis o inimigo!”.

Quero me demorar um pouco em “Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível” porque há nisso muito trabalho com a intenção de superar a Grande Divisão entre humanos e outras criaturas para encontrar as ricas multiplicidades e topologias de um mundo conectado de modo heterogêneo e não teleológico. Quero entender por que Deleuze e Guattari aqui me deixam tão irritada quando o que queremos parece tão similar. Apesar de tudo que amo em outras obras de Deleuze, nessa encontro pouco mais que o desdém dos dois escritores por tudo o que é mundano e corriqueiro, assim como a profunda ausência de curiosidade em relação a animais atuais ou respeito por eles, embora inúmeras referências a diversos animais sejam invocadas a figurar no projeto antiedipiano e anticapitalista dos autores. Decididamente, a gatinha real de Derrida não é convidada para esse encontro. Nenhum animal terrestre olharia duas vezes para esses autores, pelo menos não em seu traje textual no capítulo em questão.

53 Gilles Deleuze e Félix Guattari, “1730. Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível” [1980], trad. Suely Rolnik, in *Mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia*, v. 4. São Paulo: Ed. 34, 2005. Estou brincando com as conotações da comunicação vegetal de “truck” [caminhão] e a versão de Deleuze e Guattari do chamado selvagem de uma alcateia. O site The Word Detective me ensinou que “o sentido arcaico de ‘truck’ remete a ‘negócios, comunicações, barganha ou comércio’ e é ouvido hoje com mais frequência na expressão ‘have no truck to do with’ [não ter nada a ver com]. A forma original do verbo inglês ‘to truck’ apareceu no século XIII e queria dizer ‘trocar ou permutar’. Um dos usos remanescentes desse sentido de ‘truck’ está na expressão ‘truck farm’, que significa ‘legumes produzidos para o mercado’. Veremos em um instante o que a produção para pequenos mercados tem a ver com o estabelecimento de uma vigésima terceira tigela e com meu sentido de devir com outros significativos.

Mil platôs é uma parte do trabalho contínuo dos escritores contra o sujeito edípico monomaniaco, ciclópico e individuado, que é fascinado pelo papai e letal na cultura, na política e na filosofia. O pensamento patrilíneo, que enxerga o mundo todo como uma árvore de filiações governada por genealogia e identidade, faz guerra contra o pensamento rizomático, aberto a devires não hierárquicos e a contágios. Até aí tudo bem. Deleuze e Guattari esboçam uma rápida história das ideias europeias a partir da história natural do século XVIII (relações reconhecidas por meio de proporcionalidade e semelhança, série e estrutura), através do evolucionismo (relações ordenadas por descendência e filiação), até os devires (relações modeladas por "feitiçaria" ou aliança). "O devir é sempre de uma ordem outra que a da filiação. Ele é da ordem da aliança."⁵⁴ O normal e o anormal são a regra do evolucionismo; a anomalia, que está fora das regras, é liberada nas linhas de fuga dos devires. "Unidades molares" devem dar lugar a "multiplicidades moleculares". "O anômalo não é nem indivíduo nem espécie, ele abriga apenas afectos [...] infecção, horror [...] um fenômeno de borda."⁵⁵ E então "opomos a epidemia à filiação, o contágio à hereditariedade, o povoamento por contágio à reprodução sexual, à produção sexual. Os bandos, humanos e animais, proliferam com os contágios, as epidemias, os campos de batalha e as catástrofes [...] Nós só dizemos, portanto, que os animais são matilhas e que as matilhas se formam, se desenvolvem e se transformam por contágio [...] Por toda parte onde há multiplicidade, você encontrará também um indivíduo excepcional, e é com ele que terá que fazer aliança para devir-animal".⁵⁶ Essa é uma filosofia do sublime, não do terreno, não da lama; devir-animal não é uma *autre-mondialisation*.

Em uma passagem anterior de *Mil platôs*, Deleuze e Guattari fizeram uma crítica esperta e malvada à análise de Freud sobre o famoso caso do Homem dos Lobos, na qual a oposição entre cão e lobo me deu a chave de como a teia associativa de devir-animal anômalo de Deleuze e Guattari se alimenta de uma série de dicotomias primárias figuradas pela oposição entre selvagem e doméstico. "Naquele dia o Homem dos lobos saiu do divã particularmente cansado. Ele sabia que Freud tinha o talento de tangenciar a verdade, passando ao lado, para, depois, preencher o vazio com associações. Ele sabia que Freud não conhecia nada sobre lobos nem tampouco sobre ânus. Freud compreendia somente

o que era um cachorro e a cauda de um cachorro."⁵⁷ Esse escárnio é o primeiro de uma multidão de oposições entre cão e lobo em *Mil platôs* que, reunidos, são um sintoma de como não levar os animais terrestres – selvagens ou domésticos – a sério. Em homenagem aos famosos chows-chows irascíveis de Freud, que sem dúvida dormiam no chão durante as sessões do Homem dos Lobos, eu me preparo para seguir em frente por meio do estudo do pôster "Year of the Dog" [Ano do cachorro], de 2006, do artista David Goines: um dos chows-chows mais deslumbrantes que já vi. Indiferentes aos encantos de uma língua azul-púrpura, Deleuze e Guattari sabiam como bater no psicanalista onde doeria, mas não tinham olhos para a curva elegante da cauda de um bom chow-chow, muito menos a coragem de olhar um cão desses nos olhos.

Contudo, a oposição lobo/cão não é engraçada. Deleuze e Guattari exprimem horror pelos "animais individuados, familiares familiares, sentimentais, os animais edipianos, de historinha",⁵⁸ que convidam apenas à regressão.⁵⁹ Todos os animais dignos são um bando; os outros ou são animais de estimação da burguesia ou animais do Estado simbo-

57 G. Deleuze e F. Guattari, "Um só ou vários lobos?" (1980), trad. Aurélio Guerra Neto, in *Mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia*, v. 1. São Paulo: Ed. 34, 2007, pp. 39-40.

58 G. Deleuze e F. Guattari, "1730. Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível", op. cit., p. 21.

59 Steve Baker tem muito mais apreço do que eu pela obra de Deleuze e Guattari sobre o devir-animal, mas também se irrita com o tratamento conferido por eles a cães e gatos de estimação; *The Postmodern Animal*. London: Reaktion Books, 2000. Por mais que eu me importe tanto com os cães e gatos literários quanto com os de carne, o seu bem-estar não é a minha preocupação principal no que diz respeito ao devir-animal de Deleuze e Guattari. Acho que Baker deixa escapar a náusea sistemática que Deleuze e Guattari emanam no capítulo diante de tudo que é cotidiano, o que fica especialmente evidente nos contrastes figurativos lobo/cão, mas não se reduz a isso. Multiplicidades, metamorfoses e linhas de fuga não capturadas em fixidades edípicas e capitalistas não devem ser autorizadas a funcionar dessa forma. Às vezes, os esforços hercúleos necessários para esquivar-se das várias versões do humanismo nos catapultam em linhas de fuga empíricas próprias apenas aos deuses anômalos em seu pior momento. Prefiro ficar com os emaranhados eivados de relações chamados comumente de "indivíduos", cujos fios pegajosos são atados em espaços e tempos prolificos a outros agenciamentos, alguns reconhecíveis como indivíduos ou pessoas (humanos e não humanos) e outros definitivamente não. Os indivíduos de fato importam, e não são o único tipo de agenciamento em jogo, mesmo neles mesmos. Se alguém é "acusado" de "humanismo acrítico" ou seu equivalente animal toda vez que se preocupa com o sofrimento ou as capacidades de seres vivos reais, então me sinto na presença coerciva da Única Fé Verdadeira, pós-moderna ou não, e corro como o diabo da cruz. É claro que devo a Deleuze e Guattari, entre outros, pela capacidade de pensar em "agenciamentos".

54 Ibid., p. 19.

55 Ibid., p. 27.

56 Ibid., pp. 22-23.

lizando algum tipo de mito divino.⁶⁰ O bando, ou animais de puro-afecto, são intensivos, e não extensivos, moleculares e excepcionais, e não mesquinhos e molares – alcateias sublimes, em suma. Não creio que seja necessário comentar que não aprenderemos nada sobre lobos reais em tudo isso. Eu sei que Deleuze e Guattari se propuseram a escrever não um tratado biológico, mas um tratado filosófico, psicanalítico e literário que exige hábitos de leitura diferentes para o jogo sempre não mimético da vida e da narrativa. Mas nenhuma estratégia de leitura pode silenciar o escárnio pelo caseiro e pelo corriqueiro nesse livro. É possível deixar para trás as armadilhas da singularidade e da identidade sem a lubrificação do êxtase sublime que beira o afeto intensivo do Manifesto Futurista de 1909. Deleuze e Guattari continuam, “*Todos aqueles que amam os gatos, os cachorros, são idiotas*”.⁶¹ Não creio que Deleuze esteja pensando, aqui, no idiota de Dostoiévski, que desacelera as coisas e a quem Deleuze ama. Deleuze e Guattari continuam: Freud conhece apenas “o cão de casinha, o au-au do psicanalista”. Nunca me senti tão leal a Freud. Deleuze e Guattari vão ainda mais longe em seu desprezo pelo cotidiano, pelo ordinário e pelo afetivo em nome do sublime. O Único, aquele em pacto com um demônio, a anomalia do feiticeiro, é tanto

60 Injustamente, já que Deleuze e Guattari não poderiam ter conhecido a maioria dessas coisas no final dos anos 1970 na França ou alhures, penso em cães de terapia treinados que trabalham para inserir crianças autistas em um mundo social onde até mesmo o toque humano pode se tornar menos aterrorizante, ou cães de estimação que visitam idosos para interessá-los de novo em uma vida mais ampla, ou cães que acompanham adolescentes com paralisia cerebral grave em cadeiras de rodas, ajudando-os em tarefas práticas cotidianas, como abrir portas, e mais ainda em interações sociais com outros humanos. Penso em todas as conversas entre humanos que, enquanto observam seus companheiros caninos em um parque comum para cães, são levados a um mundo cívico e artístico maior, assim como a trocas a respeito de saquinhos de cocô e dietas caninas. Não se trata de devir-animal, mas sim de um devir-com corriqueiro, cotidiano, que não me parece muito edipiano. Tanto as reivindicações sobre individuação limitada quanto aquelas sobre regressão valem sempre uma checagem empírica; os cães reais estão prontos a atender. O modo como as relações de construção-de-mundo de fato se desenvolvem entre um ser humano e um cão é o tema da pesquisa etnológica e etnográfica iniciada por Adrian Franklin na Tasmânia. Ver A. Franklin, Michael Emmison, D. Haraway e Max Travers, “Investigating the Therapeutic Benefits of Companion Animals”. *Qualitative Sociology Review*, v. 3, n. 1, 2007. Franklin também é experiente em relação a como os animais, incluindo os cães (nesse caso, os dingos), aparecem em perturbadores nacionalismos coloniais e pós-coloniais. Ver A. Franklin, *Animal Nation: The True Story of Animals and Australia*. Sydney: New South Wales Press, 2006.

61 G. Deleuze e F. Guattari, “1730. Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível”, op. cit., p. 21; itálico do original.

bando quanto o leviatã de Ahab em *Moby Dick*, o excepcional, não no sentido de um animal competente e habilidoso formando uma teia no aberto com outros, mas no sentido do que é sem características e sem ternura.⁶² Do ponto de vista dos mundos animais que habito, não se trata de uma boa corrida, mas de uma *bad trip*. Assim como os Beatles, preciso de um pouco mais do que isso de ajuda dos meus amigos.

Cachorrinhos domésticos e as pessoas que os amam são a derradeira figura de abjeção de Deleuze e Guattari, especialmente se essas pessoas são mulheres idosas, o próprio arquétipo do sentimental.

Para Ahab, *Moby Dick* não é como o gatinho ou o cachorrinho de uma velha que o cobre de atenções e o paparica. Para Lawrence, o devir-tartaruga no qual ele entra não tem nada a ver com uma relação sentimental é doméstica [...]. Mas, justamente, recrimina-se a Lawrence: “Suas tartarugas não são reais!”. E ele responde: É possível, mas meu devir o é [...], inclusive e sobretudo se vocês não podem julgá-lo, porque vocês são cachorrinhos domésticos.⁶³

“Meu devir” parece terrivelmente importante em uma teoria oposta às restrições da individuação e do sujeito. A velha, a fêmea, o pequeno, a amante de cães e gatos: são quem e o que deve ser vomitado por aqueles que devirão-animal. Apesar da competição acirrada, não tenho certeza de encontrar na filosofia uma exibição mais clara de misoginia, medo do envelhecimento, falta de curiosidade em relação aos animais e horror à ordinariedade da carne, aqui coberta pelo alibi de um projeto antiedipiano e anticapitalista. Foi preciso um pouco de coragem a Deleuze e Guattari para escreverem sobre devir-mulher apenas algumas páginas depois!⁶⁴ É quase o suficiente para me fazer

62 Ibid., p. 27.

63 Ibid., p. 26.

64 Ibid., pp. 66–88. As passagens sobre devir-mulher e devir-criança em *Mil platôs* têm sido objeto de muitos comentários, tanto pelo modo como Deleuze e Guattari abraçam o feminino-fora-do-confinamento quanto pela inadequação dessa postura. Por mais involuntárias que sejam, as conotações primitivistas e raciais do livro também foram notadas. Em meus momentos mais calmos, entendo o que Deleuze e Guattari realizam, bem como o fato de que esse livro não pode contribuir para um feminismo não edipiano e antirracista. Rosi Braidotti é minha guia para um aprendizado frutífero com Deleuze (que escreveu muito mais do que *Mil platôs*) e, a meu ver, oferece muito mais para uma *autre-mondialisation*. Ver Rosi Braidotti, *Transpositions: On Nomadic Ethics*. Cambridge: Polity, 2006. Para um livro maravilhoso parcialmente moldado pela sensibilidade de Deleuze em *Diferença*

sair e arrumar um poodle toy para ser meu próximo companheiro de *agility*; eu conheço um notável que vem treinando com sua humana para a Copa do Mundo. Isso é excepcional.

É um alívio retornar de minhas fantasias pessoais de devir-intensa, nas competições da Copa do Mundo de *agility*, para a lama e o lodo do meu próprio mundo, onde minha alma biológica viaja com aquela loba educada por cientistas e encontrada perto da beira da floresta. No mínimo, tantas formas de parentesco não arbóreas podem ser encontradas nesses fluidos viscosos nem-sempre-salubres quanto entre as anomalias rizomáticas de Deleuze e Guattari. Brincando na lama, posso até mesmo apreciar um bocado de *Mil platôs*. Espécies companheiras estão familiarizadas com figuras de parentes e tipo estranhamente moldados, nas quais a descendência arbórea chegou tarde ao jogo dos corpos e, ao mesmo tempo, nunca se encarrega exclusivamente da ação material-semiótica. Em sua controversa teoria *Acquiring Genomes* [Adquirindo genomas], Lynn Margulis e seu filho e colaborador, Dorion Sagan, me dão a carne e as figuras de que as espécies companheiras precisam para entender seus comensais.⁶⁵

Ao ler Margulis ao longo dos anos, fico com a sensação de que ela acredita que tudo o que é interessante na Terra aconteceu entre as bactérias, sendo todo o resto apenas elaboração, inclusive as alcateias, certamente. As bactérias passam os genes de um lado para o outro o tempo todo e não resultam em espécies bem-delimitadas, dando ao taxonomista ou um momento de êxtase ou uma dor de cabeça. “A força criativa da simbiose produziu células eucarióticas a partir de bactérias. Por isso, todos os organismos maiores – protistas, fungos, animais e plantas – originaram-se simbiogeneticamente. Mas a criação da novidade por meio da simbiose não terminou com a evolução das primeiras células nucleadas. A simbiose ainda está por toda a parte.”⁶⁶ Margulis e Sagan dão como exemplos os recifes de corais do Pacífico, lulas e seus simbiosomas luminescentes, líquens da Nova Inglaterra, vacas leiteiras e mirmecófitas da Nova Guiné, entre outros. A estória básica é simples: formas de vida cada vez mais complexas

e repetição (trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. São Paulo: Paz e Terra, 2018), ver Kathleen Stewart, *Ordinary Affects* (Durham: Duke University Press, 2007), que conta de forma sutil os bastidores históricos das forças emergentes a que chamamos coisas, como o neoliberalismo e o capitalismo de consumo avançado.

⁶⁵ Lynn Margulis e Dorion Sagan, *Acquiring Genomes: A Theory of the Origins of Species*. New York: Basic Books, 2002.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 55-56.

são o resultado contínuo de atos cada vez mais intrincados e multidirecionais de associação de e com outras formas de vida. Para sobreviver, criaturas comem criaturas, mas só conseguem se digerir parcialmente. Muita indigestão, para não mencionar excreção, é o resultado natural, que em parte é veículo para novos tipos de padronizações complexas de uns e muitos em associação emaranhada. E algumas dessas indigestões e esvaziamentos são apenas lembretes ácidos da mortalidade tornada vívida na experiência da dor e do colapso sistêmico, desde os mais baixos entre nós até os mais eminentes. Organismos são ecossistemas de genomas, consórcios, comunidades, jantares semidigeridos, formações mortais de fronteiras. Até mesmo cachorrinhos pequenos e velhinhas gordas nas ruas da cidade são formações de fronteira; estudá-los “ecologicamente” mostraria isso.

Comer uns aos outros e desenvolver indigestão é só um tipo de prática de fusão transformadora; criaturas vivas formam consórcios em uma miscelânea barroca de inter e intra-ações. Margulis e Sagan dizem isso de modo mais eloquente quando escrevem que ser um organismo é ser fruto da “cooptação de estranhos, do envolvimento e da dobra de outros em genomas cada vez mais complexos e miscigenados [...]. A aquisição do outro reprodutivo, do micróbio e do genoma, não é um mero espetáculo paralelo. Atração, junção, fusão, incorporação, coabitação, recombinação – tanto permanentes como cíclicas – e outras formas de acoplamentos proibidos são as principais fontes da variação que falta em Darwin”.⁶⁷ Sim-bio-gênese quer dizer emparelhamento até o fim. A forma e a temporalidade da vida na Terra são mais como um consórcio de cristais líquidos dobrando-se sobre si mesmos continuamente do que como uma árvore bem ramificada. As identidades corriqueiras emergem e são devidamente apreciadas, mas permanecem sempre uma teia relacional aberta para passados, presentes e futuros não euclidianos. O corriqueiro é uma dança de lama com multiparceiros que emerge de espécies emaranhadas e nelas. São tartarugas até o fim; os parceiros não preexistem à sua intra-ação constitutiva em cada camada dobrada de tempo e espaço.⁶⁸ Esses são os contágios e as infecções que ferem o narcisismo

⁶⁷ *Ibid.*, p. 205.

⁶⁸ Quem sabe se o “devir-tartaruga” de Lawrence mencionado em *Mil platôs* (op. cit., p. 26) tinha alguma relação com as muitas versões da “estória das tartarugas até o fim”? Para rastrear as abordagens tanto dos positivistas como dos interpretativistas da narrativa sobre a regressão infinita não teleológica – o mundo repousa sobre um elefante que descansa sobre uma tartaruga que descansa sobre outra

primário de quem ainda sonha com a excepcionalidade humana. São também os remendos coletivos que dão sentido ao devir-com das espécies companheiras nas naturezas culturais. *Cum panis*, comensais, olhar e olhar de volta, envolver-se: esses são os xis da minha questão.

Um aspecto da exposição de Margulis e Sagan parece de digestão desnecessariamente difícil para as espécies companheiras, entre tanto, e uma teoria mais facilmente assimilável está sendo cozida. Em oposição a várias teorias mecanicistas sobre o organismo, Margulis há muito está comprometida com a noção de autopoiese. Autopoiese é autoprodução, na qual as entidades que se mantêm a si mesmas (dentre as quais a menor unidade biológica é uma célula viva) se desenvolvem e sustentam sua própria forma, aproveitando os fluxos circundantes de matéria e energia.⁶⁹ Nesse caso, acho que Margulis se sairia melhor com Deleuze e Guattari, cujo mundo não foi construído sobre unidades complexas de diferenciação autorreferencial ou sobre sistemas de Gaia, cibernéticos ou de outro tipo, mas sobre um tipo diferente de “tartarugas até o fim”, figurando alteridades implacáveis atadas a entidades nunca totalmente delimitadas ou totalmente autorreferenciais. Fui instruída pela crítica do biólogo do desenvolvi-

tartaruga e assim por diante até o fim -, ver en.wikipedia.org/wiki/Turtles_all_the_way_down. Stephen Hawking, Clifford Geertz, Gregory Bateson e Bertrand Russell se engajaram todos no ato de remoldar esse conto quase hindu. Isabelle Stengers conta uma estória de “tartarugas até o fim” envolvendo William James, Copérnico e uma arguta senhora de idade em *Power and Invention: Situating Science*, trad. Paul Bains. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981, pp. 61–62. Ver também Yair Neuman, “Turtles All the Way Down: Outlines for a Dynamic Theory of Epistemology”, *Systems Research and Behavioral Science*, v. 20, n. 6, 2002, pp. 521–30. Na p. 521, Neuman resume: “O problema mais sério que a pesquisa epistemológica enfrenta é como estabelecer bases sólidas para a epistemologia dentro de um sistema recursivo de conhecimento”. O objetivo do artigo é responder o problema apresentando alguns contornos para uma teoria dinâmica da epistemologia. Essa teoria sugere que a unidade inabalável mais básica da epistemologia é um processo de diferenciação, que por sua vez é uma atividade autorreferencial. O artigo desenvolve essa tese e ilustra sua relevância ao resolver o problema da incorporação na epistemologia genética de Piaget”. A parte autorreferencial é o problema. Eu quero uma expressão para ambos-e: “auto-alter-referencial” até o fim.

⁶⁹ “Autopoiese”, literalmente ‘autoprodução’, refere-se à automanutenção química das células vivas. Nenhum objeto material menos complexo do que uma célula pode se sustentar e a seus próprios limites com uma identidade que o distinga do resto da natureza. As entidades autopoieticas vivas mantêm ativamente sua forma e muitas vezes mudam de forma (elas ‘se desenvolvem’), mas sempre através do fluxo de matéria e energia”; L. Margulis e D. Sagan, *Acquiring Genomes*, op. cit., p. 40. O alvo dos autores era a ideia de que um vírus, ou um gene, seria uma “unidade de vida”.

mento Scott Gilbert à autopoiese, direcionada à ênfase desta em sistemas de autoconstrução e automanutenção, fechados a não ser para fluxos nutricionais de matéria e energia. Gilbert enfatiza que nada se faz a si mesmo no mundo biológico, antes a indução recíproca dentro das criaturas sempre-em-processo e entre elas ramifica-se através do espaço e do tempo, tanto nas grandes como nas pequenas escalas em cascatas de inter e intra-ação. Em embriologia, Gilbert chama isso de “epigênese interespecie”.⁷⁰ Ele escreve: “Acredito que as ideias de Lynn [Margulis] e as minhas são muito parecidas; é só que ela se concentrava em adultos e eu quero estender o conceito (pois penso que a ciência permite que ele seja totalmente estendido) aos embriões. Acredito que a coconstrução *embrionária* dos corpos físicos tem muito mais implicações porque significa que nós ‘jamais’ fomos indivíduos”. Como Margulis e Sagan, Gilbert sublinha que a célula (e não

⁷⁰ Para a crítica de Scott F. Gilbert à autopoiese, ver “The Genome in Its Ecological Context: Philosophical Perspectives on Interspecies Epigenesis”. *Annals of the New York Academy of Sciences*, v. 981, 2002. Ver também Scott F. Gilbert, John Opitz e Rudolf Raff, “Resynthesizing Evolutionary and Developmental Biology”. *Developmental Biology*, v. 173, n. 2, 1996, p. 368. Para indução recíproca, ver o capítulo 8 deste volume, “Treinar na zona de contato”.

Para quem está lendo não pense que “tartarugas até o fim” é excessivamente mitológico ou literário, Gilbert me indicou o Turtle Epibiont Project, em Yale. Gilbert escreve: “Curiosamente, a ideia de que as tartarugas carregam o mundo é um tema encontrado em várias culturas. E, ainda que talvez não possam carregar um universo, as tartarugas carregam consideráveis ecossistemas nas costas”; e-mail de Gilbert para Haraway, 24 ago. 2006.

No que diz respeito à relevância dessa discussão para os fenômenos da imunologia, ver D. Haraway, “A biopolítica dos corpos pós-modernos: Determinações do eu no discurso do sistema imunitário” [1991], in Maria Manuel Baptista (org.), *Gênero e performance: Textos essenciais*, v. 1. Coimbra: Grácio, 2018. Para uma atualização, ver Thomas Pradeu e Edgardo D. Carosella, “The Self Model and the Conception of Biological Identity in Immunology”. *Biology and Philosophy*, v. 21, n. 2, mar. 2006, pp. 235–52. Na p. 235, Pradeu e Carosella resumem: “O modelo self/non-self, proposto pela primeira vez por F. M. Burnet, tem dominado a imunologia há sessenta anos. De acordo com esse modelo, qualquer elemento estranho desencadeará uma reação imunológica em um organismo, enquanto elementos endógenos não induzirão, em circunstâncias normais, uma reação imunológica. Neste artigo, mostramos que o modelo self/non-self não é mais uma explicação apropriada dos dados experimentais em imunologia e que essa inadequação pode estar enraizada em uma concepção metafísica excessivamente forte da identidade biológica. Sugerimos que uma outra hipótese, baseada na noção de continuidade, descreve melhor os fenômenos imunológicos. Finalmente, ressaltamos o mapeamento entre essa deflação metafísica do self para a continuidade na imunologia e o debate filosófico entre substancialismo e empirismo sobre identidade”.

o genoma) é a menor unidade de estrutura e função no mundo biológico, argumentando que “o campo morfo-genético pode ser visto como uma grande unidade de mudança ontogenética e evolucionária”.⁷¹

Em minha leitura, a abordagem de Gilbert não é a de uma teoria holística de sistemas no sentido a que Margulis e Sagan se inclinam, e seus argumentos de “tartarugas até o fim” fractais não postulam uma unidade autorreferencial de diferenciação. Uma unidade desse tipo trai a pilha de tartarugas, seja para cima ou para baixo. O engenheiro de software Rusten Hogness sugere que o termo *tartarugando até o fim* pode exprimir melhor o tipo de recursividade de Gilbert.⁷² Eu acho que, para Gilbert, o substantivo *diferenciação* é permanentemente um verbo, no qual laços mortais de diferença parcialmente estruturada estão em jogo. Em minha opinião, a simbiogênese de Margulis e Sagan não é realmente compatível com sua teoria da autopoiese, e a alternativa não é uma teoria mecanicista aditiva, mas uma diferenciação ainda mais profunda.⁷³ Um detalhe especial é que Gilbert e seus alunos trabalham literalmente com embriogenia de tartarugas, estudando as induções e migrações celulares que resultam no plastrão da tartaruga, situado na superfície de seu ventre. Camadas de tartaruga, de fato.

Tudo isso nos leva à prática da etóloga Thelma Rowell de colocar uma vigésima terceira tigela no pátio de sua fazenda em Lancashire sendo que ela tem apenas vinte e duas ovelhas para alimentar. Suas ovelhas-de-soay mastigam grama nas encostas durante a maior parte do dia, formando seus próprios grupos sociais sem muita interferência. Tal contenção é um ato revolucionário entre a maioria dos

71 E-mail de Scott Gilbert para D. Haraway, 23 ago. 2006.

72 Comunicação pessoal, 23 ago. 2006.

73 Inspirado por pensadores da segunda geração da cibernética, como Humberto Maturana e Francisco Varela, Cary Wolfe retrabalha a autopoiese para que ela não signifique “sistemas auto-organizadores”, principal queixa que eu e Gilbert temos. Nada se “auto-organiza”. O desenvolvimento da comunicação não representacionalista de Wolfe está próximo ao que quero dizer com espécies companheiras envolvidas em tartaruga até o fim. A palavra *autopoiese* não é o problema principal, embora eu prefira abandoná-la porque não acho que seus significados possam ser torcidos o suficiente. Aquilo em que Wolfe e eu insistimos é em encontrar uma linguagem para as ligações paradoxais e indispensáveis de abertura e fechamento, chamadas por Wolfe de “abertura do fechamento” repetidas vezes. Ver C. Wolfe, “In the Shadow of Wittgenstein’s Lion”, in C. Wolfe (org.), *Zoontologies*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003, especialmente as pp. 33–48. Meus agradecimentos a Wolfe por insistir nessa questão em seu e-mail de 12 de setembro de 2006. Em *Meeting the Universe Halfway* (op. cit.), o realismo agencial, os fenômenos e a intra-ação de Karen Barad fornecem outra linguagem teórica vital para a conversa.

criadores de ovelhas, que roubam praticamente todas as decisões das ovelhas até que raças inteiras possam muito bem ter perdido a capacidade de encontrar seu caminho na vida sem a arrogante supervisão humana. As ovelhas empoderadas de Rowell, pertencentes a uma raça dita primitiva, recalcitrante à padronização industrial da carne e à ruína comportamental, têm se engajado em muitas de suas questões, sobretudo lhe contando que mesmo as ovelhas domesticadas têm uma vida social e habilidades tão complexas quanto as dos babuínos e outros macacos que ela estudou durante décadas. Provavelmente descendentes de uma população de ovelhas ferais que se acredita terem sido introduzidas na ilha de Soay, no arquipélago de St. Kilda, em algum momento da Idade do Bronze, as ovelhas-de-soay hoje suscitam a atenção de sociedades de raças raras no Reino Unido e nos Estados Unidos.⁷⁴

Concentrados em assuntos de peso, tais como taxas de conversão alimentar, cientistas que estudam ovelhas com ênfase no agronegócio escandalizaram-se e rejeitaram os primeiros artigos de Rowell sobre grupos ferais de ovinos quando ela os enviou (os manuscritos, não os ovinos) para publicação. Mas os bons cientistas têm uma forma de minimizar o preconceito mordiscando-o por meio de perguntas transformadas e dados adoráveis, que funcionam ao menos às vezes.⁷⁵ As

74 As soay estão listadas no Rare Breeds Survival Trust [Fundo de Sobrevivência de Raças Raras] do Reino Unido, e St. Kilda é um Patrimônio Mundial “misto” da Unesco, reconhecido por sua importância tanto natural como cultural. A fibra de lã soay entra nos circuitos de fiação e tecelagem mediados pela internet, e a carne de soay é valorizada nas práticas agropastoris locais e globais. Um curtume vende peles de soay orgânicas certificadas, também pela internet. Cerca de mil ovelhas-de-soay em St. Kilda contribuíram com amostras de DNA para um importante banco de dados. Desde os anos 1950, uma população “não manejada” de soays, translocada para a ilha de Hirta, onde as pessoas não vivem mais, tem sido objeto de extensa investigação ecológica, comportamental, genética e evolutiva. Arqueólogos rastreiam os resíduos químicos dos antigos curtumes e coletam DNA das peles de soay. Desde o turismo, passando pelo agropastoralismo moderno e pela oposição à agricultura industrial até a genômica comparativa, tudo isso é tecnologia em ação. Ver soayandboreraysheepsociety.org; kilda.org.uk; T. H. Clutton Brock e J. Pemberton, *Soay Sheep*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

75 Thelma Rowell e C. A. Rowell, “The Social Organization of Feral *Ovis aries* Ram Groups in the Pre-rut Period”, *Ethology*, v. 95, n. 3, 1993. Esses grupos de ovelhas não eram suas amadas soays atuais, mas criaturas texanas robustas encontradas antes de ela se aposentar da Universidade da Califórnia em Berkeley e retornar a Lancashire. Notem que o artigo não foi publicado em uma revista de ovelhas, mas em uma grande revista de zoologia biocomportamental, na qual as comparações com macacos, ainda que surpreendentes, eram prática científica normal, e não evidência de desordem

ovelhas de colina scottish blackface, vizinhos ovinos numericamente dominantes de Rowell em Lancashire, e a raça de planície dorset down, em sua maioria nos montes ingleses [English downs], parecem ter esquecido como atestar uma grande parte da competência ovina. Eles e seus equivalentes ao redor do mundo são a sorte de ovinos mais familiares aos peritos em ovelhas que fazem pareceres a periódicos – pelo menos os periódicos em que as ovelhas normalmente aparecem, ou seja, não as revistas de ecologia comportamental, biologia integrativa ou evolução, nos quais as espécies não domésticas parecem ser os sujeitos “naturais” de atenção. Mas, no contexto das práticas pecuárias e agrícolas que levaram ao agronegócio global de hoje, talvez raramente seja feita uma pergunta interessante a essas máquinas ovinas “domésticas” de comer. Não sendo trazidas ao aberto com sua gente e, portanto, sem nenhuma experiência em se tornarem conjuntamente disponíveis, essas ovelhas não “devem com” um cientista curioso.

Há uma qualidade que literalmente nos desarma na consideração de Rowell e suas criaturas. Rowell leva suas competentes ovelhas para o pátio na maioria dos dias para poder lhes fazer mais algumas perguntas enquanto elas lancham. Lá, as vinte e duas ovelhas encontram vinte e três tigelas espaçadas ao redor do quintal. Essa vigésima terceira tigela caseira é o espaço aberto,⁷⁶ o espaço do que ainda não é e pode ou não vir a ser; é uma disponibilidade para eventos; é um pedido às ovelhas e aos cientistas para que sejam espertos em suas trocas, tornando possível que algo inesperado aconteça. Rowell pratica a virtude da polidez mundana – uma arte que não é particularmente gentil – com seus colegas e suas ovelhas, assim como fazia com seus sujeitos primatas. “Uma pesquisa interessante é a pesquisa sobre as condições que tornam algo interessante.”⁷⁷ Ter sempre uma tigela que

mental. Ver T. Rowell, “A Few Peculiar Primates”, S. Strum e L. Fedigan (orgs.), *Primate Encounters*. Chicago: University of Chicago Press, 2000, para uma discussão da história do estudo do que Rowell chama, na p. 69, de “espécies divertidas e briguentas”, tais como as pessoas e muitos outros primatas. Evidências recentes de soays ferais indicam que elas podem moldar seus padrões de pastagem em função das densidades sazonais de parasitas que ficam à espera em altos tufos de grama. Os grandes predadores não são os únicos que contam na evolução do comportamento. Michael R. Hutchings et al., “Grazing Decisions of Soay Sheep, *Ovis aries*, on St Kilda: A Consequence of Parasite Distribution?”. *Oikos*, v. 96, n. 2, 2002, p. 235.

⁷⁶ Significados divergentes do conceito de “aberto” na filosofia heideggeriana e depois dela aparecem no capítulo 8 deste volume, “Treinar na zona de contato”.

⁷⁷ V. Despret, “Sheep Do Have Opinions”, in B. Latour e P. Weibel (orgs.), *Making Things Public*, op. cit., p. 363. Devo muito à entrevista que Despret fez com Rowell

não esteja ocupada proporciona um lugar a mais para qualquer ovelha deslocada por uma companheira socialmente assertiva. A abordagem de Rowell é enganosamente simples. A competição é tão fácil de ver; o ato de comer é tão prontamente observado e de um interesse que consome tanto os agricultores. O que mais poderia estar acontecendo? Aquilo que não é tão fácil de aprender a ver pode ser o que é da maior importância para as ovelhas em seus atos diários e sua história evolutiva? Será que pensar novamente sobre a história da predação e as predileções inteligentes das presas nos dirá algo surpreendente e importante sobre os mundos ovinos, mesmo nas encostas de Lancashire ou em ilhas na costa da Escócia, onde um lobo não é visto há séculos?

Sempre alerta à complexidade em seus detalhes em vez de aos grandes pronunciamentos, Rowell periodicamente desconcertava seus colegas humanos quando estudava macacos, a começar por seus relatos dos anos 1960 sobre babuínos da floresta em Uganda, os quais não agiam de acordo com o suposto roteiro de sua espécie.⁷⁸ Rowell está entre as pessoas mais satisfatoriamente opinativas, empiricamente fundamentadas, teoricamente sagazes, despretensiosas e implacavelmente anti-ideológicas que já conheci. Deixando de lado seu interesse apaixonado por suas ovelhas, ver seu amor notório por seus tempes-

e à sua interpretação do trabalho da bióloga em termos de “disponibilizar”, da “virtude da polidez” e do papel da vigésima terceira tigela. Agradeço a Maria Puig de la Bellacasa por trazer o DVD da pesquisa feita por Didier Demorcy e Vinciane Despret, *Thelma Rowell's Non-sheepish Sheep*, ao meu seminário de pós-graduação de inverno em 2006. Despret, Isabelle Stengers, Bruno Latour, Thelma Rowell e Sarah Franklin impregnam minha escrita aqui e em outros lugares. Com Sarah Franklin, visitei a fazenda de Rowell em março de 2003 e tive o privilégio de conhecer suas ovelhas e perus e de conversar com ela e Sarah sobre mundos de animais e pessoas. Para muito mais sobre ovelhas mundanas na vida britânica e transnacional e sobre tecnociência, ver S. Franklin, *Dolly Mixtures*. Durham: Duke University Press, 2007. Maria Puig de la Bellacasa, ex-aluna de doutorado de Stengers, foi pós-doutoranda visitante na Universidade da Califórnia em Santa Cruz entre 2005 e 2007. No seminário de pós-graduação de inverno em 2006, sobre estudos animais/*science studies*/teoria feminista, Maria e outros colegas e estudantes de pós-graduação ajudaram a moldar meu pensamento sobre cosmopolítica, a vigésima terceira tigela, o aberto e espécies companheiras. Agradeço a todos aqueles que frequentaram meus seminários de estudos animais nos últimos anos e que se encontram neste livro.

⁷⁸ T. Rowell, “Forest Living Baboons in Uganda” [1966]. *Journal of Zoology*, v. 149, n. 3, 2009. Ver também id., *The Social Behaviour of Monkeys*. Harmondsworth: Penguin, 1972. Um pouco para seu horror, esse pequeno livro se tornou muito popular entre as feministas dos anos 1970 e 1980, incluindo eu, que tinham rancor contra as explicações em termos de dominação e hierarquia masculinas sobre tudo que dizia respeito aos primatas. D. Haraway, *Primate Visions*, op. cit., pp. 124, 127, 292–93, 420–21.

tuosos perus adolescentes na fazenda de Lancashire em 2003, a quem ela de modo pouco convincente ameaçou de abate prematuro por seus delitos,⁷⁹ mostrou-me muito sobre como ela trata tanto os colegas humanos incautos quanto os animais opiniosos que estudou ao longo

79 Na gestão de sua fazenda, Rowell acompanha qualquer decisão sobre matar um animal, para fins de comida ou outros, com arranjos para que o abate seja feito em sua terra de modo a minimizar o trauma. Portanto, seus animais devem permanecer dentro de uma partilha informal e não podem ser vendidos comercialmente. Se algum animal for comercializado, a responsabilidade inclui condições que vão desde a criação até a refeição, os sapatos ou o suéter humanos, incluindo a viagem e o abate dos animais. No contexto do trabalho de manutenção de valiosos meios de vida humano-animais em termos contemporâneos, o Rare Breeds Survival Trust tenta, imperfeitamente, operacionalizar essas responsabilidades no Reino Unido. Mudanças legais para permitir a venda de carne quando o animal de trabalho tiver sido abatido no local onde vivia, em vez de limitar a carne abatida em casa a circuitos não comerciais, são cruciais para o bem-estar animal e ambiental em qualquer ecologia na qual se coma carne. Nos Estados Unidos, tem crescido um movimento para desenvolver e legalizar unidades móveis de abate com inspetores certificados. Tais práticas deveriam ser obrigatórias, e não apenas permitidas. Duas consequências seriam não mais limitar tal carne aos mercados de luxo, tornando-a a norma para todos; portanto, reduzir drasticamente o consumo de carne, já que práticas responsáveis são incompatíveis com o abate em escala industrial. As mudanças naturais são inerentes a esses dois pontos são imensas. Atualmente, uma unidade móvel pode matar cerca de 1.200 vacas por ano e serve, na melhor das hipóteses, a pequenos criadores de nichos de mercado. Uma empresa de abate industrial mata um número maior do que esse de grandes animais por dia, com consequências previsíveis para a brutalização humana e não humana e para a degradação ambiental. Classe, raça e bem-estar regional estão em jogo aqui para as pessoas; viver e morrer com menos sofrimento estão em jogo para os animais de trabalho que produzem carne, couro e fibras. Sobre o trabalho sério de reforma das práticas de abate e bem-estar animal industrial em geral, ver o site de Temple Grandin: grandin.com. Seus designs de sistemas de abate industrial menos terríveis, com auditoria obrigatória para a redução real do estresse animal, são bem conhecidos.

Menos conhecida é sua tese de doutorado de 1989 na Universidade de Illinois, focada na outra ponta do processo de produção, ou seja, no enriquecimento ambiental para leitões de modo que o desenvolvimento neural e o comportamento destes possa ser mais normal; grandin.com/references/diss.intro.html.

As condições reais ainda "normais" para os porcos estão descritas e documentadas em foodprint.org/reports: "Os porcos de criação nascem em pequenas celas que limitam a mobilidade da porca a ponto de ela não poder se virar. Enquanto sua mãe deita [sic] imóvel, incapaz de fazer um ninho ou de separar a si e à sua prole das próprias fezes, os leitões são confinados juntos na gaiola, proibidos de correr, pular e brincar, que seriam suas tendências naturais. Uma vez separados da mãe, os porcos são confinados juntos em celas de concreto sem cama nem terra que possam fuçar. Em tais condições, os porcos ficam inquietos e frequentemente recorrem a morder a cauda de outros porcos como uma expressão de estresse. Em vez de

da vida. Como Vinciane Despret enfatiza em seu estudo, Rowell coloca a questão do coletivo em relação tanto às ovelhas quanto às pessoas: "Preferimos viver com ovelhas previsíveis ou com ovelhas que nos surpreendem e que trazem acréscimos à nossa definição do que significa 'ser social'?"⁸⁰ Essa é uma pergunta mundana fundamental, ou o que a colega de Despret, Isabelle Stengers, poderia chamar de uma interrogação cosmopolítica, na qual "cosmos [...] designa o desconhecido que constitui esses mundos múltiplos, divergentes, articulações das quais eles poderiam se tornar capazes, contra a tentação de uma paz que se pretenderia final".⁸¹ Ao almoçar com Rowell, aos seus cerca de 65 anos, e seu querido cão idoso, que não é pastor, na cozinha de sua casa, entre artigos científicos e livros heterogêneos, meu potencial eu etnográfico teve a distinta impressão de que a regressão edípica não estava no cardápio em meio a essas espécies companheiras. Auuu!

—
simplesmente dar palha para os porcos brincarem, muitos operadores de fazendas de fábrica cortam a cauda de seus porcos em resposta a esse comportamento".

Quatro empresas controlam 64% da produção de carne suína nos Estados Unidos. Para uma análise de dar calafrios sobre a indústria suinícola, ver os estudos científicos e etnográficos da tese de doutorado de Dawn Coppin, *Capitalist Pigs: Large-Scale Swine Facilities and the Mutual Construction of Nature and Society*. Departamento de Sociologia, Universidade de Illinois, 2002. Ver id., "Foucauldian Hog Futures: The Birth of Mega-hog Farms". *The Sociological Quarterly*, v. 44, n. 4, 2003. O trabalho de Coppin é radical de muitos modos, particularmente em sua insistência para engajar os animais na pesquisa e na análise como atores. Unindo pesquisa e prática com vistas à mudança estrutural, Coppin foi diretora-executiva do Homeless Garden Project em Santa Cruz e pesquisadora visitante da Universidade da Califórnia em Berkeley. Em 2006, os eleitores do Arizona (64%) aprovaram com uma vitória esmagadora a Humane Treatment of Farm Animals Act [Lei de Tratamento Humano dos Animais de Fazenda], que proíbe o confinamento de bezerros em celas de vitela e o de porcas reprodutoras em celas de gestação, ambas práticas já proibidas em toda a União Europeia, mas que são a norma nos Estados Unidos.

Ver também Jonathan Burt, "Conflicts around Slaughter in Modernity", in The Animal Studies Group, *Killing Animals*. Urbana / Chicago: University of Illinois Press, 2006. Em seguida, ver o filme de Hugh Dorigo sobre agricultura industrial, *Beyond Closed Doors*. Sandgrain Films, 2006.

80 V. Despret, "Sheep Do Have Opinions", op. cit., p. 367.

81 I. Stengers, "A proposição cosmopolítica", trad. Raquel Camargo e Stelio Maras. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 69, p. 442-64, abr. 2018, p. 447. Ver também I. Stengers, *Cosmopolitiques*, 2 v. Paris: La Découverte, 2003; originalmente em 7 v., Paris: La Découverte, 1997. A cosmopolítica de Stengers será introduzida de maneira mais aprofundada no capítulo 3 deste volume, "Compartilhar o sofrimento".

HISTÓRIAS VIVAS NA ZONA DE CONTATO: TRILHAS DE LOBO

Quem e o que eu toco quando toco minha cadela? Como o devir-com é uma prática de devir-mundano? Quando as espécies se encontram, a questão de como herdar histórias é premente, e o que está em jogo é como nos entendemos. Como entro em devir com cães, sou atraída pelos nós multiespécies aos quais eles estão atados e que reatam por sua ação recíproca.

Minha premissa é que o toque ramifica e molda a prestação de contas. Prestar contas, cuidar, ser afetado e entrar na responsabilidade não são abstrações éticas; essas coisas mundanas e prosaicas são o resultado de nos envolvermos uns com os outros.⁸² O toque não torna alguém pequeno; salpica os parceiros com locais de vínculo para a mundificação. Tocar, considerar, devolver o olhar, devir-com... tudo isso nos torna responsáveis pelas maneiras imprevisíveis nas quais os mundos tomam forma. No toque e no olhar, os parceiros, querendo ou não, estão na lama miscigenada que infunde nosso corpo com tudo o que trouxe esse contato à existência. O toque e o olhar têm consequências. Assim, minhas apresentações neste capítulo terminam em três nós de espécies companheiras enredadas: lobos, cães, seres humanos, e mais – em três lugares onde uma *autre-mondialisation* está em jogo: a África do Sul, as Colinas de Golã, na Síria, e a região rural dos Alpes franceses.

No parque de cães sem coleira que eu frequento em Santa Cruz, na Califórnia, as pessoas ocasionalmente se vangloriam de que seus vira-latas tipo pastores, de porte grande e orelhas pontudas, são “meio lobos”. Às vezes os humanos afirmam que sabem disso com certeza, mas com mais frequência se satisfazem com um relato que faz seus cães parecerem especiais, próximos de seus próprios eus selvagens. Acho as especulações genealógicas altamente improváveis na maioria dos casos, em parte porque não é fácil ter à mão um lobo reprodutor com quem um cão disposto acasale, em parte por causa do mesmo agnosticismo com o qual eu e a maioria de meus informantes da cachorrolândia saudamos a identificação de qualquer cão de pelagem preta de grande porte e proveniência incerta como sendo “meio labrador”. Ainda assim, sei que os híbridos de cão e lobo existem bem

amplamente, e o fato de meus cães brincarem com alguns daqueles que reivindicam essa identidade me amarrou em uma teia de cuidados. Cuidar significa tornar-se sujeito à inquietante obrigação da curiosidade, o que requer saber mais ao fim do dia do que no início. Aprender alguma coisa sobre a biologia comportamental dos híbridos de cão e lobo parecia o mínimo necessário. Um dos lugares a que isso me levou, por meio de um artigo de Robyn Dixon no *Los Angeles Times* de 17 de outubro de 2004, “Orphaned Wolves Face Grim Future” [Lobos órfãos enfrentam um futuro sombrio], foi ao Tsitsikamma Wolf Sanctuary [Santuário de Lobos Tsitsikamma], na costa sul da África do Sul, perto da cidade de Storms River.⁸³

Durante o *apartheid*, em experimentos quase secretos, cientistas a serviço do Estado branco importaram lobos cinzentos da América do Norte com a intenção de produzir um cão de ataque com a inteligência, resistência e senso de olfato de um lobo para rastrear “insurgentes” nas ásperas áreas de fronteira. Mas os cientistas de dispositivos de segurança da Roodeplaat Breeding Enterprises descobriram, para sua consternação, que os híbridos de cão e lobo são cães de ataque particularmente mal treinados, não por causa da agressividade ou da imprevisibilidade (ambos problemas de muitos dos híbridos discutidos na literatura geral), mas porque, além de serem difíceis de treinar, os cães-lobos costumam deixar a tomada de decisão para seus líderes humanos de alcateia, fracassando em assumir a liderança quando ordenados a fazê-lo em contrainsurgências ou patrulhas policiais. Membros de uma espécie ameaçada em grande parte de sua antiga área na América do Norte, eles se tornaram imigrantes fracassados de sangue misto no Estado do *apartheid* decidido a impor a pureza racial.

Após o fim do *apartheid*, tanto os lobos quanto os híbridos tornaram-se novamente significantes de segurança, pois, temendo por sua proteção pessoal diante dos discursos ainda crescentes e racializados sobre a criminalidade desenfreada na África do Sul, pessoas se engajaram em um intenso comércio de animais mediado por jornais e pela internet. O resultado previsível são milhares de animais incapazes de serem “repatriados” para seu continente de origem. Tanto epidemiológica quanto geneticamente “impuros”, esses canídeos entram na categoria cultural dos “sem-teto” descartáveis ou, em termos ecológicos, “sem-nicho”. O novo Estado não dá a mínima para o

⁸² No que concerne ao prosaico e aos efeitos que decorrem da contiguidade contingente, ver G. Goslinga, “The Ethnography of a South Indian God”, op. cit.

⁸³ Para o artigo de Dixon de 7 de novembro de 2004 sobre híbridos de cão e lobo na África do Sul, ver wolfsongalaska.org/chorus/node/222.

que acontece com essas ferramentas animadas de um antigo regime racista. Operando com fundos privados de doadores ricos e da classe média, a maioria brancos, uma organização de resgate e santuário do tipo que é mundialmente familiar às pessoas cachorreiras faz o que pode. Esse não é um processo honrado de reconciliação e verdade que tenta encontrar uma obrigação socialmente reconhecida àqueles não humanos forçados a devir-com em um dispositivo científico racial estatal. As práticas do santuário são obras de caridade privadas dirigidas a não humanos que muitas pessoas acreditam que estariam melhor mortos (eutanasiaados? Existe algum tipo de “boa morte” aqui?) em uma nação na qual a miséria econômica humana ignorada permanece imensa. Além disso, os santuários com pouco dinheiro aceitam apenas “lobos puros” – embora provavelmente apenas cerca de duzentos canídeos pudessem ter passado nesse teste na África do Sul em 2004 – e não têm recursos para as possíveis dezenas de milhares de híbridos que enfrentam, como destacava o título do artigo no jornal, um “futuro sombrio”.

Então, o que eu e outros que tocamos e somos tocados por essa estória herdamos? Que histórias devemos viver? Uma pequena lista inclui os discursos raciais endêmicos da história tanto da biologia quanto da nação; a colisão de mundos de espécies ameaçadas de extinção, com seus dispositivos de conservação e mundos discursivos de segurança, com seus dispositivos terroristas e de criminalidade; as vidas e mortes reais de seres humanos diferentemente situados e de animais moldados por esses nós; as narrativas populares e profissionais conflituosas acerca de lobos e cães e suas consequências para quem vive e quem morre e de que maneira; as histórias comoldadas das organizações de bem-estar social humano e de bem-estar animal; os dispositivos de financiamento saturados-de-classe dos mundos animal-humanos privados e públicos; o desenvolvimento das categorias para conter aqueles, humanos e não humanos, que são descartáveis e matáveis; o laço inextricável entre a América do Norte e a África do Sul em todas essas questões; e as histórias e práticas reais que continuam a produzir híbridos de cão e lobo em nós não habitáveis, mesmo em uma praia para cães em Santa Cruz, na Califórnia. A curiosidade nos leva à lama grossa, mas acredito que é esse modo de “devolver o olhar” e “devir-com-companheiros” que pode importar para tornar as *autre-mondialisations* mais possíveis.

Dirigir-se para as Colinas de Golã depois de correr com os lobos na África do Sul dificilmente é relaxante. Um dos últimos nós de espécies companheiras em que imaginei viver seria esse que, em 2004, apresentava caubóis israelenses em território sírio ocupado, montando cava-

los de *kibutzim* para administrar seu gado ao estilo europeu entre as ruínas de vilarejos sírios e bases militares. Tudo o que tenho é um instantâneo, um artigo de jornal no meio de uma história complexa, sangrenta e trágica.⁸⁴ Esse instantâneo foi suficiente para remodelar meu sentido do tato enquanto brincava com meus cães. O primeiro *kibutz* com criação de gado foi fundado pouco depois de 1967; em 2004, cerca de 17 mil israelenses em 33 assentamentos de vários tipos detinham o território, com sua remoção dependendo de um tratado de paz sempre-adiado com a Síria. Aprendendo suas novas habilidades no trabalho, os criadores neófitos compartilham a terra com os militares israelenses e seus tanques. Os campos minados ainda constituem perigos para gado, cavalos e pessoas, e a prática de tiro compete com o pasto por espaço. O gado é protegido contra os engenhosos lobos sírios, e contra o próprio povo sírio que periodicamente o repatria, por cães guardiões de gado (CGGs) grandes e brancos, especificamente cães akbash. A Turquia, de fato, desempenha um papel estranho no Oriente Médio! Com os cães em serviço, os criadores não atiram nos lobos. Nada foi dito no artigo do *Times* sobre se atiravam nos “ladroes de gado” sírios. O gado de que os israelenses se apoderaram após a expulsão dos aldeões sírios era pequeno, rijo, capaz no mesmo sentido que as ovelhas desembaraçadas de Rowell e resistente às doenças transmitidas por carrapatos locais. O gado europeu que foi importado para substituir os bichos sírios supostamente não modernos não é nada disso. Os criadores israelenses trou-

84 James Bennet, “Hoofbeats and Tank Tracks Share Golan Range”, *The New York Times*, 17 jan. 2004. O tom leve do texto é difícil de ler agora, quando guerra após guerra despedaçam e ameaçam despedaçar a tudo e todos sem fim, e é difícil até mesmo imaginar o que poderia ser a cosmopolítica agora nessa terra. Para um poema em prosa não publicado sobre três árabes desarmados que foram mortos pelo exército israelense quando tentavam roubar gado em 1968, ver: bjpa.org/content/upload/bjpa/coll/Collins%20The%20Golan%20Heights%201968.pdf. Para uma estória da presença bíblica do gado naquela terra, ver bibleplaces.com/golanheights/; esse tipo de estória molda as reivindicações atuais de pertencimento. Para a ideia sionista “do povo de Israel retornando a Golã” (que *não* é a única posição sustentada por israelenses), ver golan.org.il/. Para caminhadas nas Colinas de Golã, ver alltrails.com/fr/israel/golan-heights. Para um esboço da complexa situação nas Colinas de Golã após a Guerra do Líbano de 2006, ver Scott Wilson, “Golan Heights Land, Lifestyle Lure Settlers: Lebanon War Revive Dispute over Territory”, *Washington Post*, 30 out. 2006. Anexadas em 1981, as Colinas de Golã fornecem cerca de um terço da água de Israel. Wilson conta que, em 2006 “a população de aproximadamente 7 mil árabes que permaneceu após a guerra em 1967 cresceu para cerca de 20 mil. A maioria recusou a cidadania. Aqueles que aceitaram são ostracizados até hoje nas quatro cidades insulares das montanhas onde se concentra a população drusa”.

xeram os cães guardiões para sua criação nos anos 1990 em resposta ao grande número de lobos cinzentos, cujo número nas Colinas de Golã cresceu significativamente depois que a derrota da Síria em 1967 reduziu a pressão da caça dos aldeões árabes sobre eles.

Os cães akbash foram o toque prosaico que fez com que a estória no jornal despertasse mais do que interesse passageiro pela imensa tela de tensas naturezas-culturas e guerras no Oriente Médio. Eu era uma espécie de “madrinha-humana” de Willem, um cão-da-montanha-dos-pireneus guardador de gado que trabalhava nas terras da Califórnia que minha família possui com uma amiga. Willem, sua humana Susan e sua criadora, além de colegas dela que são ativistas de saúde e genética na cachorrolândia, foram informantes importantes deste livro. As pessoas de Willem, ligadas a cães guardiões de gado, participam astutamente nas naturezas-culturas cão-lobo-criador-herbívoros-ambientalista-criador calorosamente disputadas na região das Montanhas Rochosas do norte dos Estados Unidos contemporâneo. Willem e minha cadela Cayenne brincaram quando filhotes e acrescentaram alegria ao estoque do mundo.⁸⁵ Tudo isso é bastante pequeno e nada excepcional – nenhuma “linha de fuga” para deleitar Deleuze e Guattari aqui. Mas foi o suficiente para despertar em mim, e talvez em nós, a curiosidade em relação à política natural-cultural de lobos, cães, gado, carrapatos, patógenos, tanques, campos minados, soldados, aldeões deslocados, ladrões de gado e colonos que se tornaram criadores ao estilo caubói em mais um pedaço de terra transformada em fronteira por guerra, expulsão, ocupação, pela história dos genocídios e pela ramificação da insegurança por todo o lado. Não há um final feliz a oferecer, nenhuma conclusão para esse emaranhado contínuo, apenas um lembrete afiado de que, em qualquer lugar para onde se olhe realmente, cães e lobos vivos atuais estão esperando para guiar humanos adentro de mundificações disputadas: “Nós a encontramos na beira da cidade; foi criada por lobos”. Como sua prima imigrante-da-floresta, essa loba usava uma mochila de comunicação que não era estranha ao desenvolvimento da tecnologia militar destinada a comando, controle, comunicação e inteligência.

⁸⁵ Quando primeiro escrevi esse parágrafo, Willem, de sete anos, vivia com uma perna traseira amputada em decorrência de um câncer ósseo, e metástases haviam recentemente aparecido em seus pulmões. Naquele dia, no início de novembro, ele tinha olhos brilhantes e enérgicos, se bem que um pouco de falta de ar, e foi dar uma caminhada fácil com Rusten ou comigo quando terminamos o trabalho do dia. Este capítulo é dedicado a ele e a sua humana, Susan. As contiguidades do prosaico, de fato. Willem morreu pouco antes do dia de Ação de Graças, em 2006.

É claro que, na primeira década do novo milênio, esse tipo de mochila de telecomunicações poderia ser um equipamento comum para quem caminha durante o dia nas montanhas, e é aí que essas apresentações terminarão, mas com a palavra impressa em vez de um sistema GPS pessoal que situe o caminhante. Em 2005, a primatologista Alison Jolly, sabendo de minhas paixões por cães guardiões de gado, enviou-me um folheto que ela havia pegado em sua caminhada pelos Alpes franceses naquele verão com sua família. O folheto estava em italiano, francês e inglês, já se distinguindo dos guias de passeios de montanha monolíngues estadunidenses nada hospitalares. As trilhas transnacionais através dos Alpes e os caminhantes internacionais, de férias e urbanos, esperados nas trilhas estavam vividamente presentes. Na capa se via um cão-da-montanha-dos-pireneus CGG, alerta e calmo, cercado pelo seguinte texto: “Aviso importante a caminhantes e montanhistas” (ou, no lado oposto, *Promeneurs, Randonneurs* etc.): “No decorrer de sua caminhada, vocês poderão encontrar cães de guarda locais. Eles são grandes cães brancos cuja tarefa é guardar os rebanhos”.

Estamos no meio de economias pastoris-turísticas reinventadas que ligam nichos de mercado de humanos viajando a pé, carne e fibras, que, de modo complexo, são tanto locais quanto globais, projetos de restauração ecológica e de cultura patrimonial da União Europeia, pastores, rebanhos, cães, lobos, ursos e lincos. O retorno de predadores anteriormente extirpados a partes de suas antigas áreas de atuação é uma grande estória de política e biologia transnacionais ambientais. Alguns dos animais foram deliberadamente reintroduzidos após intensos programas de criação em cativeiro ou transplantados de países menos desenvolvidos da antiga esfera soviética, onde extinções indicativas de progresso por vezes não foram tão longe como na Europa ocidental. Alguns predadores restabeleceram populações por conta própria quando as pessoas começaram a capturar e matar os reintroduzidos com menos frequência. Os lobos recém-colhidos nos Alpes franceses parecem ser descendentes de canídeos oportunistas que se desviam da duvidosamente progressista Itália, que nunca acabou completamente com seus lobos. Os lobos deram aos CGGs o emprego de dissuadir lobos (e turistas) de atacar os rebanhos dos pastores. Após a quase destruição dos grandes pireneus durante as duas guerras mundiais e o colapso econômico pastoril nas regiões bascas, a raça canina veio para os Alpes, partindo das montanhas que lhe deram o nome, graças ao resgate conduzido por amantes da raça pura canina, especialmente através das práticas de coleção a que se dedicavam mulheres ricas na Inglaterra e no leste dos Estados

Unidos. Os amantes franceses de cães aprenderam parte do que precisavam saber sobre a reintrodução de seus cães no trabalho de guarda com as pessoas ligadas aos CGG dos Estados Unidos, as quais haviam colocado cães em fazendas nos estados do oeste em décadas recentes e se comunicavam com seus pares europeus.

Os nós das economias e ecologias tecnoculturais pastoris-turísticas reinventadas estão em toda a América do Norte também, levantando as questões mais básicas de quem pertence a que lugar e do que florescer significa para quem. Seguir os cães e seus herbívoros e pessoas a fim de responder a essas perguntas me liga repetidamente à criação, à agricultura e à alimentação. Em princípio, se não sempre na ação pessoal e coletiva, é fácil saber que a pecuária industrial e suas ciências e políticas devem ser desfeitas. Mas e depois disso, o quê? Como a segurança alimentar para todos (não apenas para os ricos, que podem esquecer o quanto importante é a alimentação barata e abundante) e a coliflorescência multiespécies podem estar ligadas na prática? Como a lembrança da conquista dos estados ocidentais pelos colonos anglo-saxões e suas plantas e animais pode se tornar parte da solução, e não mais uma ocasião para o *frisson* agradável e individualizante da culpa? Há muito trabalho colaborativo e inventivo em curso atualmente no que diz respeito a essas questões, caso levemos o tato a sério. Tanto os projetos alimentares comunitários veganos como os não veganos, com uma análise local e translocal, deixaram claras as ligações entre condições de trabalho seguras e justas para pessoas, animais agrícolas física e comportamentalmente saudáveis, pesquisas genéticas e de outros tipos voltadas para a saúde e a diversidade, segurança alimentar urbana e rural e um melhor hábitat para a vida selvagem.⁸⁶ Nenhuma unidade fácil é encon-

86 Confirmam a Food Alliance, fundada em 1997 como uma colaboração entre a Universidade Estadual de Washington, a Universidade Estadual do Oregon e o Departamento de Agricultura do Estado de Washington (foodalliance.org). Explore o projeto de rotulagem "Certified Humane" (certifiedhumane.org) e leiam "Humane Treatment of Farm Animals Can Improve the Quality of the Meat We Eat". *San Francisco Chronicle*, 27 set. 2006. Em seguida, entrem no site da Community Food Security Coalition (foodsecurity.org) para uma visão interseccional de análises e ações de raça, classe, gênero e – em forma embrionária – espécies. Em seguida, vão até a American Livestock Breeds Conservancy (livestockconservancy.org) e às redes da National Campaign for Sustainable Agriculture (sustainableagriculture.net). A California Food and Justice Coalition afirma de forma proeminente em seus princípios-chave que "a produção, a distribuição e o preparo de alimentos devem ser saudáveis e humanitários para todos os seres humanos, animais e ecossistemas". Palavras corajosas, e um trabalho para toda a vida. Não tão finalmente, confirmam a InterTribal Bison Cooperative, que une 51 povos indígenas americanos em torno da restauração da agricultura e do bem-estar

trada nesses assuntos, e nenhuma resposta fará com que nos sintamos bem por muito tempo. Mas esses não são os objetivos das espécies companheiras. Ao contrário, existem muito mais locais de vínculo para participação na busca de "outros mundos" mais habitáveis (*autres-mondialisations*) dentro da complexidade terrestre do que alguém poderia sequer imaginar quando faz carinho pela primeira vez em um cão.

Os tipos de relatos que essas apresentações realizam emaranham uma multidão variada de espécies diferentemente situadas, incluindo paisagens, animais, plantas, microrganismos, pessoas e tecnologias. Às vezes, uma apresentação educada reúne dois seres quase-individuados, talvez mesmo com nomes impressos em grandes jornais, cujas histórias podem lembrar narrativas confortáveis de sujeitos em encontro, dois a dois. Mais frequentemente, as configurações das criaturas têm outros padrões mais remanescentes de um jogo de cama de gato, do tipo dado como garantido por bons ecologistas, estrategistas militares, economistas políticos e etnógrafos. Sejam tomados dois a dois ou emaranhado por emaranhado, os locais de vínculo necessários para o encontro das espécies refazem tudo o que tocam. O objetivo não é celebrar a complexidade, mas devir-mundano e responder. Considerando metáforas ainda vivas para esta obra, John Law e Annemarie Mol me ajudam a pensar: "Multiplicidade, oscilação, mediação, heterogeneidade material, performatividade, interferência [...] não há lugar de descanso em um mundo múltiplo e parcialmente conectado".⁸⁷

Meu argumento é simples: mais uma vez, estamos em um nó de espécies comoldando-se umas às outras em camadas de complexidade recíproca até o fim. Resposta e respeito só possíveis apenas nesses nós, com animais e pessoas reais devolvendo o olhar uns para os

das terras indígenas, seus organismos e seus povos (itbcbuffalonation.org) [N. T.: Hoje chamada InterTribal Buffalo Council, reúne 69 povos indígenas em 2022]. Há também muitas perspectivas veganas sobre segurança alimentar e justiça, por exemplo o rastreamento da vegan.org, a Humane Society of the United States e, é claro, People for the Ethical Treatment of Animals (Peta). Termine esta lista, no entanto, não com minha inimiga às vezes aliada Peta, mas com colegas de luta veganos – isto é, a vegana antirracista, antissexista, orientada para a justiça, focada em animais C. Adams, *Neither Man nor Beast*, op. cit., e sua congênera britânica Lynda Birke, *Feminism, Animals and Science*. Buckingham/Philadelphia: Open University Press, 1994.

87 John Law e Annemarie Mol, "Complexities: An Introduction", in J. Law e A. Mol (orgs.), *Complexities: Social Studies of Knowledge Practices*. Durham: Duke University Press, 2002, p. 20. Para uma bela análise da inadequação dos modelos humanistas e personalistas para os encontros humano-animais mundanos, ver Charis Thompson, "When Elephants Stand for Competing Philosophies of Nature: Amboseli National Park, Kenya", in J. Law e A. Mol (orgs.), *Complexities*, op. cit.

outros, pegajosos em todas as suas histórias embaralhadas. A apreensão da complexidade é, naturalmente, bem-vinda. Mas é necessário ainda mais. Imaginar o que poderia ser esse mais é o trabalho de espécies companheiras situadas. É uma questão de cosmopolítica, de aprender a ser "polido" em relação responsável aos sempre assimétricos viver e morrer, nutrir e matar. E assim termino com a severa injunção do folheto turístico alpino ao caminhante para que "mantenha seu melhor comportamento no campo", ou "*surveguate il vostro comportamento*", seguido de instruções específicas sobre o que o comportamento educado em relação aos cães trabalhadores e rebanhos implica. Um detalhe prosaico: o exercício de boas maneiras faz dos *animais trabalhadores competentes* aqueles a quem *as pessoas* precisam aprender a reconhecer.⁸⁸ Aqueles com rosto não eram todos humanos. E se o filósofo respondesse?

⁸⁸ Talvez aqui, em uma nota no encerramento das apresentações, seja o lugar para lembrar que é mais provável que o comportamento aparentemente amigável e curioso de lobos selvagens dirigidos às pessoas seja a exploração de um possível almoço lupino do que uma carinhosa brincadeira interespecie. Espécies companheiras, *cum panis*, partir o pão, comer e ser comido, o fim do excepcionalismo humano: isso, e não o naturalismo romântico, é o que importa ser lembrado. O especialista em vida selvagem Valerius Geist explicou aos caçadores das montanhas Rochosas do norte dos Estados Unidos que, à medida que a população de lobos aumentar para números bem acima daqueles aos quais o extermínio ativo a havia reduzido e as populações herbívoras se ajustarem para níveis menores devido à pressão renovada dos predadores, os competentes e oportunistas canídeos norte-americanos começarão a agir mais como os lobos russos do que como remanescentes de uma espécie em vias de desaparecimento em meio a um excesso gustativo. Ou seja, eles começarão a checar e então a espreitar e ocasionalmente atacar humanos e seus animais. Valerius Geist, "An Important Warning about 'Tame' Wolves". *Conservation Connection*, v. 10, Foundation for North American Wild Sheep, 2006. Agradeço a Gary Lease pelo artigo e pelas muitas conversas generosas sobre caça, cães e preservação.



Mike Peters, *Mother Goose and Grimm*.
© Grimm, Inc., 2004.