

Estudos Humano-Animal: agência moral e brincadeira animal

Human-animal studies: moral agency and animal play

Bruna Mariz Bataglia Ferreira¹

¹Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil. E-mail: brunabataglia@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8355-5313>.

Artigo recebido em 5/11/2018 e aceito em 12/11/2018.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Resumo

Neste artigo proponho algumas reflexões sob a perspectiva das relações humano-animal acerca de dois temas de pesquisa relevantes no campo do direito em sua interação com a filosofia política. O primeiro deles está centrado sobre a noção de agência racional e àquelas que estão diretamente à ela relacionadas: agência moral e autonomia; o que o farei a partir do trabalho de Claire Rasmussen sobre o papel dos animais na construção do “sujeito autônomo”. Já o segundo envolve a reflexão sobre os limites e os problemas intrínsecos de uma política normativa, e um caminho possível para pensarmos para além desta forma de sociabilidade fundada na normatividade e na autonomia individual. Quanto a esse ponto, recorro às reflexões de Brian Massumi que busca na brincadeira animal um caminho para pensar uma ética não normativa.

Palavras-chave: Estudos Humano-animal; Agência moral; Brincadeira animal.

Abstract

In this paper I propose some reflections from the perspective of human-animal relations about two relevant research themes in the field of law in their interaction with political philosophy. The first of these is centered on the notion of rational agency and those that are directly related to it: moral agency and autonomy; which I will do from the work of Claire Rasmussen on the role of animals in the construction of the "autonomous subject." The second involves reflection on the limits and intrinsic problems of a normative policy, and a possible way to think beyond this form of sociability based on normativity and individual autonomy. On this point, I turn to the reflections of Brian Massumi who seeks in animal play a way to think of a non-normative ethic.

Keywords: Human-animal Studies; Moral agency; Animal play.

1. Introdução

tudo nos sufoca,
 .
 e nos tornamos
 reféns
 de nós
 mesmos
 (o terceiro golpe
 será fatal)

A chance do corte, Nina Zur

Escrever sobre os estudos humano-animal desde uma perspectiva normativa carrega o leitor quase imediatamente e com frequência para o campo dos direitos dos animais, área esta que procura realizar a defesa destes seres não humanos, desde a produção de justificativas téóricas que implique na sua inclusão na comunidade moral historicamente reservada aos humanos, seja com o objetivo de reduzir sua exploração por estes ou até mesmo abolir toda e qualquer forma de exploração, até a defesa jurídica, especificamente, invocando o cumprimento das leis protetivas dos animais, ou, na sua ausência ou restrição, advogando pela prolação de um precedente judicial inovador.¹

Poderíamos datar como marco inicial do movimento pela defesa dos direitos animais o século XIX, mais especificamente, a década de 20², e como marco mais recente podemos indicar os movimentos sociais na década de 70 do século XX, momento em que Richard D. Ryder cunhou o termo *especismo*, central para os debates sobre os direitos dos animais³ no que tange à hierarquia moral, injustificável, de humanos sobre animais – ao lado do termo *senciência*, isto é, a capacidade de experienciar dor e sofrimento, utilizado ao menos desde Jeremy Bentham para justificar o *status* moral dos animais, em sua conhecida e polêmica questão: “um cavalo ou cachorro adulto é um animal incomparavelmente mais racional e mais sociável do que um bebê de um dia, uma semana ou mesmo um mês de idade. Mas suponha que não fosse esse o caso; de que isso serviria? A questão não é Eles podem *raciocinar?*, nem Eles podem *falar?*, mas sim Eles podem *sofrer?*” –. Momento, ainda, no qual a Declaração Universal dos Direitos dos

¹ Como no caso da chimpanzé argentina Cecília, que por meio de *habeas corpus* foi declarada como sujeito de direitos não

² Em que durante a Era vitoriana inglesa foi publicada a lei contra a crueldade de tratamento do gado de 1822, seguida da instituição da Sociedade Real da Inglaterra para a Prevenção da Crueldade contra os Animais, em 1824, que por sua vez serviu de inspiração para a criação da Sociedade Americana para a Prevenção da Crueldade contra Animais, em 1866.

³ Claire Rasmussen aponta que o termo “direitos dos animais” seria geralmente atribuído a Henry Salt, cujo *The Case for the Rights of Animals* (1821) seria considerado o primeiro texto a propor seriamente que os animais devem ter direitos morais e legais. Entretanto, como Henry Salt nasceu somente em 1851, é possível que a autora esteja se referindo ao seu *Animals' Rights Considered in Relation to Social Progress* (1894). Ademais, a autora aponta que o termo foi usado anteriormente em *A Vindication of the Rights of Beasts* (1792) de Thomas Taylor, uma sátira que ridicularizava *A Vindication of the Rights of Woman* (1792) de Mary Woolstonecraft, ao comparar o absurdo de estender os direitos às mulheres com o absurdo de estendê-los às “bestas”. (RASMUSSEN, 2011, p. 179)

Animais foi apresentada por ativistas à UNESCO em 1978, assim como foi o período do lançamento de obras pioneiras em defesa dos animais no campo da filosofia moral, como *Animals, Men and Morals: An Inquiry into the Maltreatment of Non-humans* (1971) de membros do Oxford Vegetarians⁴, a *Libertação Animal* (1975) de Peter Singer e *The Moral status of Animals* de Stephen Clark (1977), seguidos por *The case for animal rights* (1983) de Tom Regan.

Já desde a perspectiva da filosofia política, esse cânon - a política sendo uma atividade antropocêntrica - estaria presente de Platão a Marx. A humanidade seria definida, portanto, a partir da possibilidade de pensamento e engajamento político dos homens. Virtualmente em todas as teorias humanistas - nas quais as teorias políticas encontram suas raízes - a linguagem e a gramática serviram como importantes marcadores de humanidade e de racionalidade. A linguagem faria os humanos saírem de si e se comunicar "Idealmente, o corpo e suas necessidades precisa ser transcendido pela mente, a qual, quando liberta de sua animalidade básica, pode acessar o Universal, a justiça, a sabedoria, a verdade, e todo resto da bagagem da tradução racionalista humanista." (GRANT; JUNGKUNZ, 2016)

Diversas figuras relevantes na filosofia (política) refletiram sobre o *status* dos animais que com Descartes, na esteira a tradição aristotélica-tomista, são reduzidos a meros autômatos, movidos mecanicamente pelo instinto. (CLARKE; LINZEY, 1990, p. xv) Contra a afirmação de que animais não têm alma, Leibniz afirmará que eles tem, enquanto Hegel pressuporá que eles não têm capacidade reflexiva - e como esse é o critério, então, para inclusão na comunidade política, os animais permaneciam excluídos. Hobbes problematizará essa questão, sendo interessante observar que suas obras estejam atravessadas e até nomeadas como Leviatã, Behemot e Ziz, justamente o nome de animais-monstros de tradições religiosas. Com Rousseau e Herder, o homem se tornaria civilizado, ou seja, humano, quando começa a comer animais. (OLIVER, 2009)

Já Montaigne alertará para o problema de conclusões morais baseadas na mera diferença. Humanos não são superiores ou inferiores às outras espécies. Nem nossa diferença dos animais nem nosso poder sobre eles justifica o abuso a que os submetemos "se pudéssemos reivindicar qualquer superioridade a partir do fato de termos o poder de exterminá-los, emprega-los em nossos serviços e usa-los para nosso prazer, seria a mesma vantagem que teríamos uns sobre os outros. Nesses termos, nós temos nossos escravos." (CLARKE; LINKEY, 1990, p. xvii) E David Hume, a partir de uma perspectiva contrária à aristotélica-tomista,

⁴ Para mais informações sobre The Oxford Group sugiro o artigo de Peter Singer intitulado "The Oxford Vegetarian - A personal account" (1982) que pode ser acessado em https://animalstudiesrepository.org/cgi/viewcontent.cgi?article=1002&context=acwp_aafh. Acesso em 31/10/2018.

afirmará que os animais são providos de pensamento e razão assim como os homens, definindo a razão enquanto um maravilhoso e ininteligível instinto de nossas almas. (CLARKE; LINZEY, 1990, p. xv), enquanto Locke revelará sua indignação com a crueldade aos animais, o que para ele é não-natural, argumentando que pessoas cruéis com animais podem acabar sendo cruéis com humanos.

Dos lugares que os animais ocupam em nossas vidas, eles têm compartilhado nossas casas e têm sido vistos como astros da televisão, mas também têm sido considerados comida de humanos. São utilizados para produzir roupas e produtos de beleza que têm sido testados primeiramente em animais, assim como ocorre com diversas drogas. Frequentamos zoológicos, touradas e rodeios, e usamos seus nomes para adjetivar pessoas. Aparecem em práticas religiosas, assim como em nossas artes, poesia e literatura, e são utilizados para o transporte de pessoas e cargas. São importantes em terapias psicológicas, assim como o foram para o desenvolvimento e avanços científicos. Os mundos dos humanos e dos não-humanos estão, assim, inexoravelmente ligados. (DEMELLO, 2012, p.4)

O chamado Estudos humano-animal⁵ vem se constituindo enquanto um campo interdisciplinar de pesquisa sobre a interação entre humanos e animais a partir da articulação de perspectivas das ciências sociais – sociologia, antropologia, psicologia, ciência política –, das humanidades – história, crítica literária, filosofia e geografia – e das ciências naturais – etologia, medicina veterinária, bem-estar animal e psicologia comparativa.^{6 7}

As pesquisas perpassam desde a ligação afetiva entre humanos e animais, as percepções e crenças humanas sobre outros animais, a forma pela qual os animais se encaixam nas sociedades humanas, simbolismo dos animais na literatura e nas artes, até por estudos sobre a domesticação animal, seu uso em testes laboratoriais, a construção social dos animais e o que significa ser um animal, a intersecção entre especismo, racismo e sexismo, e como a violência contra animais está relacionada à violência de humanos contra humanos, dentre tantos outros temas possíveis.

Algumas pesquisas tocam em questões mais sensíveis, especialmente quando se dedicam à compreender as proximidades biológicas e comportamentais entre humanos e animais, ou à tratar da relação sexual entre estas espécies, conhecida como zoofilia ou bestialismo, representada em inúmeras obras de arte ao longo dos séculos que expõem essa

⁵ Também chamado, a despeito de não coincidirem necessariamente, de Estudos animais, Estudos animais críticos e Antrozoologia. No inglês: Human-animal Studies (HAS), Animal Studies, Critical animal studies e Anthzoology.

⁶ A organização internacional que mais esteja encampando a área talvez seja a estadunidense Animals & Society Institute (ASI). Para mais informações acessar <https://www.animalsandsociety.org/human-animal-studies/>

⁷ Para uma visão mais completa das pesquisas que perpassam os Estudos humano-animal, sugiro a leitura de *Animals and Society: an introduction to Human-Animal Studies* (2012) de Margo DeMello.

relação de forma literal e figurativa.⁸ Ou ainda, aquelas que afirmam os animais enquanto sujeitos de direitos, membros da comunidade moral, dignos de não serem submetidos à exploração e morte, uma vez que assumir tal perspectiva implica diretamente em diversas práticas humanas como alimentação e experimentação médica. (DEMELLO, 2012, p.6)

No breve espaço deste artigo, gostaria de trazer algumas reflexões sob a perspectiva das relações humano-animal acerca de dois temas de pesquisa relevantes no campo do direito em sua interação com a filosofia política. O primeiro deles está centrado sobre a noção de agência racional e àquelas que estão diretamente à ela relacionadas: agência moral e autonomia. Nesse caso, o farei a partir do trabalho de Claire Rasmussen no qual a autora revela a relação entre a ideia de autonomia e as formas pelas quais ela se traduziu em práticas sociais, dentre elas, especificamente para nossos objetivos, a forma pela qual a categoria animal foi e continua sendo fundamental para a construção teórica daquilo que denominamos sujeito autônomo, pressuposto central para o campo do direito. Já o segundo tema envolve refletir sobre os limites e os problemas intrínsecos ao se estabelecer ideias normativas, e um caminho possível para pensar para além desta forma de sociabilidade. Quanto a esse ponto, recorro às reflexões de Brian Massumi que busca na brincadeira animal um caminho para pensar uma ética não normativa.

2. A noção de agência moral racional como pressuposto da democracia e o papel do animal na sua elaboração

O povo assistiu àquilo bestializado,
atônito, surpreso, sem conhecer o que significava.
Muitos acreditaram seriamente estar vendo uma parada.

Aristides Lobo ao “Diário Popular” em 15/11/1889,
sobre a reação do povo brasileiro à proclamação da república

⁸ Vide toda polêmica acerca da exposição *Queermuseum: Cartografias da Diferença na Arte Brasileira* no que tange às acusações de apologia à zoofilia. Vale lembrar que “Os manuais de psiquiatria mais obscuros, os saberes psicológicos mais inoperantes e os catecismos papais mais estereis reservam para os zoófilos, para aqueles que praticam atos libidinosos com animais, uma cadeira cativa lá entre os tarados, os perversos, invertidos, transviados, excêntricos e psicopatas. Mas, curiosamente, nem todo mundo pensa assim. ‘Por razões estéticas limitaríamos com o gosto aos doentes metnais esta e outras aberrações do instinto sexual, mas into não é possível. A experiência nso ensina que em tais enfermos não se observam aberrações sexuais diferentes das que aparecem em indivíduos saudáveis, em raças e em classes sociais inteiras.’ declara Freud em seus *Estudos sobre aberrações secuais*.’ E é de se acreditar que ele sabia o que estava dizendo e também porquê o estava dizendo. A prática sexual com animais é algo que os etnólogos tem observado em praticamente todas as culturas e em todo o mundo.” (cf. BAZZO, Ezio Flavio. **ECCE BESTA: libertinagem com animais.** – Brasília: Narcisus publicadora & Cia., 2001, p.15)

Na história das democracias liberais modernas é possível identificar diversos momentos em que categorias sociais – camponeses, trabalhadores, empregados domésticos, pessoas negras, indígenas, mulheres –, inicialmente excluídas do procedimento democrático das eleições, passam a ver seu direito de eleger e ser eleito reconhecidos pelo ordenamento jurídico que passa a, enfim, incluir todas as pessoas que participam de uma determinada sociedade no processo eleitoral, com poucas exceções (O'DONNEL, 2010), ao reconhecer-lhes direitos subjetivos e liberdades individuais.⁹

Para além do exercício de poder e dominação que poderíamos identificar nestas exclusões no intuito de manter a população excluída do sistema político, controlada e submetida a certos interesses, proponho a compreensão acerca do pressuposto – *discursivo* – que sustentou medidas de exclusão como estas, e que justamente permitiu falarmos nas figuras do cidadão e do sujeito de direito, assim como permitiu que certos grupos pudessem ser considerados como “não confiáveis” ou como não merecedores do reconhecimento de seus direitos subjetivos e de suas liberdades individuais. (O'DONNEL, 2010, p.49) Refiro-me à ideia de *agência racional* e àquelas que estão diretamente à ela relacionadas, *autonomia* e *agência moral*. Em outras palavras “[a] autonomia torna-se a pré-condição para a participação na política democrática, uma vez que o direito à autogovernança depende da capacidade de julgar desse indivíduo para governar a si mesmo.”. (RASMUSSEN, 2010, p. xii)

A necessidade de um agir racional que controle a própria emoção¹⁰ dos indivíduos não é uma questão nova. No bojo da tradição do pensamento ocidental¹¹, desde os gregos, tem-se que a razão – *em suas diversas compreensões do que seja a razão* – é considerada moralmente superior à emoção que seria justamente a causa de nossos descaminhos e que impossibilitaria a vida em comum. “[S]omos bons quando a razão governa, e maus quando dominados por nossos desejos”, dirá Platão. (TAYLOR, 2005, p.155) A razão nos daria autodomínio, e, por isso, “o homem bom é ‘senhor de si mesmo’”. (TAYLOR, 2005, p.156) Com o cristianismo, estabelece-se uma hierarquia valorativa entre as criaturas que distingue os sujeitos entre aqueles que somente existem, daqueles que existem e vivem, daqueles que existem, vivem e tem inteligência. Uma vez que o ulterior possuiria o anterior dentro de si, sendo, portanto, mais

⁹ No caso do Brasil, por exemplo, ao longo de nossa trajetória política republicana, os grupos excluídos constitucionalmente foram: menores de 21 anos, mendigos, analfabetos, mulheres, praças de pré excetuados os alunos das escolas militares de ensino superior, religiosos de ordens monásticas, companhias, congregações ou comunidades de qualquer denominação sujeitas a voto de obediência (1891), os que não sabiam se exprimir na língua nacional, os privados de direitos políticos (1946 e 1967) e os menores de 18 anos (1988).

¹⁰ Opto aqui por falar em emoção, ciente dos demais termos – *paixão, afeto, sentimento, instinto, sentidos, desejos* –, por não ser possível, neste espaço, fazer este debate a partir dos vários autores e respectivos usos dos termos.

¹¹ Para conhecer mais a fundo essa longa tradição, sugiro a leitura de *As fontes do self: a construção da identidade moderna* (1989) de Charles Taylor.

elevado, como o mais elevado é juiz do menos, estaria provada a superioridade da razão sobre os sentidos. Do racional sobre vivente e existente. Aquele que julga é superior, logo, a razão seria soberana. (TAYLOR, 2005, p.176-177)

Nesse sentido, os filósofos modernos tinham a tendência de considerar a emoção como “uma fraqueza, um defeito, uma impotência”, de modo que a emoção foi oposta à razão e também à ação. Significa dizer que a emoção seria, assim, um *impasse*, isto é, um não passar, algo negativo: “impasse da linguagem (emocionado, fico mudo, não consigo achar as palavras); impasse do pensamento (emocionado, perco todas as referências), impasse de ação (emocionado, fico de braços moles, incapaz de me mexer, como se uma serpente invisível me imobilizasse)”. (DIDI-HUBERMAN, 2016, p. 21) Ela, a emoção, chegou a ser considerada por Kant um defeito da razão, uma impossibilidade de refletir ou até mesmo uma doença da alma. Nas palavras de Darwin, deveríamos deixar as emoções para as crianças, as mulheres, os loucos, os velhos e para os selvagens? (DIDI-HUBERMAN, 2016, p. 21) Note-se que não é mera coincidência que justamente estes sujeitos sejam aqueles excluídos originariamente da comunidade política.

A questão é que as ideias produzem efeitos práticos, encarnam-se em práticas sociais e, assim, a emoção, os instintos, os sentimentos, as paixões, os desejos – isto é, *aquelas categorias consideradas “não-razão”* – e tudo aquilo que a esses termos foi associado no decorrer da história – *corpo, animais e mulheres*¹², *anormais e criminosos*¹³, *negros e indígenas*¹⁴ – foram

¹² Mulheres-animais-corpo. Em seu *The sexual politics of meat: a feminist-vegetarian critical theory* (1990), Carol J. Adams dá o nome de “política sexual da carne” à uma atitude e ação que “animaliza mulheres” e “sexualiza e efemina os animais”, sendo também a presunção de que *os homens precisam de carne* e têm direito a ela, como também que o consumo de carne é uma atividade masculina associada à virilidade. A tese de Adams revela a relação entre a opressão vivida pelas mulheres e aquela vivida pelos animais. Com esse objetivo, a autora faz uma análise crítica de propagandas sexistas e de atitudes sociais que animalizam as mulheres ao mesmo tempo que sexualizam e efeminam os animais, colocando-os sob a dominação dos homens.

¹³ Monstros-anormais-instinto. Ao perscrutar o surgimento da ideia de *monstro* na Idade Média, Michel Foucault identifica que ele é o “misto”, seja entre o “reino animal e o reino humano” – o homem com cabeça de boi, o homem com pés de ave, “homem bestial” –, ou entre duas espécies – porco com cabeça de carneiro –, ou, ainda, de dois indivíduos – indivíduo com duas cabeças e um corpo –, ou, por fim, entre dos sexos – quem é homem e mulher, ao mesmo tempo. Todos seriam considerados monstros.¹³ Ou quando o autor se propõe a investigar se seria patológico uma pessoa ter *instinto*, se “dar livre curso a seus instintos, deixar agir o mecanismo dos instintos” seria uma “doença ou não”, identificando como essas problemáticas vão colocando a questão do *instinto* como o grande tema da psiquiatria, classificando a eugenia e a psicanálise como “tecnologias do instinto”, ambas como formas de correção e normalização. (**Os anormais**: curso dado no Collège de France (1974-1975). São Paulo: Martins Fontes, 2001)

¹⁴ Animais-indígenas-negros. A compreensão dominante entre a elite do Brasil do século XIX, por exemplo, era de que o “continente africano era habitado por seres selvagens, ‘assemelhando-se aos animais’ e vegetando em estado de morbidez absoluta”, como nos mostra Petrônio Domingues (2004, p.45-46). E é comum encontrar a contraposição entre essa ideia de animalidade e a de civilização, sendo a civilização o processo pelo qual as pessoas deixam de ser animais – tornando-se, via de consequência, humanas. Não sem razão, Antonio Sergio Alfredo Guimarães, ao investigar o insulto racial com forma de construção de uma identidade social estigmatizada da população negra, revela como os insultos sofridos comumente eram cometido por meio do uso de termos que remetiam as vítimas ao terreno da animalidade, tais como macaco, urubu, vaca, galinha, cadela, barata, burro. Ao sintetizar os insultos, Guimarães aponta que os insultos sexuais são referidos por animais domésticos, de criação, mas ligados à alimentação da casa, já os insultos referidos à hierarquia e às deficiências físicas e mentais estão referidos a animais de trabalho, como burro e besta. “Bichos domesticados, mas não muito próximos que jamais comeremos.”. Apenas os insultos raciais são referidos por animais distantes, como macacos e urubus, selvagens, ou pelo menos, que devem ser mantidos à distancia da vida social. Identificou, ainda, que o termo ‘índio’, era utilizado para referir-se à condição de sociabilidade incompleta, selvagem.”, revelando o índio como um humano incompleto, isto é, aquele que não é completamente civilizado. (**Uma história não contada**: negro, racismo e branqueamento em São Paulo no pós-abolição. - São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2004)

fortemente desprestigiados, inferiorizados moralmente, politicamente e juridicamente¹⁵, caracterizados justamente pela falta de razão, de racionalidade, pelo excesso de corporalidade. Os efeitos políticos dessa compreensão hierarquizante foi justamente a exclusão originária de diversos grupos de pessoas por alegada falta de certo “grau de raciocínio”¹⁶ – *no caso dos animais, por ausência total*.

Nesse sentido, questionando-se acerca dos fundamentos para a negativa histórica em países do noroeste dos direitos subjetivos e liberdades individuais a diversos grupos sociais, Guillermo O’Donnell aponta que, tipicamente, aquelas pessoas que reclamavam por estes direitos subjetivos e liberdades individuais eram caracterizadas por uma dita ausência de autonomia e responsabilidade, características estas que seriam capazes de atribuir a qualidade de cidadão à alguém. O ponto é que a justificativa para a negação dos direitos políticos implicava também na inferiorização moral em relação àqueles que gozavam de direitos e liberdades

Apenas alguns indivíduos (os mais instruídos e / ou proprietários, ou uma teocracia, ou uma vanguarda política, ou uma junta militar) eram considerados portadores das capacidades morais e intelectuais necessárias para participar da vida política. Somente eles foram considerados suficientemente dotados (em termos de educação, propriedade, trabalho revolucionário ou projetos patrióticos) para ter o conhecimento necessário e a motivação adequada para tomar com responsabilidade decisões coletivas vinculantes. (O’DONNELL, 2010, p.49)¹⁷

A importância de compreender essa ideia de agência moral, dirá o autor, decorre do fato dela ser uma ideia central e subjacente à democracia liberal, que pressupõe um certo modelo de agente racional para seu funcionamento¹⁸, sendo este

alguém dotado de razão prática e discernimento moral, que faz uso de sua capacidade intelectual e motivacional para tomar decisões que são, em princípio, razoáveis de acordo com sua situação e objetivos, a menos que seja prova conclusiva do contrário, ele é considerado o melhor julgar. Esta habilidade faz do indivíduo um agente moral, no sentido que normalmente se sente (e considerado por outros) um ser intencional, não puramente reativo, em princípio responsável por suas decisões

¹⁵ Vale lembrar que ainda no código civil brasileiro de 1916, a mulher casada não detinha a capacidade civil plena para praticar alguns atos da vida, ficando submetida à tutela do marido.

¹⁶ Nesse sentido, vale lembrar da fala de Benjamin Constant que primeiro aponta uma diferença qualitativa para diferenciar pessoas, para depois justificá-la como fruto da diferença: “Segundo este princípio, para ser membro de uma associação há que se possuir certo grau de raciocínio e um interesse que o identifique com os demais membros. [...] Não quero cometer nenhuma injustiça contra a classe trabalhadora. É tão patriota como qualquer outra e amiúde realiza os mais heroicos sacrifícios. [...] É preciso pois, além do nascimento e da idade legal, um terceiro requisito: o tempo livre indispensável para informar-se e atingir a retidão de julgamento. Somente a propriedade assegura o ócio necessário à capacitação do homem para o exercício dos direitos políticos.” (Princípios políticos constitucionais: princípios políticos aplicáveis a todos os governos representativos e particularmente à Constituição atual da França (1814); organização e prefácio por Aurélio Wander Bastos; tradução de Maria do Céu Carvalho. - Rio de Janeiro: Liber Juris, 1989)

¹⁷ Este e demais trechos citados foram livremente traduzidos pela autora do espanhol para o português.

¹⁸ Deixo de trazer neste trabalho, por questões de limite espaço-temporal, diversos estudos que apontam para a existência de uma “agência animal”. Sobre o assunto, sugiro a leitura de MCFARLAND, Sarah E.; HEDIGER, Ryan. (2009) *Animals and Agency: An Interdisciplinary Exploration*. Leiden: Koninklijke Brill NV

e, pelo menos, as consequências diretas que emanam desses indivíduos. (O'DONNEL, 2010, p.49)

Será justamente essa ideia de agência moral que se converterá no núcleo central dos sistemas jurídicos ocidentais, apontará o autor, mesmo antes da emergência das democracias modernas. O autor data o século XVI como momento de surgimento de uma teoria mais elaborada da agência, fundada em direitos subjetivos tal como proposta por Thomas Hobbes e Hugo Grotius. A partir de então, autores iluministas como John Locke, Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant, Samuel von Pufendorf e Jean Barbeyrac reelaborariam cada um a seu modo esta compreensão.

Ao se atribuir a qualidade de sujeito jurídico, portador de direitos subjetivos, às pessoas, admite-se que elas poderão, assim, reclamar seus direitos ante outros agentes e ante o Estado. Isto é, ao se construir um sistema jurídico-político – *racional-formal nos termos de Max Weber* –, por meio de leis às quais deverá se sujeitar a conduta humana, pressupõe-se que os humanos são – *ou podem ser convertidos em* – agentes responsáveis, capazes de entender e cumprir as normas que lhe são impostas, e ser responsabilizados por seus erros e violações¹⁹. (O'DONNEL, 2010, p. 51)

O que o autor demonstra é que esse modo específico de agência racional aglutina-se à outra que lhe é inerente: a agência individual; cuja construção jurídica se deu em pleno desenvolvimento do capitalismo, da formação dos Estados modernos e da expansão do direito racional-formal, implicando (i) na abolição de tipos pré-capitalistas de relações de trabalho e consequente disponibilidade do “trabalho livre”; e (ii) alteração na forma da responsabilização criminal que deixou de ser atribuída ao coletivo – *clan, família, aldeia* – e passa a recair somente sobre os indivíduos justamente em sua condição de agentes (autônomos). (O'DONNEL, 2010, p.58-9)

Direcionando especial atenção à ideia de autonomia, Claire Rasmussen tratou de investigar o modo pela qual a ideia de “autogoverno” moldou práticas sociais, e de que forma a exigência de autorregulação privilegiou certas formas de subjetividades e excluiu outras baseada principalmente na “capacidade de regular adequadamente o corpo”. (RASMUSSEN, 2011, p.xiv)

¹⁹ Não sem fundamento, o ordenamento jurídico brasileiro, por exemplo, considera que, a princípio, toda *pessoa* seja capaz de direitos e deveres, sendo que esta capacidade é retirada aos menores de 18 anos, aos ébrios habituais e aos viciados em tóxico, aos que não possam exprimir sua *vontade*, e aos pródigos. Ademais, quanto à capacidade dos “índios ou silvícolas e das comunidades indígenas”, tratou-se em legislação especial – *Estatuto do Índio, Lei nº 6.001/1973* – que, em relação às comunidades não integradas, reconheceu sua falta de capacidade civil, razão pela qual, estariam sob regime tutelar.

Para desenvolver um dos pontos de análise dessa pesquisa, Rasmussen recorreu às discussões no âmbito das relações entre humanos e animais, considerando que a distinção entre o humano e o animal tem sido um dos meios mais importantes para medir a autonomia dos sujeitos humanos. A autora aponta que as relações mutáveis entre humanos e animais revelariam justamente a história da construção da autonomia humana, uma vez que “os animais”²⁰ têm sido figuras centrais para a definição do que é o *humano* e em especial do que é um *sujeito autônomo*. (RASMUSSEN, 2011, p. 99)

Inclusive, a autora tece uma crítica aos movimentos pelos direitos animais afirmando que para uma efetiva inclusão dos animais na seara de direitos é imprescindível avançar sobre a linha de demarcação ontológica entre humanos e animais, o que implica, inevitavelmente, em recolocar a própria compreensão acerca do que seja o humano e, com isso, abrir um horizonte para imaginarmos outros sistemas ético-jurídico-políticos possíveis, fora da normatividade especista e antropocentrista que longe de subjugar apenas os animais, também serve à subjugação de humanos por humanos.

Isso porque, o sujeito autônomo deve ser capaz de se distanciar de suas próprias condições empíricas – *incluindo seu corpo* – e se auto-legislar. Desse modo, a autora compreende a autonomia não como um “atributo dos seres humanos” mas como uma “atividade que transforma o eu em objeto de contemplação e autor da decisão”. (RASMUSSEN, 2011, p.6)

A compreensão acerca do *status* dos animais, na tradição do pensamento ocidental, especificamente na tradição aristotelico-tomista, sempre os considerou como desprovidos de razão – *ao lado de mulheres e escravos*. (CLARK; LINZEY, 1990; RASMUSSEN, 2011; TAYLOR, 2015) A autora demonstra como a exclusão dos animais à submissão da lei e do soberano é verdadeiro lembrete da importância da lei para a vida humana, indicando a “existência selvagem” que enfrentaríamos se deixássemos de consentir ao governo – o conhecido *estado de natureza*. Recorrendo às reflexões de Jacques Derrida sobre o tema, a autora reforça que “o animal serve como o ‘outro’ à socialidade humana que é mantido em ordem pelo medo da animalidade natural e do caos e pelo poder do soberano como ‘a manifestação da bestiabilidade ou animalidade humana’”. (DERRIDA *apud* RASMUSSEN, 2011, p. 104)

²⁰ A autora mostra como se deu a construção de uma categoria chamada “animal” que não é auto-evidente nem estável. “De fato, demonstrarei que o termo “animal” é um “significante móvel”, definido continuamente em relação ao “humano” de maneiras que fazem ambos os termos dependentes uns dos outros. A implantação da frase “categoria do animal” não se refere, portanto, a um conjunto de criaturas existentes no mundo, nem se refere a um conjunto claramente definido de características que compõem uma categoria delineada. A “categoria do animal” marca numerosos espaços imaginários que compartilham um propósito primordial de definir a diferença entre animal humano e animal não humano. (RASMUSSEN, 2011, p.101)

No que se refere ao impacto que a relação entre humanos e animais – construída a partir de uma certa representação que se fez dos animais – gera sobre as relações entre os próprios humanos, o animal cumpre um papel de diferenciação entre quem conta como agente político, implicando na exclusão de vários “outros” humanos do campo de consideração política “por causa de um fracasso em ser visto como totalmente humano”²¹. (RASMUSSEN, 2011, p. 111) A autora cita Kristie McClure²² que, assim como O’Donnel, relaciona a figura do sujeito racional autônomo como critério para as exclusões políticas ocorridas historicamente sob as justificativas de que estas pessoas seriam “dependentes” ou codificadas como “outros” pelo quadro cultural dominante, ali incluídas: mulheres, crianças, trabalhadores, estrangeiros, loucos e criminosos. (RASMUSSEN, 2011, p. 111-112)

E a razão pela qual os animais foram excluídos da comunidade política não teria sido por sua dependência em relação aos humanos, mas por serem considerados não autônomos em razão de sua relação com eles mesmos, pela dita incapacidade de controlar instintos – *ainda considerados sob a chave de leitura do mecanicismo passivo, diferente da compreensão “criativista” por Brian Massumi que será exposta no tópico a seguir* –, por serem determinados por impulsos corporais. O que ligaria os animais aos excluídos políticos, dirá, será sua corporeidade e irracionalidade. No caso das mulheres, por exemplo, sua animalidade estaria visível em razão da corporeidade dos processos reprodutivos em seu corpo. “Mulheres e maternidade estão intimamente relacionados com animais e animalidade, os corpos das mulheres foram imaginados como sujeitos a e determinados por processos naturais que os tornam mais próximos dos animais do que dos homens” (Oliver 2009, 17). A determinação de que esses sujeitos não têm autonomia porque são incapazes de controlar sua fisicalidade é motivo para negar-lhes um papel na governança da sociedade em geral. Mulheres e animais foram assim determinados a não serem animais políticos.”. (RASMUSSEN, 2011, p. 112)

O que se apresenta, assim, é o critério da animalidade – *quem tem mais, quem tem menos* – como fundamento para a exclusão política e rebaixamento moral de certas subjetividades ao longo da história. Atribuir à alguém a condição de sujeito autônomo é reconhecer seu baixo nível de animalidade, o que não está vinculado apenas à presença de uma certa “racionalidade”, mas à baixa expressividade de sua condição de sujeito corporal: decididamente não sendo o caso de mulheres que engravidam, escravos que carregam peso e

²¹ Na antropologia de Kant, por exemplo, os humanos eram divididos em quatro categorias decrescentes de autonomia desde os brancos europeus até os nativos americanos, sendo que somente os europeus qualificariam como completamente autônomos e merecedores de consideração moral: “Somente os europeus se qualificam como totalmente autônomos e dignos de consideração moral (Mills 1999, 75–77) (RASMUSSEN, 2011, p. 116-117)

²² O texto citado é: McClure, Kristie. 1992. “On the subject of Rights: Pluralism, Plurality and Political Identity.” In Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community, edited by Chantal Mouffe, 108–27. New York: Verso.

suam, indígenas que expõem seus corpos em meio a natureza. Entretanto, em relação à essa “afirmação” acerca do sujeito autônomo ser, por excelência, o homem branco europeu burguês, no qual a racionalidade estaria plenamente encarnada como uma insígnia de sua superioridade, vale lembrar de toda a questão da corporalidade que permitiu à Kant ser e produzir o que dele conhecemos: acordava todo dia às 4:55, comia apenas alimentos que considerada propícios ao pensamento, procurava a dose exata de sono, declarava que não suava; esse iluminista, representante da razão era, por outro lado, um entusiasta da saúde corporal. (RASMUSSEN, 2011, p.ix)

Deste modo, a análise do papel que esse conjunto de seres não humanos que chamamos de “animais” representaram e continuam representando nas construções político-jurídicas de nossas sociedades se revela enquanto uma metodologia estimulante para reforçar ou desvendar (outr)os fundamentos e (outr)as intenções mais reais e práticas destas construções.

3. O que a brincadeira animal pode nos ensinar sobre uma política não antropocêntrica?

"Até que os leões tenham seus próprios historiadores,
as histórias de caça continuarão a glorificar o caçador"
(*Provérbio africano*)

Em seu último trabalho sobre a necessidade de decolonizar os fundamentos normativos da teoria crítica, intitulado *The end of progress* (2016), Amy Allen se propõe a diagnosticar e expor por que e como a teoria crítica da Escola de Frankfurt – em seus atuais expoentes J. Habermas, Axel Honneth e Rainer Forst – permanece vinculada às estratégias fundacionistas e eurocêntricas de fundamentação da normatividade, especificamente sobre o fato de a ideia de progresso continuar sendo uma suposição metanormativa central da Teoria Crítica, que todavia não teria sido submetida a um crivo rigoroso das discussões decoloniais e pós-coloniais.

Se por um lado a adutor afirma que Habermas e Honneth procuram uma saída neohegeliana para fundamentar a normatividade no bojo da qual ideias como progresso histórico, aprendizado sociocultural e desenvolvimento assumem importância central, por outro, Forst, em uma vertente neokantiana, procura fundamentar a normatividade na concepção fundacionista da “razão prática”, sendo que, como mostra Allen, ambas as estratégias permaneceriam inscritas numa lógica colonial, dada as profundas conexões entre as ideias de progresso histórico e desenvolvimento, fundacionismo normativo e teorias e práticas

imperialistas eurocêntricas, razão pela qual seria imprescindível submetê-las ao crivo das críticas da teoria pós-colonial. (ALLEN, 2016, p.xv)

Por um lado o trabalho de Allen, seguramente um dos trabalhos mais recentes em teoria crítica, especificamente sobre a questão dos fundamentos normativos da teoria crítica, diagnostica a presença de conteúdos normativos na teoria crítica que reproduzem uma lógica de dominação imperialista e colonial; por outro, prescreve um método – da *genealogia problematizante* – para que, sem abrir mão da normatividade e da necessidade de sua justificação ética – como tampouco fazem Habermas, Honneth e Forst –, seja possível “auto-submetê-la” radicalmente à autocrítica, por meio da qual revelaríamos de que forma nossas crenças básicas estariam imbricadas em, e seriam frutos de, relações de poder e dominação, inclusive a sua justificação. Desse modo, com uma *abertura* genuína ao diálogo com o outro, assumiríamos uma posição de modéstia e humildade sobre nossas crenças, tomando como prática principal *o aprender a desaprender*.

Ao afirmar que mesmo as teorias metanormativas de justificação da normatividade são contextuais, ou seja, ao denunciar o contextualismo metanormativo nas teorias de Habermas, Honneth e Forst, a autora esclarece que isso não implica em um relativismo normativo. Isto é, ao apontar que as teorias que procuram justificar por que a liberdade, a igualdade ou a boa vida – *ou qualquer outro princípio moral ou ideal normativo* – devem ser considerados como compromisso normativo básico de uma sociedade que busca emancipação, são produzidas necessariamente de forma contextualizada – *eivados, portanto, de relações de poder e dominação* –, uma vez que é impossível um super-contexto sobre todos os demais, ou uma perspectiva livre-de-contextos ou que seja transcendente-ao-contexto a partir das quais pode-se decidir quais contextos são corretos ou quais são superiores, a autora procura problematizar essa constatação de que os compromissos normativos básicos devem sempre ser entendidos como fundações contingenciais. Assim, reconhecendo-se o fundacionismo contingente da justificação de nossos ideais normativos, torna-se possível submetê-lo à constante reflexividade e problematização.²³

Ao recorrer ao trabalho de Allen, meu objetivo não é apresentar sua crítica e sua proposição em miúdos, mas revelar que o estado da arte da produção teórica propositiva no âmbito da teoria crítica permanece situado numa moldura teórica que pressupõe uma ética normativa, isto é, ao se propor a discutir os fundamentos normativos da teoria crítica, a autora

²³ No caso, a autora procura, a partir das críticas pós-coloniais e decoloniais, submeter os ideais normativos iluministas de liberdade e igualdade à sua genealogia problematizante, uma vez que teriam sido afirmados em um contexto de colonialidade do poder, de relações de dominação colonial e violência epistemológica.

se insere numa tradição de pensamento que procura, como numa espécie de “salto para dentro” da normatividade, buscar um método que dê condição para que possamos continuamente submeter nossos ideais normativos ao crivo de uma emancipação geral que se busca alcançar, diferentemente do que acredito ser a proposta de Brian Massumi, ao qual atribuiria a imagem de um “salto para fora” da normatividade, assumindo-a, pois inexorável, mas sugerindo que é na superação da norma – *tendência inata do instinto* – que gera-se uma “mais-valia de vida”.

Nesse sentido, acredito que o trabalho de Brian Massumi, intitulado *What animals teach us about politics* (2014)²⁴, que poderíamos incluir no âmbito do estudos humano-animal, oferece uma proposta de uma ética não normativa, a partir da *brincadeira animal*²⁵, que acredito seja uma fonte de reflexão e estímulo para uma outra forma de se imaginar a política.

Seu objetivo é propor uma “política animal”, em oposição à uma “política humana do animal”, “livre dos paradigmas tradicionais do sórdido estado de natureza e das pressuposições acerca dos instintos que permeiam tantas facetas do pensamento moderno.”. (MASSUMI, 2017, p. 11) Para isso, o autor privilegia características do “pensamento animal” – *em oposição ao comportamento animal* – e sua relação de distância e proximidade às “capacidades sobre as quais nós, animais humanos, julgamos ter um monopólio, e nas quais hasteamos nosso excessivo orgulho quanto à existência em nossa espécie: linguagem e consciência reflexiva.”. (MASSUMI, 2017, p. 10) Desse modo, sua ética não normativa passa, necessariamente, pela crítica à lógica de mútua exclusão – do terceiro excluído – e pela proposição de uma outra lógica, da mútua inclusão que rompe com uma “organização hierárquica dos seres” e privilegia a “expressão viva de processos”.

Diferente de outras abordagens que investigam a criatividade da natureza com ênfase na seleção sexual, o autor privilegia a “brincadeira animal” a partir de um famoso ensaio de Gregory Bateson.²⁶ Partindo do pressuposto de um *continuum* entre o humano e o animal²⁷, o autor procura “investigar que lições podem ser aprendidas ao jogar com a animalidade dessa forma, acerca dos nossos modos usuais e demasiados humanos de lidar com o político”. (MASSUMI, 2017, p.14)

Ao analisar uma brincadeira de luta, os animais “desempenham atos que ‘são similares, porém não os mesmos, do combate’”. (MASSUMI, 2017, p.15) Significa dizer que brincar não

²⁴ Traduzido para o português pela editora n-1 edições como *O que os animais nos ensinam sobre política* (2017)

²⁵ Para outra forma de compreensão acerca do “brincar” animal e sua relação com a justiça, sugiro ver o artigo de Juliana Fausto também publicado neste dossiê da *Direito e Práxis*, intitulado *Brincar, matar, comer: sobre moralidade e direitos animais*.

²⁶ *A theory of play and fantasy*. Steps to an Ecology of Mind. Chicago: University of Chicago Press, 1972

²⁷ Para tanto, o autor articula noções da filosofia mas também da biologia evolucionária tomando como pressuposto a ideia da simbiose – interação entre espécies – como origem da vida multicelular, a partir dos trabalhos de Lynn Margulis, *Symbiotic Planet* (1999) e Martin A. Nowak e Roger Highfield, *Super cooperators: altruism, evolution, and why we need each other to succeed* (2011).

envolve produzir uma “perfeita semelhança” entre dois atos que pertencem à ordens distintas – *brincadeira e luta, no caso*. Não se trata de uma espécie de ficção, isto é, de fazer “como se” a brincadeira fosse uma luta – *não é uma luta mas é “como se” fosse uma luta*. Ao contrário, invoca uma relação de analogia entre eles, de modo que “o gesto de brincar é análogo *porque* aquilo que está em jogo não é o Mesmo”. (MASSUMI, 2017, p.15) Se houvesse identidade dos atos logo a brincadeira se tornaria uma luta e não é esse o caso. Este gesto da brincadeira, análogo ao da luta mas dele distinto, o autor chamou de “gesto lúdico”, e é este gesto que deverá demonstrar por meio de sua *forma* de execução que se trata de um jogo e não de um combate – *o exemplo mais claro é a brincadeira de dois filhotes de cachorros que brincam de lutar, e é justamente a intensidade da mordida que dá o tom dizendo “isto é uma brincadeira”*.

A forma da mordida demonstra justamente que aquilo não é uma mordida – *mas uma brincadeira*. Bateson coloca essa situação como a encenação, dramatização, de um *paradoxo*. Quando um gesto desse tipo ocorre ele coloca a ação no registro da brincadeira e com isso, tanto quem pratica o ato quanto aquele a quem o gesto foi destinado são transportados para uma “arena de atividade”. Por isso afirmará que o gesto lúdico libera uma força de transformação *transindividual*²⁸: “a brincadeira é feita de gestos performativos que exercem uma força transindividual”. (MASSUMI, 2017, p.17) Parafrazeando Bateson, o autor canadense procura esclarecer que “[e]stas ações nas quais agora nos engajamos não denotam aquilo que iriam denotar as ações *que elas representam*.”. Ocorre uma certa desativação do contexto de combate quando o animal mordia – ou seja, quando ele não morde – o outro.

Esse “gesto lúdico” é uma forma de *abstração*, afirma Bateson, uma vez que, além de ser um ato performativo que provoca uma transformação-*in-loco*, também carrega um elemento de metacomunicação: a reflexividade. (MASSUMI, 2017, p.17) Comenta-se o que se está fazendo enquanto está fazendo, e esse “comentário reflexivo” ocorre na forma de uma “diferença estilística”. Quando se opta por morder ao invés de morder, a diferença está no estilo do gesto que revela a diferença entre um gesto de brincadeira e um gesto de combate

O gesto desempenha um movimento, com toda a imediatez de uma transformação-*in-loco* instantânea, ao passo que, no mesmíssimo movimento, desempenha uma abstração, refletindo sobre ela no metanível do comentário e nela inserindo a lacuna de uma distância analógica de diferença recíproca. (MASSUMI, 2017, p.18)

²⁸ Seu referencial teórico, aqui, é a teoria da transindividualidade de Gilbert Simondon.

É justamente no gesto, portanto, que a arena do combate e a da brincadeira se sobrepõem numa *zona de indiscernibilidade*²⁹, sem que, no entanto, e no que mais nos interessa aqui, as diferenças sejam apagadas. Há fusão sem confusão. Ao invés de uma indiferenciação, as diferenças se unem ativamente. “O modo de abstração produzido na brincadeira não respeita a lei do terceiro excluído. Sua lógica é a da mútua inclusão.” (MASSUMI, 2017, p.19)

O que o autor está propondo, portanto, é uma compreensão que afirme a possibilidade da coexistência, da sobreposição, de dois contextos, num mesmo gesto. Combate e brincadeira convergem, dirá, e essa convergência resulta em três. “Há um, há outro, e há o *terceiro incluído* de sua mútua influência (...) A declaração da brincadeira diz o que nega e nega o que diz. É logicamente indecível.” (MASSUMI, 2017, p.18-9) Ao mesmo tempo que mordisco e com isso “digo” que não se trata de um combate, estou praticando a ação de morder que pertence ao combate.

Da mesma forma que o gesto lúdico que implica numa mútua inclusão, Bateson afirma outra mútua inclusão: a do animal e do humano. Animalidade e humanidade adentram paradoxalmente numa *zona de indiscernibilidade*. Se a racionalidade humana experimenta a mútua inclusão como um “colapso de sua capacidade de pensar”, por outro lado o animal é mais ativado do que perturbado por ela. Mas é possível que também os humanos sejam ativados. Ao dizermos – *por meio de um gesto* – “isto é uma brincadeira”, para o autor, estaríamos assumindo nossa animalidade³⁰. E aqui, calcado em Bateson, chama atenção ao fato de que supomos equivocadamente uma ordem evolutiva que entende a metacomunicação como posterior temporalmente à comunicação que ela enreda:

“a comunicação denotativa, como ocorre no nível humano, só é possível *após* a evolução de um complexo conjunto de regras metalinguísticas (mas não verbalizadas) que fitam como palavras e sentenças devem se relacionar a objetos e acontecimentos. Logo, é apropriado buscar a evolução dessas regras metalinguísticas e/ou metacomunicativas num nível pré-humano e pré-verbal.” (BATESON *apud* MASSUMI, 2017, p.21-2)

O que o autor propõe, portanto, é a compreensão inversa acerca da relação entre comunicação e metacomunicação, de forma que esta seja a condição de possibilidade daquela. Por isso a brincadeira é que criará as condições para algo como a linguagem, que a intensificará, e, com isso, provocará a “suspensão da lógica tradicional regida pelo princípio do terceiro

²⁹ O autor esclarece em nota de rodapé que a expressão “zona de indiscernibilidade” é também chamada de “zona de proximidade ou vizinhança”, “zona de intensidade” ou “zona de indeterminação objetiva” e foi cunhada por Deleuze e Guatarri em *Mil Platôs*, vol.3; *Mil Platôs*, vol.4; e em *O que é a filosofia?*

³⁰ “Deleuze e Guatarri não insistiram que é na escrita que o humano ‘devém-animal’ mais intensamente; isto é, que entra mais intensamente numa zona de indiscernibilidade com a própria animalidade?” (MASSUMI, 2017, p.22)

excluído”. (MASSUMI, 2017, p.23) É essa ação de brincar – *na qual o que não estou fazendo inspira e penetra naquilo que estou fazendo* – que rompe com essa lógica e corporifica uma outra, e é isso o que o autor chamou de “dupla carga de realidade” que cada gesto lúdico carrega. A mordiscada só é o que é porque é o mesmo gesto que uma mordida, mas seu estilo é outro, quantitativa e qualitativamente diferente, e no momento da mordiscada, desativa-se, suspende-se os efeitos que uma mordida provocaria num combate.³¹

Poderíamos dizer que, na literalidade, só existe a mordida. Em sentido literal, uma mordida é uma mordida e nada mais. Mas quando se está brincando, ocorre uma espécie de deslocamento para um nível de abstração que atribui um outro sentido ao gesto, à ação: um sentido figurativo, dando-lhe outra conotação. E esse desacoplamento é operado justamente pela ação e não por meio da linguagem. Por isso a brincadeira é compreendida como metalinguagem, pois ao dar outro estilo à ação, ela opera uma mudança do seu sentido, e uma comunicação “prévia”: isto não é um combate. Essa compreensão está implícita no gesto lúdico.

E essa nova lógica – da mútua inclusão – somente existe se desempenhada, se for vivida. É o gesto, a ação, que invoca a lógica. A isso o autor chamou de *abstração vivida*, isto é, uma metacomunicação que somente ocorre com a ação, no momento em que é desempenhada. Essa *pragmática enativa da abstração vivida* somente tem lugar se há de fato uma diferença mínima – o estilo – entre o gesto lúdico da brincadeira e o gesto análogo de combate que ele invoca. Isto é, se há uma lacuna entre o mordiscar e o morder, entre a execução de uma ação e a sua dramatização. E não se trata apenas de diferença quantitativa de intensidade, mas qualitativa: há um exagero, um floreio, um ar travesso, uma graciosidade. O gesto lúdico é como seu análogo, mas com um detalhe a mais, um “superávit: um excesso de energia ou de espírito”. (MASSUMI, 2017, p.24)

Esse excesso é sentido como um “entusiasmo”, um “envolvimento contagiante”, “ao brincar, o animal fica intensamente *animado*”, o que Daniel Stern chamaria de “*afeto de vitalidade*”, ressalta Massumi. Na brincadeira tem-se uma “*mais-valia*” de animação, de vida, como o autor pontuou, citando Raymond Ruyer: um rendimento estético da atividade, sendo este “o excesso qualitativo de um ato vivido puramente por si só, como um valor em si, acima e contra qualquer função que também possa ocupar.”³² (MASSUMI, 2017, p.25)

³¹ Vale transcrever o comentário do autor sobre a diferença entre a suspensão lúdica que articula e aquela de que trata Giorgio Agamben: “O conceito de Agamben de ‘suspensão’ como aquilo que produz apenas indistinctão irreduzível tem de ser precisamente contrastado com a suspensão lúdica aqui teorizada, a qual suspende a fim de abranger diferenças e as reúne para a produção de ainda mais diferença.” (MASSUMI, 2017, p. 130)

³² Essa animação não é necessariamente “feliz”, vez que a brincadeira não é redutível à “diversão” (MASSUMI, 2017, p.58)

Partindo da afirmação de Ruyer sobre todo ato instintivo produzir um excesso de vida, um rendimento estético, Massumi articula que isso situaria a brincadeira em um *continuum* de instinto, de modo que seria possível considerar a brincadeira uma variedade do instinto, ou o instinto um portador da brincadeira. Ambos estariam corretos – *mútua inclusão*. Significa dizer que a brincadeira, como a dramatização de uma ação – o *gesto lúdico* –, e compreendida a partir de atos – *mordiscar* – que corporificam a metacomunicação entre aqueles que brincam – a *mordiscada* “diz” que “isso não é um combate, mas é uma brincadeira”, justamente a *abstração vivida* de que falou o autor – pertence à dimensão estética. A relevância desta afirmação está no fato de o autor propor a correlação entre brincadeira, instinto e linguagem humana. Situando ambos, brincadeira e instinto, em uma dimensão estética, o autor vislumbra um *continuum* entre do instinto mais básico até as capacidades mais elaboradas de expressão lúdica e abstração vivida: as da linguagem humana

Linguagem humana: pura representância, com poderes inigualáveis de paradoxo, capaz de produzir os mais puros e mais intensamente abstratos valores expressivos. Linguagem humana: cujas condições de possibilidade evolutiva são estabelecidas pela brincadeira no *continuum* do instinto. (MASSUMI, 2017, p.25)

Ao dramatizar, encenar, uma ação, coloca-se em operação a função lúdica do gesto, suspendendo a função análoga. Isto é, ao mordiscar, invoco a arena da brincadeira, portanto, deixo de morder com a função de agredir, ferir, passando a mordiscar sem qualquer instrumentalização desse ato. No combate, ocorre a instrumentalização da mordida para a agressão e defesa própria, função esta que fica suspensa quando, ao invés de morder, mordisco.

Interessante é que, caso a lacuna que separa o gesto lúdico do seu análogo seja muito estreita, ou seja, se aquele excesso de vida, aquela animação não está presente, não é palpável, ou como coloca o autor “se o rendimento estético é insignificante” (MASSUMI, 2017, p.26), então a atividade lúdica pode acabar se transformando em seu análogo. A mordiscada passa a denotar o que denota: é um morder; e deixa de denotar, aquilo que denotaria: uma mordida de brincadeira. Da brincadeira, passa-se a um combate. “É guerra”. “A dimensão estética do gesto se retrai até se tornar um ato de designação (“isto é uma mordida”) e uma ação instrumental (“querendo ou não, agora efetivamente faço o que estou fazendo, e não mais o que estaria”).”. (MASSUMI, 2017, p.29)

Contra a opinião dominante que entende a brincadeira animal como um treinamento para um futuro combate real, o autor propõe uma inversão. A brincadeira, para ser útil como treino, dirão, deve conformar seus movimentos à “exata” semelhança dos movimentos de combate, o que implica, no entanto, em ausência de força expressiva que cede lugar à uma

função adaptativa instrumental que estaria a serviço da “guerra de todos contra todos”, pois não deverá ser entendido em termos de “mero valor de sobrevivência” e não de “produção estética de mais-valia da vida”.

Ao revés, o autor encontra justamente no excesso estilístico da brincadeira, um *poder de variação*, isto é, a forma do gesto – *da mordida* – é deformada pelo entusiasmo do corpo que brinca. Na lacuna entre lúdico e análogo, abre-se espaço para a improvisação, fazendo da brincadeira “verdadeiro laboratório de formas de ação ao vivo”. (MASSUMI, 2017, p.28) Essa mais-valia de vida, essa animação, esse entusiasmo, são iguais à mais-valia de inventividade, de criação, de novidade. Por isso o autor dirá que a proeza improvisacional que a brincadeira aprimora é justamente o que dá ao animal a vantagem num combate – *ou numa eventual fuga de seu predador*

Um gesto cuja forma é moldada como uma função de fim reconhecidamente instrumental é um gesto normatizado antes mesmo de sua execução, e um gesto normatizado é um gesto previsível. Se o aprendizado ficasse restrito à modelagem da forma de um ato instintivo antes de sua execução instrumental, seria perigosamente desadaptativo, moldaria os alunos para a morte. Ruyer sustenta que o poder de improvisar é uma dimensão necessária em qualquer instinto. (MASSUMI, 2017, p.29)

Moldaria os alunos para a morte porque o combate é imprevisível, não se sabe como, onde, quando ou com quem, e portanto a vantagem advirá justamente do poder de variação, de improvisação do animal, e não do grau de conformidade dos seus movimentos durante o treino – a brincadeira – à uma ideia que se faz do que será o combate. Por isso instrumentalizar o instinto antes do momento do combate – ou seja, durante a brincadeira – é considerado “perigosamente desadaptativo” pelo autor.

Assim, “não é a brincadeira que é moldada na forma do combate, é a forma do combate que é modulada pela brincadeira.”

O sucesso na luta contra um inimigo ou na fuga de um predador é reforçado por um poder animal de improvisar imediatamente. Quando isso acontece, a função vital *capturou* o valor expressivo dos gestos e os canalizou para seus próprios fins instrumentais. De fato, é ação instrumental que é parasitária em relação à brincadeira. A vida lucra com a mais-valia de vida produzida pela brincadeira, convertida em valor de sobrevivência. (MASSUMI, 2017, p.29)

A instrumentalização da mais-valia de vida, do entusiasmo do corpo, ocorre quando a função vital os captura com objetivo de preservação da vida. É o excesso de vida, o rendimento estético, que garante a vida, instrumentalizado pela função vital. Na ausência de mais-valia da vida, não há o que se instrumentalizar, sequer para sobrevivência.

Diante de sua teoria da brincadeira animal o autor procura derivar uma política animal que reestabeleça nossos laços com a nossa animalidade. Para tanto, aponta alguns pilares sobre os quais a política animal se assentaria, dos quais privilegiei, no que aqui nos interessa, os que seguem:

(i) superação da ética normativa; “a política animal não reconhece imperativo categórico, vive os imperativos da situação dada, imanentes a essa situação, e vive em paradoxo.”; (ii) a política animal está obrigada a se distanciar do conceito de agência, uma vez que “a transindividualidade do processo de devir vital complica a questão da agência” que pressupõe como núcleo o indivíduo racional individualizado; (iii) sendo a política animal uma política da expressão ela é indissociável de uma política afetiva³³; (iv) como “o estuamos do corpo não arrebatamos sem arrebatar ao menos dois”, implica numa “transformação-*in-loco* instantânea que é imediatamente transindividual por natureza”, por isso, a política animal invoca uma política da relação; (v) a política animal privilegia os modos de pensamento enativados³⁴ nos gestos não verbais, a abstração vivida, o que não implica em negligência da linguagem, vez que “os atos instintivos dos animais já incluem a linguagem em potencial nos seus elementos lúdicos”; (vi) afirmação ativa de uma lógica da mútua inclusão, uma política que “saúda o terceiro incluído com entusiasmo, na forma de efetivos paradoxos desempenhados”; os termos contrastantes encontram-se numa “relação de pressuposição recíproca”, como modalidades de ação que pertencem ao mesmo processo; (vii) a política animal é uma pragmática da mútua inclusão que se aplica à diferença entre o humano e o animal; (viii) a política animal é uma política do devir, inclusive do humano; (ix) a política animal não opera à base de antropomorfismos, pois assim estaria operando na lógica tradicional do terceiro excluído cuja alternativa única é a mútua exclusão; (x) política animal não tem medo do instinto.

A política animal, assim, não se trata de repensar a política nos moldes do jogo. O que os animais nos ensinam sobre a política é a *metamodelização*, como na brincadeira é a metacomunicação, possível ao se deixar aberta a lacuna entre a teoria da brincadeira animal e a política que dela pode derivar. A busca é pela extração do lúdico da brincadeira, e por fazê-lo mais intenso da transformação-*in-loco* transindividual. Estético, porque procura superar o dado.

³³ Sugiro ver MASSUMI, (2015) Brian. The politics of affect. – Cambridge e London: Polity Press, e MASSUMI, Brian. (2011) *Semblance and event : activist philosophy and the occurrent arts.* - Cambridge e London: MIT Press.

³⁴ Acredito que o sentido atribuído pelo autor seja como representados, dramatizados, concretizados.

Ético, pois a experiência está incorporada nos imperativos expressados naquilo que já está dado. “O que aprendemos com dos animais é a possibilidade de construir o que Guatarri chama de *paradigma ético-estético da política natural*” (MASSUMI, 2017, p.76) relançando-a, no entanto, de forma polit(esca).

Referências bibliográficas

ALLEN, Amy. (2016) **The end of progress**: decolonizing the normative foundations of Critical Theory. - New York: Columbia University Press

CLARK, Paul A. B.; LINZEY, Andrew. (1990) **Political theory & animal rights**. - London: Pluto Press

DEMELLO, Margo. (2012) **Animals and Society**: An Introduction to Human-Animal Studies. -New York: Columbia University Press

DIDI-HUBERMAN, Georges. (2016) **Que emoção! Que emoção?**. São Paulo - Editora 34

GRANT, Judith; JUNGKUNZ, Vincent G. (ed.) (2016) **Political Theory and the animal/human relationship**. – New York: State University of New York Press

MASSUMI, Brian. (2017) **O que os animais nos ensinam sobre política**; Francisco Trento, Fernanda Mello. – São Paulo: n-1 edições

O’DONNELL, Guillermo. (2010) **Democracia, agencia y Estado**: teoria con intensión comparativa. 1ed. Buenos Aires: Ed. Prometeo libros

OLIVER, Kelly. (2009) **Animal lessons**: how they teach us to be human. – New York: Columbia University Press

RASMUSSEN, Claire. (2011) **Autonomous animal**: self-governance and the modern subject. London: University of Minnesota Press

TAYLOR, Charles. (2005) **As fontes do self**: a construção da identidade moderna. 2ed. São Paulo: Edições Loyola

Sobre a autora

Bruna Mariz Bataglia Ferreira

Doutoranda em Direito Constitucional e Teoria do Estado pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Mestre em Teoria e Filosofia do Direito pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Possui especialização em Filosofia Moderna e Contemporânea pela Faculdade São Bento/RJ. Graduada em Direito pela UNESA/RJ. Assistente docente no curso Teorias do Capitalismo da CLACSO (2018). E-mail: brunabataglia@gmail.com

A autora é a única responsável pela redação do artigo.