

O ENQUADRE ZOOLOGICO: ENTRE INDISTINÇÃO E INDISCERNIBILIDADE

EL ENCUADRE ZOOLOGICO: ENTRE INDISTINCIÓN E INDISCERNIBILIDAD

THE ZOOLOGICAL FRAME: BETWEEN INDISTINCTION AND INDISCERNIBILITY

Enviado: 21/04/2019

Aceptado: 1/12/2019

Juliana Fausto

Doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Pós-doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná com bolsa PNDP/CAPES. Pesquisadora do *species*: Núcleo de Antropologia Especulativa.
Email: julianafausto@gmail.com

Este artigo pretende, por meio de um estudo comparativo entre os conceitos de zona de indistinção, de Giorgio Agamben, e zona de indiscernibilidade, de Gilles Deleuze, problematizar as diferentes concepções de política que deles emergem. Fazendo uso da teoria dos enquadres e paradoxos de Gregory Bateson e sua aplicação por Brian Massumi à discussão sobre a possibilidade de uma política humano-animal, o objetivo é a elaboração de uma ideia de política capaz de contornar os limites antropocêntricos – o enquadre zoológico – do paradigma biopolítico em vista de uma política multiespecífica da vida. O artigo termina com uma problematização de todo o percurso a partir de um testemunho pessoal do enquadre zoológico.

Palavras-chave: política animal, indistinção, indiscernibilidade, enquadre zoológico.

Este artículo pretende, por medio de un estudio comparativo entre los conceptos de zona de indistinción, de Giorgio Agamben, y zona de indiscernibilidad, de Gilles Deleuze, problematizar las diferentes concepciones de política que emergen de ellos. Haciendo uso de la teoría de los encuadres y paradojas de Gregory Bateson y su aplicación por Brian Massumi a la discusión sobre la posibilidad de una política humano-animal, el objetivo principal es la elaboración de una idea de política capaz de eludir los límites antropocéntricos - el encuadre zoológico - del paradigma biopolítico en vista de una política multiespecífica de la vida. El artículo termina con una problematización de todo el recorrido a partir de un testimonio personal del encuadre zoológico.

Palabras clave: política animal, indistinción, indiscernibilidad, encuadre zoológico.

This article intends, through a comparative study between Giorgio Agamben's concept of zone of indistinction and Gilles Deleuze's concept of zone of indiscernibility, to problematize the different conceptions of politics that emerge from them. Using Gregory Bateson's theory of framing and paradoxes and its application by Brian Massumi to the discussion of the possibility of a human-animal policy, the main objective is the elaboration of a political idea capable of circumventing the anthropocentric boundaries - the zoological frame - of the biopolitical paradigm in view of a multispecies politics of life. The article ends with a problematization of the entire journey from a personal testimony of the zoological framework.

Key Words: animal politics, indistinction, indiscernibility, zoological frame.

1. Zona de indistinção

A antropóloga Nádia Farage (2013) analisou o processo modernizatório do Rio de Janeiro no começo do século XX que, capitaneado pelo então prefeito Pereira Passos, ficou conhecido, pelo modo como foi executado, por “bota-abaixo.” A política de higienização da cidade, liderada por Oswaldo Cruz, promoveu a remoção forçada de moradores de cortiços e favelas, demolidas sob o argumento da necessidade de destruição de focos de doença, mas também para que as estreitas vias públicas fossem alargadas de modo a criar, em cima dos escombros, uma nova cidade cujo ideal era Paris. Isso não aconteceu, a autora explica, sem consequências para os animais:

À medida que micróbios e bactérias entraram no imaginário popular, inversamente vacas, porcos, cachorros e outras espécies foram, a partir daquele momento, expulsos do espaço urbano e tornados invisíveis aos moradores. O modelo sanitário, que veio à existência no começo do século vinte, persistiria dali em diante e, em sua forma mais agressiva, regularia as vidas dos animais, concebendo-os como mercadorias cujo excesso seria descartável na cidade moderna. Intrusos eles seriam, co-moradores nunca mais (Farage, 2013, p. 3-4).

Farage recorre ao filósofo Giorgio Agamben e seu conceito de vida nua para falar dos animais tornados populações. Comentando uma sátira do periódico *O Rio Nu*, que sugeria jocosamente o enjaulamento de “menores sem donos” como extensão das políticas municipais direcionadas a cães errantes, isto é, que relacionava explicitamente cães e menores em situação de rua enquanto grupos indesejáveis na cidade higienizada, a autora afirma que “a imagem extrema de ‘vidas nuas’, como Agamben agudamente as descreve, são vidas animais. Assim concebidas, dentro do cálculo biopolítico que está sob consideração aqui, ‘vida nua’ é também ‘vida excessiva’ – a multidão em seus números incontáveis, sejam eles humanos ou animais” (Farage, 2013, p. 14).

A aproximação entre vida nua e vida animal, justa à primeira vista, não encontra, entretanto, respaldo na teoria de Agamben – a não ser que se trate da vida animal presente no homem. No início de *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I*, ao fazer a distinção entre *zoé*, a “vida natural”, compartilhada por homens, animais e deuses, e *bíos*, a “vida qualificada”, o filósofo deixa claro que a segunda é prerrogativa dos homens (Agamben, 2002, p. 9 e ss). Únicos a existirem ao mesmo tempo enquanto *zoé* e *bíos*, concerne apenas a eles o “conflito político decisivo, que governa todos os demais conflitos” (2007 p. 146) e

faz com que a política ocidental seja “co-originariamente biopolítica”, a saber, o conflito “entre a animalidade e a humanidade *do homem*” (idem; grifo meu), conforme explicitado em *O aberto*. Isto é, se a biopolítica envolve a questão animal, é apenas na medida em que os humanos participam deste tipo de vida.

É a divisão aristotélica entre almas vegetativa, sensível e racional, “momento chave” (Agamben, 2002, p. 31) constitutivo do conceito de vida, que fundamenta a teoria agambeniana. Para ele, é esta primeira separação que, ao passar pela teoria de Bichat acerca da vida animal e orgânica, virá a informar a compreensão científica da vida como dividida entre as “funções da vida vegetativa e as funções da vida relacional” (p. 34) – distinção utilizada, por exemplo, na tomada de decisões acerca do transplantes de órgãos. A coexistência desses tipos de vida ou funções no homem em uma espécie de “fronteira móvel” (p. 35) é também o que permite a constituição da categoria “homem”, além das oposições entre ele e os demais viventes. A “questão do homem” (idem) deve ser então colocada em termos não da conexão, mas da disjunção dessas partes: a tarefa passa a ser “perguntar-se de que modo – no homem – o homem separou-se do não-homem e o animal do humano” (pp. 35-36). Trata-se, portanto, como é expressamente afirmado, da questão *do homem*.

Ainda, em *Homo sacer I*, o autor aproxima, seguindo o jurista alemão Rudolph von Jhering, a figura do direito romano *homo sacer* – pessoa banida que pode ser morta sem que isso constitua crime e que não pode ser sacrificada religiosamente, ou seja, que se encontra “no cruzamento entre uma matabilidade e uma insacrificabilidade, fora do direito humano quanto daquele divino” (Agamben, 2002, p. 81), paradigma da vida nua – à do *wargus*, o bandido, fora-da-lei, *homem-lobo* da antiguidade germânica (p. 111). Imagem híbrida de homem e animal, o *wargus* poderia ser morto sem que se cometesse homicídio; e é na sua mestiçagem, no emaranhamento homem-animal, que Agamben enxerga o traço decisivo de seu estatuto:

A vida do bandido – como aquela do homem sacro – não é um pedaço de natureza ferina sem nenhuma relação com o direito e a cidade; é, em vez disso, um limiar de indiferença e de passagem entre o animal e o homem, a phýsis e o nómos, a exclusão e a inclusão: loup garou, lobisomem, ou seja, nem homem nem fera, que habita paradoxalmente ambos os mundos sem pertencer a nenhum (p. 112).

O que o estado de exceção – dispositivo pelo qual o soberano suspende a ordenação jurídica vigente sem a abolir as normas mas descontinuando direitos, isto é, criando uma zona de anomia, “um patamar de indistinção entre democracia e absolutismo” (Agamben, 2004, p. 13) no qual a vida humana, roubada de seu estatuto jurídico, pode se tornar vida nua – cria é a possibilidade terrível, sempre à espreita, de que os homens venham a ser animalizados. É assim que Agamben interpreta o *Homo homini lupus* hobbesiano: “não simplesmente besta fera e vida natural, mas, sobretudo, zona de indistinção entre humano e ferino, lobisomem, homem que se transforma em lobo e lobo que se transforma em homem: vale dizer, banido, *homo sacer*” (2002, p. 112). Em *O aberto*, ao declarar que já não há mais tarefas históricas destinadas ao homem, o filósofo exprime a crença de que o que está em jogo atualmente é “assumir como tarefa a própria existência fática dos povos, quer dizer, em última análise, *sua vida nua*” (2007, p. 140; grifo meu), explicando em seguida a aporia em que nos encontramos hoje do seguinte modo: “não há outra opção, para uma humanidade tornada novamente animal, que a despolitização das sociedades humanas através do desenvolvimento incondicionado da *oikonomía*, ou seja, a assunção da vida biológica mesma como tarefa política (ou melhor, impolítica) suprema” (p. 140-141).

O problema da máquina antropológica é que ela, a cada vez que separa, no homem, *animalitas* e *humanitas*, também faz surgir, em um espaço de exceção – a zona de indistinção – a vida nua, esta figura de uma humanidade bastarda e defraudada.

2. Zona de indiscernibilidade

A expressão usada por Agamben nas formulações a respeito da vida nua lembra a “zona de indiscernibilidade” de Deleuze e Guattari, o meio mesmo de seu conceito de devir. Devir é um tipo de relação intensiva, “movimento que desterritorializa ambos os termos da relação que ele cria, extraindo-os das relações que os definiam para associá-los através de uma nova conexão parcial” (Viveiros de Castro, 2015, p. 184), “movimento instantâneo de captura, simbiose, conexão transversal entre heterogêneos” (p. 186), “diferença na prática” (p. 183) situada sobre “uma economia de afetos transespecíficos que ignoram a ordem natural das espécies e suas sínteses limitativas” (p. 187). Dizem os autores: “se o devir é um bloco (bloco-linha) é porque ele constitui uma zona de vizinhança, de indiscernibilidade, um *no man’s land* [...]” (Deleuze e Guattari, 2005, p. 91). Mas ali onde Agamben vê o maior perigo, Deleuze e Guattari situam, de modo quase inverso, uma

linha de fuga, aquele “minúsculo riacho, sempre corre[ndo] entre os segmentos, escapando de sua centralização, furtando-se à sua totalização” (2004, p. 94): “uma fibra vai de um homem a um animal [...] até o imperceptível. Toda fibra é fibra de Universo. Uma fibra de enfiada de bordas constitui uma linha de fuga ou de desterritorialização” (p. 33). E se uma linha de fuga apresenta perigos, riscos – da edipianização até o nazismo, quando não se conecta mais com outras linhas, transformando-se em destruição (2004, p. 111-115; 2009, p. 141) – “sempre é possível se safar deles: é em cada caso que se dirá se a linha é consistente, isto é, se os heterogêneos funcionam efetivamente numa multiplicidade de simbiose, se as multiplicidades transformam-se efetivamente em devires de passagem” (2005, p. 34-35), isto é, se “suas valências” são aumentadas “a cada vez” (2004, p. 112).

Ao contrário de Agamben, que entende a ideia de zona de indistinção como um lugar onde dois termos que devem se manter separados, neste caso homem e animal, se sobrepõem, criando um monstro que não pertence propriamente nem à natureza nem à lei, dando origem assim à vida nua, a zona de indiscernibilidade deleuzo-guattariana opera por uma espécie de contágio em âmbito sub-individual e de borda: “o eu é apenas um limiar, uma porta, um devir entre duas multiplicidades” (Deleuze e Guattari, 2005, p. 33). No livro sobre o pintor Francis Bacon, ao tratar de seus retratos com cabeças “sem rosto”, deformadas por “traços animais” produzidos por técnicas de limpeza e escovação, Deleuze apresenta uma definição de zona de indiscernibilidade entre homem e animal:

as marcas ou traços da animalidade não são formas animais, mas antes os espíritos que assombram as partes limpas, que puxam a cabeça, individualizando e qualificando a cabeça sem um rosto [...] Acontece de a cabeça humana ser substituída por uma animal; mas não é o animal como forma, é o animal como traço – por exemplo, um traço trêmulo de um pássaro que gira em torno de si sobre a parte limpa [...] Acontece de um animal, por um exemplo um cão, ser tratado como a sombra de seu mestre; ou inversamente que a sombra de um homem tome uma existência animal autônoma e indeterminada. A sombra escapa do corpo como um animal que abrigamos. No lugar de correspondências formais, o que a pintura de Bacon constitui é uma zona de indiscernibilidade, de indecidibilidade entre o homem e o animal. [...] Não é jamais uma combinação de formas, é antes o fato comum: o fato comum do homem e do animal (Deleuze, 2002, p. 27-28).

Em *O que é a filosofia?*, Deleuze e Guattari associam o devir à invocação pela filosofia de uma “raça oprimida, bastarda, inferior, anárquica, nômade, irremediavelmente menor” (Deleuze e Guattari, 2009, p. 141) que constituiria o avesso do fascismo, o qual prega uma “raça pura” ou a terra prometida. Aquela raça e a nova terra que ela conjura, fazendo resistência ao presente, estão intimamente ligadas ao devir: trata-se do pensador diante dos animais, dos índios, dos acéfalos, de modo que se constituam o povo por vir e a nova terra. “Pensamos e escrevemos para os animais”, asseveram os autores, mas desde que esse *para* seja um *diante de*, isto é, uma questão de devir. “Tornamo-nos animal, para que o animal também se torne outra coisa.” E se se devém-animal, eles advertem, não é por piedade, mas na medida em que “a agonia de um rato ou a execução de um bezerro permanecem presentes no pensamento, [...] como a zona de troca entre o homem e o animal, em que *algo de um passa ao outro*” (p. 142; grifo meu).

3. Indistinção e indiscernibilidade

A zona de indistinção, portanto, que para Agamben é o lugar onde age o Estado de exceção e habita a vida nua, para Deleuze e Guattari é o meio de uma outra política: “Há toda uma política dos devires-animais [...] [que] se elabora em agenciamentos que não são nem os da família, nem os da religião, nem os do Estado” (Deleuze e Guattari, 2005, p. 30). O homem-lobo, mas também “os homens de toda animalidade”, escapam ao Estado, à filiação, formando alianças com o fora. O tipo de devir-animal que se encontra em certos grupos africanos, eles dizem, não é da ordem de “relações simbólicas homem-animal tal como aparecem nos aparelhos de Estado” (p. 24, n. 9). Talvez seja injusto com Agamben aproximar a sua zona de indistinção, onde se urde a vida nua, desse tipo de relação simbólica; mas há uma diferença fundamental entre o animal ou a animalidade tal como concebida por ele e por Deleuze e Guattari. Para o primeiro, a animalidade é um tipo de vida distinto da humanidade, cuja separação se liga à questão da posse da linguagem (Agamben, 2007, p. 71 e ss). A máquina antropológica, por sua vez, agindo através de oposições do tipo homem/animal, produz um “tipo de estado de exceção, uma zona de indeterminação” que, ao separar o “animal dentro do corpo humano” (p. 75), engendra a vida nua. O homem-lobo, assim, não seria senão o *muselmann*, a terrível criação dos campos de concentração, “multidão anônima, continuamente renovada e sempre igual, dos não homens que marcham e se esforçam em silêncio”, em quem “já se apagou [...] a centelha divina”, aos quais se hesita em chamar vivos ou mortos, cuja morte “eles já nem temem [...] esgotados demais para compreendê-la”, que concentram em uma

imagem “todo o mal do nosso tempo [...]: um homem macilento, cabisbaixo, de ombros curvados, em cujo rosto, em cujo olhar, não se [pode] ler o menor pensamento”, nas inesquecíveis palavras de Primo Levi (1988, p. 91).

Talvez a maior diferença entre esses autores, conforme mapeia o filósofo Brian Massumi, seja que no caso de Agamben a zona de indistinção é uma zona de *indiferença*, como se essa fosse “a única alternativa à exclusão mútua” entre homem e animal. *O aberto*, assim, estaria “viciado pela recusa em considerar a possibilidade de inventar um modo de saída da lógica do terceiro excluído que não seja a indiferenciação” (Massumi, 2014, p. 111) – a ponto de apenas conseguir elaborar a *inoperosidade* (*désœuvrement*) como política possível: “a máquina [antropológica] é parada, por assim dizer, está em ‘estado de suspensão e, na recíproca suspensão dos termos, algo para que não temos nome e que já não é nem homem nem animal, se instala entre a natureza e a humanidade” (Agamben, 2007, p. 152). Agamben vê na pintura “A ninfa e o pastor”, de Ticiano, um “recíproco desencantar-se do segredo” no qual os amantes “acedem [...] a uma vida nova e mais beata, nem animal nem humana” (p. 159):

Não é a natureza o que se alcança na satisfação, mas [...] um estágio superior, além tanto da natureza quanto do conhecimento, do velado tanto quanto do desvelado. [...] sua condição é otium, sem obra. Na satisfação, os amantes [...] contemplam uma natureza humana que permanece perfeitamente inoperante: a inoperosidade e o désœuvrement do humano e do animal como figura suprema e insalvável da vida (p. 159-160).

Já em Deleuze e Guattari, continua Massumi, as zonas de indiscernibilidade são “o cadinho da emergência do novo” e operam sob a lógica do terceiro incluído, ou melhor, de uma “inclusão mútua”: “longe de serem zonas de indiferença que absorvem e desativam a atividade, elas são apetitivamente transbordantes de atividade [...] A lógica da inclusão mútua é a lógica da diferenciação: o processo de proliferação contínua de emergências diferentes” (Massumi, 2014, p. 49-50). Assim, a zona de indiscernibilidade na qual se dá o devir não é o lugar da produção do *muselmann*; pelo contrário, tornar-se judeu, por exemplo, é uma saída criadora à tornar-se nazista – Deleuze e Guattari, ao afirmarem, sobre o romance *O intruso*, de Faulkner, que “não havia outra escolha senão devir-negro para não acabar fascista”, remetem em nota a um comentário do escritor sobre o lugar dos brancos depois da Guerra de Secessão norte-americana: “Faulkner

escreve: ‘Estamos na situação do alemão após 1933, que não tinha outra alternativa senão a de ser nazista ou judeu’” (Deleuze e Guattari, 2005, p. 89). Essa “saída” de que os autores falam tem por sua vez uma origem animal: é a expressão usada por Rotpeter, o ex-macaco narrador de “Um relatório para uma Academia”, de Kafka: “Não, liberdade eu não queria. Apenas uma saída” (Kafka, 1994, p. 61). Deleuze e Guattari glosam: “Não se trata de *liberdade* por oposição à submissão, mas somente de uma linha de fuga, ou antes de uma simples *saída*” (Deleuze e Guattari, 1975, p. 13).

Ainda, para Deleuze, inspirado por Spinoza, os animais – incluso aí o animal humano – são antes corpos que espécies biológicas, e esses corpos são conjunto de afetos – “[d]aquilo que podem, [dos] afetos dos quais são capazes, tanto na paixão quanto na ação” (Deleuze e Parnet, 1998, p. 49-50). É por isso que se pode dizer que “há mais diferença entre um cavalo de corrida e um cavalo de trabalho do que entre um cavalo de trabalho e um boi” (idem). A partir desta afirmação de Deleuze, imaginei que talvez fosse possível “profanar” o conceito de vida nua de Agamben e empregá-lo em relação aos animais. Como Farage, acreditava que a vida dos animais, de muitos animais, era por demais assemelhada à vida nua, esta que se mantém nas bordas da política, sendo excluída, mas imediatamente capturada por ela, e sobre a qual o poder soberano se exerce de maneira terrível. Isso seria uma torção do conceito, pois suporia um deslocamento da ideia de zona de indistinção. Escrevi então um e-mail ao próprio Agamben, na tentativa de verificar a possibilidade de uma vida política dos animais e sua relação com o Estado. A troca se deu assim:

JF: [...] há uma vida nua dos animais? Ou a vida nua é um conceito que apenas se aplica a humanos? Penso, por exemplo, na diferença entre cavalos selvagens e cavalos de carroça, ou na diferença entre elefantes livres e elefantes de circo; estes últimos devem ser “quebrados” antes de serem colocados para trabalhar. [...]

GA: [...] A vida nua é algo produzido pelo poder e, na sua perspectiva, deveríamos pensar em uma ação do poder sobre os animais, o que é talvez concebível. Mas não existe uma vida política dos animais, então, nesse sentido, a vida nua não parece possível para eles. [...] (Comunicação pessoal por e-mail, datada de 12/05/2013. Tradução minha).

O que ficou claro na resposta foi a recusa absoluta, mesmo por parte de um autor contemporâneo e considerado sensível ao modo como a política, a biopolítica, se exerce

sobre populações minoritárias, à existência política dos animais. Se ele estivesse certo, o poder talvez pudesse apenas se exercer *sobre* os animais – *na minha perspectiva*, como lembrava o filósofo –, sem que eles mesmos experimentassem uma vida política. Então a biopolítica estatal de que falava Farage, ao criar categorias como animal errante e peste, poderia de fato agir sobre os animais sem que eles, por sua vez, vivessem politicamente. Os cavalos e o boi de Deleuze, separados por um poder que permite que algumas potências e afetos se desenvolvam ou não, também não estariam implicados em nenhuma política. Os elefantes de circo envolvidos em processos pelos quais são “amansados”, com surras constantes enquanto contidos por correntes, seriam afetados pelo poder. Agamben concedia ao menos isso, mas algo na conformação deles, em seu corpo talvez, certamente alguma falta originária, não permitia que participassem da política. Parte constituinte de nossa sociedade, seja como indesejados expulsos e exterminados nos processos de higienização, como cobaias e matéria-prima para a indústria farmacêutica e de cosméticos, como puxadores de veículos, como auxiliares da polícia, como terapeutas em hospitais, como ajudantes de pessoas com deficiência, como atores na indústria do entretenimento, como alimento de populações ou mesmo como companheiros, os animais existiriam aí como meros viventes, pobres coitados que alguém como eu consideraria como pacientes do poder, mas jamais como “viventes políticos”.

4. O enquadre zoológico

Em meados dos anos 1950, inspirado pela observação de macacos-aranha brincando no Zoológico de São Francisco, Gregory Bateson escreveu o artigo “A theory of play and fantasy” (Uma teoria da brincadeira e da fantasia). Para o autor, as ações dos animais que brincavam se mordendo mas sem que suas mordidas significassem [*stand for*] mordidas de combate e cujos gestos eram de briga mas sem que estivessem brigando eram uma evidência da existência de metacomunicação entre eles, isto é, “da troca de sinais que carregariam a mensagem ‘isto é uma brincadeira’” (Bateson, 2000, p. 179). *To stand for*, ele argumenta, é “um sinônimo próximo de denotar”, a brincadeira podendo assim ser definida: “Estas ações em que agora nos engajamos não denotam aquilo que as ações que elas significariam denotariam.” Ou, de modo menos abstrato, “a mordiscada lúdica [*playful*] denota a mordida, mas não denota o que seria denotado pela mordida.” Também a relação mapa-território, tal como formulada pelo semanticista Alfred Korzibski – a saber, que uma mensagem não consiste dos objetos que ela denota, sendo antes similar à relação que um mapa tem com seu território –, passaria, diz Bateson, pelo ato da

brincadeira (p. 180). A originalidade desta interpretação está na postulação de que a “metacomunicação e/ou a metalinguagem” encontrariam na brincadeira um nível pré-verbal, um “importante passo em [sua] evolução” (idem). A mordiscada lúdica, ainda, ao denotar uma mordida, é, nas palavras de Bateson, “ficcional”: “não apenas os animais que brincam não significam [*quite mean*] aquilo que estão dizendo, mas também estão usualmente comunicando a respeito de algo que não existe” (p. 182). A brincadeira, portanto, seria um exemplo de “inclusão mútua”.

Massumi, para quem este artigo é fundamental na composição dos argumentos de seu *What animals teach us about politics* (O que os animais nos ensinam sobre política), nota que, embora se dedique longamente a discussões sobre “brincadeira, reflexividade e linguagem”, Bateson deixa rapidamente de lado a cena do zoológico, como se “o animal e sua relação evolutiva com o humano pudessem ser simplesmente denotadas, a presença do observador humano distraidamente submetida a um apagamento” (Massumi, 2014, p. 65). É sobre esse observador, portanto, que o autor então se debruça, mais exatamente sobre a posição de espectador (*spectatorship*) em um zoológico.

Um espectador humano em um zoológico, Massumi assevera, não pode ser rapidamente apagado das narrativas que são produzidas sobre os animais ali observados. Aliançando-se a uma espécie de linhagem filosófica que remonta a “Bergson, Whitehead, Deleuze, Ruyer e Simondon (para não mencionar Pierce)”, ele pretende, com eles, “dar conta da presença do humano e ao mesmo tempo respeitar a autonomia ontogenética do não-humano, reconhecendo a realidade plena do que jaz para além do humano”. O filósofo postula, assim, que “o problema não é pensar o objeto sem o humano”, mas pensar a “implicação do humano em uma realidade que por natureza o ultrapassa. O problema é o mais-que-humano” (Massumi, 2014, p. 114).

Por princípio, Massumi localiza a humanidade em um “continuum animal” (Massumi, 2014, p. 3) no qual a grande questão seria a da “inclusão mútua” dos termos, “a articulação do modo de inclusão do humano no animal e do animal no humano” (p. 65). Mas o autor aponta também para a possível arbitrariedade na escolha desse continuum animal como foco ou meio por onde sua pesquisa se movimenta, já que nem a animalidade nem a vida em geral “podem ser estritamente diferenciadas do não-orgânico” e a “lógica da inclusão mútua” não permitiria excluir de antemão outros universos. Ele considera essa decisão como uma espécie de “começo pelo meio”, ao modo de Deleuze e Guattari: se na natureza só há misturas, os limites são virtuais e os “polos de

movimentos tendenciais são ideais”, então os “*continua* de combinação tendencial são mais convenientemente agarrados pelo meio”. Nesse sentido, o continuum da natureza poderia ser chamado de continuum das plantas – “ou da criatividade, ou da consciência, ou do instinto, ou da vida, ou mesmo da matéria (redefinida de modo a não ser mutuamente excludente dos anteriormente citados ou do virtual)”, “dependendo de que meio se escolhe para começar” (p. 52). Começar por quaisquer desses meios, ele continua, “terá consequências para o modo como todos os conceitos filosóficos envolvidos se desenvolverão [*play out*] e para sua relação uns com os outros” (p. 53). Nesta prática reside um método filosófico, a saber, que “a coerência do continuum conceitual deve ser integralmente reinventada a cada recomeço, de modo que a própria filosofia seja uma emergência contínua de variação” (pp. 52-53). Mas por que então o continuum animal? Por um motivo “simples e crucial” (p. 52): ele permite que a discussão se dê facilmente em torno à questão da brincadeira.

Retornando ao evento do zoológico, Bateson, como sugere Massumi, teria deixado de considerar a natureza dos enquadres [*framings*] (Bateson, 2000) em jogo e sua posição neles enquanto observador. Ao olhar os macacos enjaulados a partir da posição de observador não-implicado, ao situar-se fora e além de qualquer relação com aqueles animais, o autor inadvertidamente reforçaria uma “operação rigidamente excludente” (Massumi, 2014, p. 65). Enquadres, segundo Bateson, são mutuamente exclusivos e inclusivos e funcionam como premissas metacomunicativas. O desafio que Massumi põe é levar adiante a teoria de Bateson, aplicando-a à experiência desencadeadora da teoria sobre a brincadeira, qual seja, a (não)-relação entre humanos-observadores e animais-enjaulados no espaço de um zoológico. Qual é a mensagem metacomunicativa que algo tão concreto como grades de ferro passam? Qual é a relação entre figura e fundo em uma exibição de animais cativos diante de humanos? Dentro dos recintos, Massumi responde, encontra-se a natureza; do lado de fora, a cultura. Os animais em exposição em um zoológico proveem o pano de fundo – que é visto, mas com o qual qualquer interação de mão dupla é interdita – para os sujeitos humanos. As grades, cercas, jaulas, telas de metal são o enquadre concreto que informa: daqui para dentro, a animalidade; daqui para fora, a humanidade. Trata-se assim de um procedimento de “exclusão por inclusão”, a animalidade contida dentro do mundo humano significando aquilo que ele não é:

Este enquadre zoológico repete o gesto que Agamben identifica como o gesto fundante da política humana. O animal é reduzido ao estado de “zoé”, mera vida

biológica sob o governo categórico das leis da natureza e, conseqüentemente, excluído da pólis (ou, mais precisamente, incluído para ser excluído). Os espectadores humanos gozam do estatuto de “bíos”: “a forma ou modo de vida próprios de um indivíduo ou grupo”; uma “vida qualificada”, reconhecida como pessoa e dotada do estatuto jurídico que acompanha esse reconhecimento (personalidade moral) (pp. 66-67).

O enquadre zoológico não produziria assim nenhum tipo de paradoxo produtivo, mas apenas um paradoxo estéril, a “zona de indistinção” tal como expressa por Agamben. A relação de um recinto com seu entorno, Massumi segue, estabelece um duplo enquadre que é “uma dupla oposição: humano versus animal e humano-versus-animal versus indiferenciação.” Todas as diferenças ou zonas de indiscernibilidade são negadas em favor de oposições e trata-se da emergência mesma da soberania, “quando à exclusão incluída é dada uma figura [...] na forma paradoxal da exceção que funda a regra, reconstituindo o governo no ato de suspendê-lo.” O zoológico seria assim “um exercício de soberania humana face a face com o animal” ((Massumi, 2014, p. 68). As palavras de Agamben na introdução de *Homo Sacer I* ganham, diante da jaula de um zoológico, uma repentina materialidade:

É necessário, antes de mais, perguntar-se por que a política ocidental se constitui primeiramente através de uma exclusão (que é, na mesma medida, uma implicação) da vida nua [...] uma exclusão inclusiva (uma exceptio) da zoé na pólis, quase como se a política fosse o lugar em que o viver deve se transformar em viver bem, e aquilo que deve ser politizado fosse desde sempre a vida nua. A vida nua tem, na política ocidental, este singular privilégio de ser aquilo sobre cuja exclusão se funda a cidade dos homens (Agamben, 2002, p. 15).

A soberania obedece a uma lógica de paradoxo cuja formulação Agamben encontra em Carl Schmitt: “o soberano está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico, [...] ele permanece fora do ordenamento jurídico e, todavia, pertence a este, porque cabe a ele decidir se a constituição *in toto* pode ser suspensa” (Schmitt apud Agamben, 2002, p. 23). Tal paradoxo, argumenta Massumi, é “estéril, apesar de ser constitutivo” (Massumi, 2014, p. 68), pois nunca cria nada além de uma zona de indistinção entre o ordenamento e o estado de exceção e da exclusão inclusiva da vida nua, “o núcleo original, ainda que oculto, do poder soberano” (Agamben, 2002, p. 14). Ele, assim, “não inventa, refunda. Não ultrapassa o dado, o dá de novo” (Massumi, 2014, p. 68) e, desse modo, não

poderia operar como aqueles como a brincadeira que, de acordo com Bateson, são indispensáveis para a evolução da comunicação. A “estrutura soberana da política humana”, assim, ao barrar os fluxos dos paradoxos da abstração por duplos enquadres que criam zonas de indistinção e impossibilitam a diferença, é “*anti-devir*”. Mais que isso, conclui Massumi, “na medida em que a vida e sua evolução criativa são uma só, a política humana é *anti-vida*” (p. 69).

5. Conclusão: o circo, o zoológico e a cidade

Uma das memórias mais antigas e fortes da minha infância se passa em um circo. Era um circo pequeno, em um subúrbio da cidade do Rio de Janeiro, a Ilha do Governador, onde cresci. Eu devia ter entre quatro e cinco anos, portanto essa é uma história da primeira metade dos anos 1980. Não lembro mais do espetáculo, mas me recordo de estar sentada na arquibancada diante do chão de terra batida. Em algum momento, acho que dancei durante a apresentação dos palhaços. O que me marcou, entretanto, foi algo que aconteceu no final, uma imagem acompanhada de uma sensação. Ao término do show, fui levada para tirar uma foto com um chimpanzé cativo do circo. Sentei a seu lado, ou melhor, fui ali colocada. O chimpanzé usava uma *t-shirt* branca e nenhuma calça. Provavelmente tratava-se de um filhote, era pequeno. Eu usava *short* e camiseta e o pelo dele, áspero, encostava na minha coxa nua. Procurei me afastar, com medo, mas fui encorajada a me aproximar pelo que então parecia uma multidão de humanos em torno da cena: responsáveis, fotógrafo, adestrador, a fila de pessoas que esperava para estar na minha situação, ao lado do chimpanzé. Fui então invadida por uma angústia profunda sem entender bem o motivo; tinha medo do símio, seu pelo me espetava, alguma coisa ali me parecia profundamente errada. Me lembro de segurar muito o choro, com medo de que meus olhos já úmidos viessem a transbordar. Depois de batida a foto, devo ter me levantado e ido embora, já não lembro de mais nada. O monóculo, peça cônica tão comum naqueles dias, que continha um cromo de um lado e uma lente de aumento feita de plástico na outra, ainda deve existir em algum lugar na casa de meus pais. Naquele cromo, eu e o chimpanzé estamos juntos para sempre.

Disse, e é verdade, que não me recordo de voltar para casa, de nada mais daquela noite. Mas minha vida seguiu, continuei frequentando a escola, dormindo em uma cama macia, tomando várias refeições por dia e tendo mesmo a boa sorte e o privilégio de poder fazer algumas escolhas. E a vida daquele chimpanzé? Sobre ele não sei nada, nossos

caminhos se cruzaram apenas por instantes. Nunca pude deixar de me perguntar o que ele sentia naquele momento, que afeto foi disparado pelo encontro de sua pele contra a minha. Mas a questão é que havia muitas diferenças entre nós, ainda que fôssemos ambos crianças. Para mim, encontrá-lo foi um acontecimento; já ele, por viver em um circo, encostar e encontrar seres humanos era sua rotina, o que significa que aquele toque estranho, que em mim precipitou uma sensação de angústia, era-lhe imposto diariamente, talvez desde seu nascimento. Acho que posso afirmar que o acontecimento, para ele, não foi me encontrar, mas ser levado para o circo. Hoje eu sei que chimpanzés têm filhos a cada cinco ou seis anos, que amamentam seus bebês por mais ou menos esse período e que as crianças são dependentes de suas mães por até dez anos. Sei também que aquele chimpanzé não tinha dez anos, mas só posso imaginar se seus pais também viviam no circo ou não. Provavelmente não. O que posso supor com quase certeza é que ele saiu daquela sessão de fotos, depois que a longa fila de crianças humanas se esgotou, para uma jaula, certamente árida, com barras de ferro. Cruzamo-nos por um instante e eu não devo ter deixado nenhuma impressão nele, sendo apenas mais uma na série indistinta de humanos a quem ele serviu, uma participante em sua exploração.

Se narro tal cena à guisa de conclusão, é porque acredito que nela estão concentradas de modo concreto algumas das questões desenvolvidas no artigo: além da expulsão que é ao mesmo tempo retorno por exclusão dos animais na cidade, o encontro com o chimpanzé talvez tenha me arrastado a um devir, uma zona de indiscernibilidade que resultou justamente no trabalho que ora apresento. Poderia dizer também que para ele não houve saída e aquela sessão de fotos só foi possível porque lhe foi retirada toda a capacidade de resistir, sendo obrigado à docilidade. Poderia também falar sobre toda a barragem da vida daquele animal, sua impossibilidade de brincar, inventar. Da política no circo, similar àquela do zoológico, que se confunde com os shows de aberração, criando monstruosidades indiferentemente inumanas. Poderia finalmente falar sobre como o *Pan troglodytes* consta como uma espécie ameaçada de extinção na lista vermelha da IUCN, com suas populações em tendência decrescente e já desaparecidas em pelo menos quatro países na África, e que mesmo assim muitos indivíduos servem em laboratórios ou na indústria do entretenimento, em todos os seus níveis.

Há um conto bastante famoso de Ursula K. Le Guin, “The ones who walk away from Omelas” (Aqueles se que afastam de Omelas), no qual uma utopia é descrita, um verdadeiro país da Cocanha que contém apenas uma condição para que se mantenha

sempre de pé: a tortura de uma criança. Todos os habitantes de Omelas devem saber que aquela criança existe e que sua felicidade depende da miséria dela. Nada mais que isso. Não precisam visitá-la ou vê-la constantemente, mas tampouco podem sentir pena dela ou lhe dirigir alguma palavra gentil. A descrição do estado da criança é tão vívida quanto terrível. Ela vive em um quartinho escuro e úmido, sem janelas.

Em um canto do quartinho, alguns esfregões, com a flanela dura, coagulada e maucherosa, ficam perto de um balde enferrujado. O chão é sujo, um pouco úmido ao toque [...] O quarto tem cerca de três passos de largura e profundidade [...] [Nele] uma criança está sentada. Poderia ser um menino ou uma menina. Parece ter seis anos, mas de fato tem quase dez. É deficiente mental. Talvez tenha nascido defeituosa, ou talvez tenha se tornado assim por causa de medo, desnutrição e negligência. [...] Tem medo dos esfregões. Considera-os horríveis. Fecha os olhos, mas sabe que os esfregões ainda estão ali; e a porta está trancada; e ninguém virá. A porta está sempre trancada; e ninguém nunca vem, exceto às vezes [...] quando a porta faz um barulho terrível e se abre, e uma pessoa, ou várias pessoas, estão lá. Uma delas pode vir e chutar a criança para fazê-la se levantar. As outras nunca se aproximam, mas a espiam com olhos medrosos e enojados. A vasilha de comida e o jarro d'água são apressadamente cheios, a porta é trancada, os olhos desaparecem. As pessoas à porta nunca dizem nada, mas a criança, que não vivei sempre no quarto de ferramentas e pode se lembrar da luz do sol e da voz da mãe, às vezes fala: "Serei boazinha", ela diz. "Por favor, me deixem sair. Serei boazinha!" Nunca respondem. A criança costumava gritar por ajuda durante à noite, e chorar um bocado, mas agora só faz um tipo de choramingo, "eh-haaa, eh-haaa", e fala cada vez menos. É tão magra que não tem panturrilhas nas pernas; sua barriga se projeta; vive de meia vasilha de fubá e gordura por dia. Está nua. Suas nádegas e coxas são uma massa de pústulas, já que ela senta em seu próprio excremento continuamente (Le Guin, 2015, p. 5).

Acredito que a condição dos animais, de muitos animais, na Omelas na qual muitos vivemos, é similar à dessa criança. Deles dependem nossa alimentação, nossa saúde e tantas outras dimensões de nossa vida. Eles estão por toda a parte, seu trabalho e seus corpos compõem nós indispensáveis às redes que mantêm o mundo de pé. E, no entanto, muitas vezes vivemos como se eles não existissem. A porta raramente se abre, ninguém nunca vem. É condição de nossa felicidade que não pensemos demasiado neles, não lhes dirijamos palavras gentis, não os olhemos. Ainda que nosso próprio corpo seja composto por seus corpos, devemos manter nossos rostos virados sob pena de que o mundo tal como o habitamos desmorone. Não me parece que esse seja um problema ético, senão

político, na medida em que é a *pólis* ela mesma que se funda sob a denegação dessas existências. Que seja político significa que talvez não seja possível, como na conclusão do conto de Le Guin, abandonar a cidade, como fazem alguns jovens e adultos, que “caminham sós em direção à escuridão, e não retornam.”

Ou talvez seja possível compreender o final de outro modo e a saída de Omelas seja intensiva em vez de extensiva, sendo este o desafio. Isso não se faz só, à moda heroica, mas pela força de alianças que apresentam riscos e novos problemas, os quais é preciso encarar, incessantemente. De modo que a criança se levante, que o chimpanzé arranque a camisa. Trata-se de fazer abrir a porta do quarto, arrebentar a jaula. Para destruir aquele cromo do começo dos anos 1980 seria preciso refazer a cidade.

Referências

Agamben, G. (2000). “A imanência absoluta.” En *Gilles Deleuze, uma vida filosófica* (Pp. 169-192). São Paulo: Editora 34.

_____. (2002). *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

_____. (2004). *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo editorial.

_____. (2007). *Lo abierto: el hombre y el animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.

Deleuze, G. (2002). *Francis Bacon. Logique de la Sensation*. Paris: Éditions du Seuil.

_____. (2003). *Spinoza. Philosophie Pratique*. Paris: Les Éditions de Minuit.

_____. (2016). *Dois regimes de loucos*. São Paulo: Editora 34.

Deleuze, G.; Guattari, F. (1975). *Kafka. Pour une littérature mineur*. Paris: Les Éditions de Minuit.

_____. (2004). *Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia. Vol. 3*. São Paulo: Editora 34.

_____. (2005). *Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia. Vol. 4*. São Paulo: Editora 34.

_____. (2009). *O que é a filosofia?* São Paulo: Editora 34.

Deleuze, G.; Parnet, C. (1998). *Diálogos*. São Paulo: Escuta.

Bateson, G. (2000). *Steps to an Ecology of Mind*. Chicago: The University of Chicago Press.

Farage, N. (2013). “No Collar, No Master: Workers and Animals in the Modernization of Rio de Janeiro 1903-1904”. *Open Anthropology Cooperative, Working Papers Series*, n. 18, p. 1-19.

Kakfa, F. (1994). *Um médico rural*. São Paulo: Brasiliense.

Le Guin, U. K. (2015). “The ones who walk away from Omelas.” En *The Unreal & The Real. Outer Space, Inner Lands* (Pp. 1-7). Gollancz: London.

Levi, P. (1988). *É isto um homem?* Rio de Janeiro: Rocco.

Massumi, B. (2014). *What Animals Teach us about Politics*. Durham and London: Duke University Press.

Viveiros de Castro, E. (2015). *Metafísicas canibais*. São Paulo: Cosac Naify/N-1 Edições.

JULIANA FAUSTO

Juliana Fausto é doutora em Filosofia e atualmente desenvolve pesquisa de pós-doutorado no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR, com bolsa PNPd/CAPES. É pesquisadora do species – Núcleo de Antropologia Especulativa e integrante da Rede Brasileira de Mulheres Filósofas.