

Invasões animais de uma ciência dos afetos.

Laura Luedy, mestranda em Sociologia na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).

Eje 1: Saberes feministas y LGBTTIBQ: Producción crítica de conocimiento.

Palavras claves: animalidade, teoria social, gênero.

Sabemos que os três nomes mais representativos, ao olhar acadêmico hodierno, do pensamento sociológico dos séculos XIX e XX – Karl Marx, Émile Durkheim e Max Weber, têm sido comumente associados, de maneira (só aparentemente) paradoxal, ora a um objetivismo, um estruturacionismo ou um determinismo ferrenhos, ora a um subjetivismo, um agencialismo ou um voluntarismo exagerados.

Qualquer escrutínio verdadeiramente honesto e cioso da questão evidenciária, creio, que tal diagnóstico é, em parte, injusto, em especial quando se abandona a fácil saída de se chamar simplesmente contraditórios entre si os momentos de suas obras que tendem a um pólo ou outro dos pares de posições ontológicas e/ou metodológicas acima apontados e quando se busca, alternativamente, uma interpretação destes momentos sob a chave de um esquema teórico metodológico bem integrado. Não obstante, há, entre eles, como entre a generalidade da sociologia contemporânea mais canônica, caracterizações de certas instâncias do que envolve seu objeto que os leva à fixação prematura da agência social e/ou da estrutura social e, conseqüentemente, à limitação injustificada de seu potencial descritivo e explicativo.

Em Marx, natureza e homem se transformam,¹ mas o hiato entre animal e homem não

¹ Essa questão da relação entre humanidade e natureza em Marx tem ser desdobrada em alguns tópicos para que seja suficientemente elucidada. (1) Há uma reciprocidade contínua entre os poderes formativos individuais materiais e ideacionais e os poderes formativos sociais. Embora frise que os indivíduos humanos atualizariam suas práticas de acordo com as necessidades de sua individualidade material – o que envolve a “organização corporal”, bem como estado dos meios de existência ambientais que a envolvem (Marx & Engels 1845-1846/2007, p.10-11) – e em consequência delas (idem, p. 21), é precisamente entre esses mesmos ditames que figura a necessidade de existir em relação com outros indivíduos concretos (atual ou potencialmente) humanos (ibidem, p. 23-24). Em consequência disso, essa atualização de práticas é determinada desde o princípio, não por qualquer coisa como uma ordem pré-social, mas por sua existência que é, necessariamente e sempre, social. Há mais: essa precipitação socialmente informada das práticas individuais produziria, por sua vez, invariavelmente, efeitos sobre a realidade social que a informa e a satisfação das necessidades cria necessidades outras (ibid.: p. 22) – ou seja, uma certa ‘natureza’ (necessidades “zero”), que envolve um indivíduo “zero”, impulsionaria a ação no sentido de sua satisfação e nisso alteraria o ambiente e a natureza do agente em questão. (2) Se levarmos a sério sua colocação quanto a que “os homens são tal como produzem”, não se pode sugerir, por enquanto, que ele atribua antecedência ontológica a qualquer um dos dois termos da relação. “Não se devem compreender esses três aspectos da atividade social [a produção individual dos meios que permitem satisfazer necessidades da vida material do indivíduo humano, a produção de novas necessidades e a produção das relações sociais entre humanos] como três estágios diferentes, mas tão somente como três aspectos ou [...] três momentos que coexistiram desde os primeiros homens e que ainda hoje se manifestam na história” (ibid, p. 23). A natureza “zero” e o indivíduo “zero” não é, então, uma natureza no sentido de estar na ausência de sociedade, mas sim um recorte analítico. (3) o mesmo para a relação entre os atributos materiais e ideacionais do social e do individual. A consciência do indivíduo humano concreto – primeiro substrato de qualquer atributo ideacional– é o resultado da satisfação ativa de uma carência específica. Todo atributo especificamente humano o seria, aliás, conforme é explicitado na seguinte passagem: “Pode-se distinguir os humanos dos animais pela consciência, pela religião e por tudo o que se queira. Mas eles próprios começam a se distinguir dos animais logo que começam a produzir seus meios de existência [...]. Ao produzirem seus meios de existência, os homens produzem indiretamente sua vida material (ibid., p. 10). A necessidade a que a consciência responde, no modelo de Marx, seria precisamente aquela relativa a existir em intercâmbio com outros indivíduos empíricos (potencialmente ou atualmente) humanos (ibid.: p.24-25). Os parâmetros da consciência só se constituiriam quando o indivíduo adquire categorias linguísticas (ibid., p. 24), o que só se poderia fazer na qualidade de membro de uma sociedade (no caso, de uma sociedade humana). A consciência seria, portanto, um produto social e – sem qualquer contrassenso, um produtor social. O ponto sobre a necessidade de se interpretar o ideal como uma resultante histórica do mundo real, bem como ponto sobre o poder formativo do ideal sobre o real, são defendidos por Marx já em seus primeiros escritos (Marx, 1843/2005). É apenas em texto de fins do mesmo ano (Marx 1844/2008), entretanto, que ele exporia sua aquiescência à ideia de que, conquanto necessária, a crítica – isto é, a

é transposto e – o que é mais determinante, parece que não pode o ser. De fato, o que parece estar em jogo em última instância é uma questão de potência e em termos fixos. Há, para o animal, como para o homem, o trabalho instintivo e primeiro –, mas apenas ao homem o trabalho pode ascender a uma forma expressiva, instrumental e comunicacional particular,² menos determinada, por um lado, simplesmente pela imediaticidade do que seu ambiente lhe apresenta e, por outro, menos determinado por volições e habilidades mais constantes. Ao passo que o animal é imediatamente um com sua atividade vital. Não se distingue dela. É ela”, a atividade vital do humano “não é uma determinidade (Bestimmtheit) com a qual ele coincide imediatamente”, porque ele “faz da sua atividade vital mesma um objeto da sua vontade e da sua consciência” (Marx, 1844/2008, p. 84). Não se trata, porém, de uma questão simples de potência de consciência ou não. Animais, Marx reconheceria, seriam capazes de distinguir ‘teoricamente’ as coisas externas, bem à maneira do que fariam humanos, a princípio.

Como todo animal, eles [humanos] começam por comer, beber etc., isto é, não por ‘encontrar-se em uma relação’, mas pelo comportamento ativo, ganhando posse de certas coisas do mundo exterior pela sua ação, satisfazendo, então, suas necessidades. (Eles começam, então, pela produção). Pela repetição desse processo, a propriedade que essas coisas têm de ‘satisfazer suas necessidades’ se imprime em seu cérebro. Humanos, como animais, aprendem a distinguir ‘teoricamente’ coisas externas, sobretudo as que servem para satisfazer suas necessidades. (Marx, 1879/1989, p. 538-539).

A questão diz respeito, então, não à mera presença, na animalidade, de conteúdo ideacional – a dobra do ser sobre si. Marx prossegue:

A certo ponto de sua evolução, depois da multiplicação e do desenvolvimento de suas necessidade e das atividades para aliviá-las, o humano batizará com palavras todas a categorias dessas coisas que a experiência lhe permite distinguir do resto do mundo externo (idem, p. 539).

Parece que é a atualização da possibilidade de estabilizar a cognição do que é pertinente e recorrente por meio da linguagem o que separa fundamentalmente o humano do animal (Elster, 1985, p. 64) e o que talvez permita que a consciência humana possa ter como objeto outra coisa que não a prática existente (Marx & Engels, 1845-1846/2007, p. 27) – e,

prática meramente ideacional – não é suficiente para promover uma transformação real. Para atingir esse propósito se deveria, necessariamente, aliar à crítica uma experiência concreta, empírica. (4) Além da ordem ideacional de uma sociedade e sua ordem material se co-determinarem, há que se considerar que elas evoluem, respectivamente, como elementos das consciências de homens que vivem em sociedade e de acordo com uma práxis bem definida, e como elementos do ambiente dessas mesmas consciências. Essas ordens de realidade têm de ser estudadas, portanto, em face das relações que compõem e não só isso: a partir duma perspectiva processual, histórica, também, e a história, diria Marx, “não é mais do que a sucessão de várias gerações distintas, cada uma das quais explora os produtos [materiais e ideacionais] que herdou de todas as gerações precedentes, continuando, assim, por um lado, a atividade tradicional, em condições completamente diferentes, e modificando, por outro lado, as antigas condições, por intermédio de uma atividade completamente modificada” (ibid., p. 46). Dado isso, as características de qualquer recorte sócio-histórico só podem ser identificadas e definidas, portanto, mediante uma análise empírica *ex post facto* e “nunca conseguiremos compreendê-las [as situações históricas particulares] se confiarmos no *passe-partout* de uma teoria histórico-filosófica cuja principal característica é a de ser supra-histórica” (Marx, 1877/1989, p. 201). Parece haver, portanto, bastante compatibilidade entre as proposições colhidas da obra de Marx e uma imagem da relação entre natureza e humanidade como sendo co-determinação processual.

² “Não se trata, aqui, das primeiras formas instintivas, animais, [tierartig], do trabalho. Um incomensurável intervalo de tempo separa o estágio em que o trabalhador se apresenta no mercado como vendedor de sua própria força de trabalho daquele em que o trabalho humano ainda não se desvencilhou de sua forma instintiva. Pressupomos o trabalho numa forma em que ele diz respeito unicamente ao homem.” (MARX, [1867] 2013:404).

consequentemente, que a ação ideacional ou material do homem possa ter como fim e meio algo mais descolado, menos idêntico ao que está dado em seu ambiente externo ou em seu ambiente interno em determinado momento.

Em Durkheim, de modo distinto, não parece haver diferenças de potência fixa nos elementos de uma ordem natural menos complexa que os impeça de, em determinada circunstância historicamente dada, ascender a uma ordem mais complexa,³ e, portanto, nada nos obriga a crer que, para ele, uma instância da natureza que é, em dado momento, animal (governada por sensação física egoística) possa porventura fazer-se em humana (dotada de sensação física egoística, bem como de pensamento conceitual e crença moral impessoais, e governada sobretudo pelas últimas) (Durkheim, 1894/2000, p. 320). Com efeito, Durkheim frisa que “o homem não é outra coisa, do ponto de vista físico, que um sistema de células e, do ponto de vista mental, que um sistema de representações: em ambos os aspectos, ele diferencia-se apenas em grau do animal” (Durkheim, 1912/2009, p. 236) e que “retir[ando]-se

³ Sabemos que Durkheim insiste em que o social, o psicológico e o físico sejam ordens naturais (reais) irreduzíveis umas às outras e relativamente autônomas – coisa que é o caso porque, embora não prescindam elas dos elementos de seu substrato, são obra não da simples agregação desses elementos, mas de sua síntese (isto é, de sua associação *organizada*) (Durkheim, 1898/1985). Quando a associação é organizada de forma bem definida, as propriedades dessa organização das relações inauguram a distinção de uma nova ordem real em face de seus (outros) elementos componentes. Como totalidades, então, essas ordens naturais desencadeiam processos que agem sobre si diretamente, sem ter seu substrato como intermediário, ou que se impõem, também diretamente, sobre seu substrato. Durkheim admite que “a vida social depende de seu substrato” (Durkheim, 1912/2009, p. 468) e que “os caracteres gerais da natureza humana [, tanto físicas, quanto psíquicas, acredito que possa-se acrescentar como qualificação] entram no trabalho de elaboração de que resulta a vida social” (Durkheim 1895/2007, p. 107), mas enfatiza que não são sua causa ou, ao menos, sua causa preferencial. As naturezas individuais, físicas ou psíquicas, se limitariam a contribuir com “predisposições vagas e, por conseguinte, plásticas que, por si mesmas não poderiam adquirir as formas definidas e complexas que caracterizam os fenômenos sociais.” (idem, p. 108). O mesmo que se diz dos organismos e psiquês individuais, pode-se dizer do ambiente físico como um todo - ele condiciona as outras ordens da natureza, mas não as determina. “O mundo físico, desde o início da história (...) permanece sensivelmente o mesmo (...). Por conseguinte, somente a sociedade mudou o bastante para explicar as mudanças paralelas da natureza individual. (Durkheim, 1893/1999, p. 362). Quanto à contribuição física à formação da psique, a mais rudimentar das classificações pressuporia sempre a identificação de semelhanças e diferenças sensoriais inatas de ordem biológica que, no entanto, não constituiriam o eixo do sistema classificatório, mas apenas um dos princípios secundários de ordenação (Giddens, 1972/1984, p. 166). A existência de classes lógicas implica a constituição de dicotomias bem definidas e a natureza caracterizar-se-ia, porém, pela continuidade no tempo e no espaço . Embora a distribuição dos objetos pelas categorias fosse dado, então, pelas discriminações sensoriais inatas, a noção de classe lógica e a distribuição hierárquica das relações entre categorias derivariam, então, da divisão da sociedade em clãs e frátrias, por exemplo.(c.f. Durkheim, 1912/2009). São “as condições em que se encontra o grupo social em seu conjunto” (idem) que assumem esse papel formativo com respeito a si, bem como com respeito à psique individual. Para compreender de fato, porém, o real significado da separação dessas ordens em Durkheim, há que se considerar que ela esteja muito ligada a um intenção política de consolidação da sociologia enquanto disciplina científica autônoma – o que, para ele, significava delimitar um objeto específico seu – e contrastar tal intenção com a noção, veiculada em determinados momentos de sua obra, de que “a ordem social é uma ordem natural que difere das outras apenas por uma maior complexidade” (Durkheim, 1912/2009, p. XXV-XXVI). Trata-se, em realidade, dos mesmos elementos, relacionados, no entanto, de maneira que é mais complexa em determinadas ordens – e, quanto mais complexas as relações dessa ordem, maior poder formativo ela tem sobre as demais e menos estável (mais historicamente variável) é ela - como as demais ordens têm, comparativamente, pouco poder formativo sobre ela, tendências que se desenvolvem a seu nível encontram menos resistência da parte de tendências que ocorrem a nível de seus substratos. Essa configuração seria, vale citar, o fruto de uma necessidade caminhar das circunstâncias históricas –, as causas que produzem um fato são, para ele, independentes da função que este desempenha, e não se deve, portanto, buscar uma explicação teleológica da evolução histórica (Durkheim, 1895/2007, p.94). São, portanto, diferenças na organização das relações da natureza que emergem, a princípio, fortuitamente, embora uma vez atualizadas desencadeiem processos que tendem a confirmá-las e, portanto, a reproduzi-las (mesmo isso, no entanto, é frágil e sujeito às determinações do devir histórico). Não está claro se há para Durkheim, por exemplo, na ordem física, instâncias impedidas em termos de potência de organizar-se em psique ou, mais adiante, em sociedade – e, portanto, não obstante seu esquema parece pode ser também compatibilizado com um correlacionismo processual.

do homem tudo o que é de origem social (...) [.] não restará mais que um animal, análogo aos outros animais” (Durkheim, 1922/2002, p. 84). Se o homem tem, ao contrario do animal, necessidade de ser limitado e habilitado pela ordem social, não é verdade que, no esquema durkheimiano, essa (im)potência específica esteja dada antes da atualização de uma ordem social para esse indivíduo e que haja, portanto, diferença a priori de potências entre instâncias que viriam a ser, no futuro, humanas, e as que não viriam, mas sim *a posteriori*. E essa humanidade, vale frisar, é dada apenas historicamente. Se se pode dizer que “é a civilização o que fez do homem o que ele é; é isso o que o distingue do animal. (...) É apenas pela análise histórica que é possível entender do que o homem se forma, posto que é só no curso da história que ele tem tomado forma” (Durkheim, 1914/2005, p. 35). A despeito disso, o autor insiste em uma demarcação entre humano e animal passado e presente que nega este último enquanto objeto da sociologia.

Quanto a Weber, o mesmo que vale para agência social da materialidade inanimada em seu esquema parece valer para os animais.⁴ O autor reconhecerá, por exemplo, a grande influência que teve a inovação tecnológica da introdução do cavalo como recurso militar em mudanças significativas da configuração social no Oriente Médio, no Mediterrâneo e na China (Weber, 1924/1976; Weber 1920/1951). Não se pode negar que isso implica não apenas a ação individual dotada de sentido, mas a agência das propriedades dos materiais envolvidos, mas isso figura como uma resistência específica e fixa. Weber até aceita, explicitamente, que “muitos animais entendem comandos, raiva, amor, hostilidade e reagem a isso de modos que são evidentemente com frequência não puramente instintivos e mecânicos e, em certo sentido, até conscientemente significativos e afetados pela experiência” (Weber, 1922/1978, p. 15-16). Mesmo diante dessa conclusão, porém, o animal não aparece

⁴ Weber rejeita, como Marx e Durkheim, esquemas gerais fixos de predição e explicação da história. Estes esquemas explicativos, como também os conceitos descritivos genéricos, teriam apenas caráter probabilístico no que tange à previsão do curso histórico e deveriam ser mobilizados sobretudo como meios heurísticos para facilitar a elucidação de fenômenos históricos singulares (Weber, 1922/1978). Ademais, boa parte de sua obra é construída de modo a explicitar, quanto à relação entre materialidade e realidade ideacional, bem como quanto à relação das diversas esferas da vida (p.ex. economia, política, direito, religião etc.) entre si, que ela se daria geralmente numa via de mão-dupla e que o peso relativo de cada uma das variáveis concernidas pode variar – e de fato varia – sócio-historicamente. A ideia de que a captação⁴ do sentido subjetivamente visado (de maneira consciente ou não) pelo agente seria essencial para explicar a ação social em seu curso e seus efeitos, bem como a ideia de que o indivíduo é a única instância mobilizadora de sentido, são claros contrapontos de Weber aos projetos científicos que reconhecem poder causal aos fatores coletivos de uma maneira tal que esses fatores aparecem como autônomos face aos indivíduos que deles participam - isso não significa, porém, que o autor produza uma análise meramente individualista. Ainda, há um inegável hiato entre os textos metodológicos de Weber e seus textos substantivos (Kalberg, 1994: 31). As orientações regulares de conduta reconhecíveis nos sentidos das ações individuais ou de grupos mais homogêneos e duráveis (grupos de status, classes, organizações, por exemplo) ou menos (seitas, partidos etc.), seriam exemplos disso, bem como as tendências sociais que aponta na forma de tipos descritivos ou como tipos ideais. É possível reconhecer outras instâncias que não o indivíduo agentes diretos de algo que importa socialmente. Mesmo fatores naturais entram nessa equação - Weber frisaria, por exemplo, que a mudança dos pivôs do capitalismo do Mediterrâneo para o centro e para o norte da Europa envolveu transformações no padrão de consumo graças, em grande medida, ao efeito de fatores climáticos; ou que a natureza continental da China importara significativamente para que não se desenvolvesse, ali, um racionalismo econômico e de uma política centralizada. Há, portanto, agência social não individual em seu esquema significativa do ponto de vista da explicação da configuração sócio-histórica, embora esta ação tenda a se resumir a uma resistência específica fixa significativa (Weber, 1924/1976; Weber 1920/1951). De fato, para Weber, há limites para a ação social dos processos que se desencadeiam numa ordem física, como para Durkheim há limites à ação social de processos desencadeados na ordem física, como na ordem individual orgânica e psíquica. Todavia, há muito de seus esquemas que é compatível com um correlacionismo processual.

propriamente em sua obra como o agente social histórico que esse trecho sugere que poderia ser.

Tal estado das coisas tendeu a se manter na sociologia que seguiu. Embora seja inegável que *as atitudes de humanos para com animais não humanos* e a *inscrição de significados sobre animais não humanos por humanos* tenham sido largamente abordadas nas ciências sociais há tempos,⁵ a *agência social socialmente estruturada do animal* é, para nós, um tema revisitado apenas muito recente e presentemente subexplorado. Mesmo ali onde a caracterização do animal como autômato ou como ser que, conquanto sensitivo e perceptivo, não seria dotado de razão é tornada obsoleta como critério discriminatório – falo de quando houve o reconhecimento, explícito e exaustivo, da importância da ação pré-reflexiva do humano na conformação de uma situação social significativa⁶ – e onde sua veracidade é posta em severa dúvida – falo da profusão de evidências etológicas de que certas populações animais dominam e operam intencionalmente conceitos, são conscientes de si, se comunicam, têm capacidade de aprender e transmitir linguagem e possuem cultura (diferenças comportamentais que não são herdadas ou resultado de condições ambientais)⁷ – não houve grande movimento para que se quebrasse o silêncio *sobre* o animal não humano ser agente social tão social quanto o humano ou – o que é uma consequência disso – para que se quebrasse o silêncio do animal na sociologia.

Isso acontece porque se multiplicaram – como vimos acima a respeito da sociologia clássica – e ainda se multiplicam, as definições do homem como “animal + alguma coisa” – e isso não como apêndice desconsiderável dos esquemas teórico-metodológicos, mas como argumentos centrais e fundacionais. Essas definições necessariamente envolvem, em última instância, a homogeneização da animalidade e a oposição disso a uma humanidade, em última instância, também homogeneizada; e sua substancialização – isto é, a admissão de que suas propriedades (senão todas, algumas), existem fora das relações ambientais e históricas em que se encontram, sendo, portanto, essencialmente suas. Sendo, portanto, fixas.

Carol J. Adams propõe pioneiramente que uma epistemologia relacional e processual radicalizada seria capaz de dar impulso à crítica dessa separação entre humano e não-humano conforme estaria dada na cultura ocidental e na análise sociológica hegemônicas (1994, p. 72).⁸ Tal tese, embora encontrável entre propositores e continuadores das teorias do ator-rede (Nimmo, 2011), fora inspirada em Adams fora de um diálogo com esta produção,⁹ fundamentalmente, a partir dos *insights* de autoras ecofeministas a respeito do registro masculinizado em que se atualizaria a dominação sobre o que é socialmente marcado como ‘natural’ (Caldecott & Leland, 1983; Plant, 1989; Diamond & Orenstein, 1990; Gaard, 1993), de Patricia Hill Collins (1990), a respeito da conexão preferencial entre animal e mulher negra e, sobretudo, do trabalho de Elizabeth V. Spelman, (1982) especificamente sobre a conexão

⁵ Ver, por exemplo, Morgan (1868) Hubert e Mauss (1898/2005), Elias (1939/1994), Evans-Pritchard (1940/2008), Levi-Strauss (1963), Douglas (1966/1991), Geertz (197/1989), Leach (1976/1983) e Sahlins (1976/2003).

⁶ Bourdieu (1980/2009); Le Breton (2002/2004).

⁷ King (1956/2004), Savage-Rumbaugh (1986), Gardner, Gardner e Van Cantfort (1989), Balda, Kamil e Pepperberg (1998), Fouts e Fouts (2004).

⁸ Para Adams, a superação da dominação que se impõe sobre mulheres e animais envolveria necessariamente, o exercício dessa postura epistemológica, mas isto não seria tudo. O relacionismo permitiria não apenas retrabalhar caracterizações de animais, mulheres etc., mas reabilitaria o papel da emoção na argumentação e na ação moral, tirando-a de seu estado cultural meramente abjeto. “A exclusão da resposta emocional é a principal razão pela qual o abuso e a exploração animal continuam” (Adams & Donovan, 2007, p. 6) Tradução nossa.

⁹ Que, aliás, a despeito disso, reproduziu caracterizações pouco generosas das habilidades animais – vide Latour (2012) e sua hipostase das conclusões de uma pesquisa etológica específica a respeito de babuínos, segundo a qual estes não apresentariam (1) estruturas de dominação duradouras e (2) ferramentas para comparar animais (em geral) e humanos.

da desvalorização social de mulheres e animais pela via de sua associação ao corpo (em oposição à mente).

A oposição entre corpo e mente seria uma das atualizações da oposição entre matéria e espírito caudatária, em última instância, de uma metafísica substancialista bastante característica do Ocidente moderno. Note o problema mais clássico da epistemologia moderna ocidental: até que ponto a *res cogitans* influencia a realidade exterior (*res extensa*)? Ele envolve uma imagem de sujeito cognoscente como um sistema fechado e fundamentalmente separado de um outro sistema composto pelo que, por sua vez, não é sujeito cognoscente. Ainda: esse sujeito cognoscente, conquanto tenha alguma conexão com algo que ocupa lugar no espaço, isto é, com algo que é extenso – seu corpo – é fundamentalmente diferente dele e, enquanto espírito, não tem qualquer atributo extensivo, material. Para tanto, é necessário admitir de que propriedades desses fenômenos existem fora das relações ambientais e históricas em que se encontram – é necessário substancializá-las. É contra isso, ou ao menos à admissão prematura disso, que investe uma epistemologia correlacionista processual.

Se é em Carol J. Adams que encontramos a formulação pioneira dessa proposição, pela via de uma produção feminista, é em Donna Haraway (1991/2009, p. 2003) que encontramos não só uma bela ilustração das consequências para uma teoria social da aplicação radical de uma tal epistemologia, mas também adicionalmente, uma categoria que pode nos servir de diretriz metodológica para lidar com o silêncio animal.

Donna Haraway assumiu como seu projeto intelectual principal apontar a transformação dos atributos extensivos e dos atributos espirituais do (que nos acostumamos a chamar de) humano pela interação com o (que, novamente, nos acostumamos a chamar de) não humano – seja este não humano de ordem orgânica (p. ex. animais) ou não orgânica – põe em xeque a noção ocidental comum de humanidade. Humanidade, em última instância, é, ali, subsumível à noção de subjetividade como fonte de intencionalidade. Com o ciborgue, a espécie de companhia ou, em uma palavra, com o pós-humano, nossas regiões ontológicas tradicionais se confundiriam, pois a autoria transcendente, a faculdade de ser fonte de intenção historicamente e subjetivamente formata e mobilizada – coisa que antes reputava-se apenas a certas entidades possíveis – agora é faculdade de outras entidades possíveis, animais não humanos aí incluídos - e mais, faculdade efetivamente atualizada, presente. Não há, portanto, justificção para desconsiderá-los, é Haraway o faz. Uma questão metodológica, porém, ainda se mantém – basicamente, a se este subalterno específico pode de fato falar.¹⁰

Ora, esta não é uma questão que se nos põe apenas o confronto com o animal, mas também o confronto entre o que marcamos como humano, bem como o confronto com o que marcamos como objeto. Se a questão da possibilidade de conhecer o animal – ou o objeto, ou o humano – nunca será respondida em nível de absoluta certeza, há, por outro lado, a meu ver, utilidade no esforço por respondê-la. Antes, porém, cumpre inquirir a respeito de que utilidade ou interesse estamos falando. Não se pode, a esta altura do empreendimento sociológico ou antropológico, esquecer convenientemente que relações de comunicação e de saber são, inevitavelmente, relações de poder. É interessante do ponto de vista dos valores internos dessas disciplinas que uma hierarquização entre os sujeitos da pesquisa não tencione a narrativa resultante desse processo no sentido de se obscurecer a si mesma e, portanto, quando falamos de animais, é importante que animais possam falar – e não só isso, é importante que nós possamos ouvir (efeito e condição do requisito precedente) e, ainda, é imprescindível que animais *queiram* falar e falem *na medida e na forma em que o queiram*.

Não é, a despeito do que pode soar a princípio, de maneira alguma, demasiado otimista esperar que em algum momento o animal queira falar. Barbara Smuts conta-nos de um vasto conjunto de episódios de sua pesquisa de campo entre babuínos, em que se viu

¹⁰ Referência a Spivak (1988).

instada pelos próprios não humanos a abandonar suas “débeis mas sinceras tentativas de convencê-los de que (...) [ela] era mais que uma observadora isenta (...) [,] que podiam ignorar (...), insistindo que (...) [ela] era, como eles, um sujeito vulnerável às demandas e às recompensas do relacionamento” (Smuts, 1999, p. 109-110), a interagir e aprender sua “bizarra e sutil etiqueta” (idem, p. 109). A antropóloga e psicóloga nos conta também de Safi, cadela resgatada com que Smuts vive, que ela “compreende (no sentido de responder apropriadamente) várias frases em inglês e [que] ela, por sua vez, me ensinou [a Smuts] a compreender sua linguagem de gestos e posturas (ela raramente usa comunicação vocal)” (ibidem, p. 115).

Estes diagnósticos estão corretos? Nunca haverá certeza a esse respeito e é bom – bom (inclusive) cientificamente – que se mantenha sempre a consciência desse limite ao decorrer da investigação; mas, ali, algo que é relativamente dissonante da música corrente de meu mundo interior *parece* ter se acusado, *parece* que algo da vida deste animal particular transbordou para a dela (e, mais mediadamente, para a nossa) e que o fará sempre que mantiver essa possibilidade de diálogo cuidadoso verdadeiramente aberta. Acompanhar os efeitos desses movimentos e limites mentais, corporais e ambientais (que são, todos, indissociavelmente corpóreo-mental-ambientais) é, creio, fazer uma sociologia dos afetos – ou, caso se prefira, das afecções – em sua forma mais fecunda.

Isso ocorre tanto mais quando se “vive com” (Haraway, 2003). Este é um modo de relação que propicia – e é propiciado pela – dissolução tanto da homogeneidade animal (Derrida, 2002) em favor do reconhecimento das vidas particularidades e da possibilidade de se operar uma multiplicidades de limites e estruturas outros, por um lado; quanto da excepcionalidade humana ilusória (Haraway, 2003) diante deles, por outro. O crucial, nesta relação é que tanto a instância marcada por humana quanto a instância marcada como animal são agentes e que essa relação é tão mais exemplar quanto mais essas agências estão equilibradas e harmonizadas em sua capacidade de se engajar (e se desengajar) da relação. É isso o que permite – aposto eu, secundando nisso a própria conclusão autora – que Smuts (1999, p. 111-112) diga que

Havia 140 babuínos na tropa e vim a conhecer cada um como um indivíduo altamente distinto. Cada um tinha um modo de andar particular que me permitia saber quem é quem, mesmo a grandes distâncias, em que eu não podia ver a face de ninguém. Cada babuíno tinha uma voz característica e coisas singulares a dizer com elas; cada um tinha um rosto diferente do de todos, comidas favoritas, amigos favoritos, maus hábitos favoritos. (...) Claramente, os babuínos também me conheciam como um indivíduo.

Há quem vá, ainda assim, levantar a questão, muito razoável, de que o interesse pelo escrutínio científico dos comportamentos é ‘humano, demasiadamente humano’ para que se espere que haja, para este caso específico de engajamento, qualquer real contrapartida de interesse da parte animal. A despeito do ambiente intelectual hegemônico em que se inserem, certos trabalhos têm mostrado, timidamente, que animais parecem, inclusive, estudar o comportamento dos humanos que estão em relação com eles e envolve-los nas estruturas de sua cultura própria (Braitman, 2010; Paxton, 2010; Sá, 2011) e deixam que não humanos confundam nossas categorias (Kirksey & Helmreich, 2010) por nós e conosco.

ADAMS, Carol. J. (1994) . A Feminist Philosophical Perspective on the Abuse of Women, Children, and Pet Animals. *Hypatia*, 9 (2), 63–84.

ADAMS, Carol, & DONOVAN, Josephine. (Eds) . (2007). *The feminist care tradition in animal ethics*. New York: Columbia University Press.

- BALDA, Russel, KAMIL, Alan C., & PEPPERBERG, Irene. (1998) *Animal Cognition in Nature: The Convergence of Psychology and Biology in Laboratory and Field*. San Diego, California: Academic Press.
- BOURDIEU, Pierre. (2009) *O senso prático*. Petrópolis: Vozes. (Originalmente publicado em 1980)
- BRAITMAN, Laurel. (2010). *Animal madness: what mental illness in animals proves about being human*. Dissertação (Massachusetts Institute of Technology).
- CALDECOTT, Leoni, & LELAND, Stephanie. (Orgs.) . (1983) . *Reclaim the Earth: Women Speak Out for Life on Earth*. London: The Women's Press.
- COLLINS, Patricia H. (1990). *Black feminist thought: knowledge, conciousness and the politics of empowerment*. Boston: Unwin Hyman.
- DERRIDA, Jacques. (2002) . *O animal que logo sou*. São Paulo: Editora Unesp.
- DOUGLAS, Mary. (1991) *Pureza e perigo*. Lisboa: Edições 70 (Originalmente publicado em 1966)
- ELIAS, Norbert. (1994) *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Zahar. (Originalmente publicado em 1939)
- DIAMOND, Irene, & ORENSTEIN, Gloria. (Orgs.) . (1990). *Reweaving the world: the emergence of ecofeminism*. San Francisco: Sierra Club Books.
- DURKHEIM, Émile. (1999). *Da Divisão do Trabalho Social*. São Paulo: Martins Fontes. (Originalmente publicado em 1893)
- _____. (2000). *O suicídio: estudo de sociologia*. São Paulo: Martins Fontes. (Originalmente publicado em 1894)
- _____. (2007) . *As regras do método sociológico*. São Paulo: Martins. (Originalmente publicado em 1895)
- _____. (1985) . *Representações individuais e representações coletivas*. In: *Sociologia, Pragmatismo e Filosofia*. Porto, RES Editora. (Originalmente publicado em 1898)
- _____. (2009) . *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes. (Originalmente publicado em 1912)
- _____. (2005) *The Dualism of Human Nature and its Social Conditions*. *Durkheimian Studies*, 11, 35-45. (Originalmente publicado em 1914).
- _____. (2002) . *Lições de Sociologia*. Martins Fontes, São Paulo (Originalmente publicado em 1922)
- ELSTER, Jon. (1985) . *Making sense of Marx*. Cambridge: Cambridge University Press.
- EVANS-PRITCHARD, Edward. E. (2008) *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. 2 ed. São Paulo: Perspectiva.
- FOUTS, Deborah. H., & FOUTS, Roger. S. (2004) *Primate language*. In: GREGORY, Richard. (Ed.) . *The Oxford companion to the mind*. Oxford: Oxford University Press.
- GAARD, Greta. (Org.) . (1993). *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*. Philadelphia: Temple University Press.
- GARDNER, R. Allen, GARDNER, Beatix T., & VAN CANTFORT. Thomas E. (1989) . *Teaching Sign Language to Chimpanzees*. Albany: SUNY Press.
- GIDDENS, Anthony. (1984) . *Capitalismo e moderna teoria social*. Lisboa: Editorial presença, 1972.
- GEERTZ, Clifford. (1989) . *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC Editora (Originalmente publicado em 1973).
- HARAWAY, Donna. (2009) . *Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo socialista no final do século XX*. In: HARAWAY Donna, & KUNZRU Hari T. T. (Orgs.) . *Antropologia do ciborgue*. Autêntica Editora, Belo Horizonte.
- _____. (2003) *The Companion species manifesto: dogs, people and significant otherness*. Chicago: PricklyParadigm Press.
- HUBERT, Henri, MAUSS, Marcel. (2005) *Sobre o sacrificio*. São Paulo: CosacNaify, (Originalmente publicado em 1898)

- KALBERG, Stephen. (2004) . *Max Weber's comparative historical sociology*. Cambridge: Polity Press (Originalmente publicado em 1994).
- KING, Barbara. J. (2004) *The dynamic dance: nonvocal communication in african great apes*. Cambridge: Harvard University Press (Originalmente publicado em 1956).
- KIRKSEY, Eben S.; HELMREICH, Stefan. (2010) The emergence of multispecies ethonography. *Cultural Anthropology*, 25 (4), 545-576.
- LATOURE, Bruno. (2012) *Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede*. Salvador/Bauru: EDUFBA/EDUSC.
- LEACH, Edmund. (1983) . Aspectos antropológicos da linguagem: categorias animais e insulto verbal. In: DA MATTA, Roberto. (Org) . *Edmund Leach. Coleção grandes cientistas sociais*. São Paulo: Ática. (Originalmente publicado em 1976).
- LE BRETON, David. (2004). *A sociologia do corpo*. Petrópolis: Vozes. (Originalmente publicado em 2002)
- LEVI-STRAUSS, Claude. (1963) . *Totemism*. Boston: Beacon Press.
- MARX, Karl. (2008). *Manuscritos Economicos Filosóficos*. São Paulo: Boitempo Editorial. (Originalmente publicado em 1844)
- _____. (1989) . Letter to Otechestvenniye Zapiski. In: MARX, K., & ENGELS, F. *Collected Works – vol 24*. (pp. 196-201) . London: Lawrence & Wishart. (Originalmente publicado em 1877)
- _____. (1989). Marginal Notes on Richard Wagner's Lehrbuch der Politische Oekonomie. In: MARX, K., & ENGELS, F. *Collected Works – vol.24*. (pp. 531-559). London: Lawrence & Wishart. (Originalmente publicado em 1879)
- _____. (2007). *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes. (Originalmente publicado em 1845-1846)
- MORGAN, Lewis. H. (1868) *The american beaver and his works*. Philadelphia: J.B. Lippincott & Company.
- NIMMO, Richie. (2001) Actor-network theory and methodology: social research in a more-than-human world. *Methodological Innovations Online*, 6 (3), 108-119. <http://www.methodologicalinnovations.org.uk/wp-content/uploads/2013/11/MIO63Paper33.pdf>.
- PAXSON, Heather. (2010) *Toward an animal anthropology of farmsted cheesemaking*. New Mexico: Meetings of the Society for Cultural Anthropology.
- PLANT, Judith. (Org.) . (1989) . *Healing the wounds: the promise of ecofeminism*. Philadelphia: New Society Publishers.
- SÁ, Guilherme. (2011) Outra espécie de companhia: Intersubjetividade entre primatólogos e primatas. *Anuário Antropológico*, 2, 77-110.
- SAHLINS, Marshall. (2003). *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. (Originalmente publicado em 1976).
- SAVAGE-RUMBAUGH, Sue E. (1986) *Ape Language: From Conditioned Response to Symbol*. New York: Columbia University Press.
- SMUTS, Barbara. (1999) . Reflections. In: COETZEE, John M., GUTMANN, Amy, DONIGER, Wendy, GARBER, Marjorie, SINGER, Peter, & SMUTS, Barbara. *The lives of animals*. (pp. 107-118). New Jersey: Princeton University Press.
- SPELMAN, Elizabeth V. (1982) . Woman as Body: Ancient and contemporary views. *Feminist Studies*, 8(1), 109-131.
- SPIVAK, Gayatri. C. (1988) . Can the Subaltern Speak? In: NELSON, Cary, & GROSSBERG, Lawrence. (Eds.) . *Marxism and the Interpretation of Culture*. (pp. 271-313). Urbana: University of Illinois Press.
- WEBER, Max. (1951) *The Religion of China*. New York: Free Press. (Originalmente publicado em 1920)
- _____. (1976) *The agrarian sociology of ancient civilizations*. London: NLB, (Originalmente publicado em 1924).

_____. (1978) *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Berkley, CA: U. California Press. (Originalmente publicado em 1922).