

Despret, V. Controvérsias: pesquisa com não-humanos. Parte II: Ser animal, e o mais polidamente possível.  
 Conferência de Encerramento Colóquio Entre\_Netes: Pesquisar *com* o outro.

## **Conferência de Encerramento Colóquio Entre\_Netes: Pesquisar *com* o outro**

### **Controvérsias: pesquisa com não-humanos**

#### **Parte II: Ser animal, e o mais polidamente possível<sup>1</sup>**

## **Concluding Conference Colloquium Among\_Networks: Research *with* the other**

### **Controversies: research with nonhuman**

#### **Part II: Being animal, and as politely as possible**

Vinciane Despret<sup>2</sup>

#### **Resumo**

Neste segmento, a pesquisadora Vinciane Despret discute os termos pelos quais, num espaço de equilíbrio, pesquisador e pesquisados se tornam interessantes uns para os outros, num tipo de prática a que denominou “polidez do fazer conhecimento”, entendendo o pesquisador como um vetor e tradutor de práticas e saberes. Através de vários trabalhos realizados com animais e humanos, traz questões acerca da generalização, do anonimato e dos dispositivos nas pesquisas.

**Palavras-chave:** polidez no fazer conhecimento, dispositivo experimental, pesquisa com animais e com humanos.

#### **Abstract**

In this segment, the researcher Vinciane Despret discusses the terms in which, within a balance space, researcher and researched become interesting to each other in a kind of practice she called “the politeness in making knowledge”, meaning the researcher as a vector and translator of practices and knowledge. By means of several studies carried out on animals and humans, she brings questions about generalization, anonymity and experimental devices in the researches.

**Keywords:** politeness in making knowledge, experimental devices, researches with animals and humans.

<sup>1</sup> **Tradução:** Alexandra Tsallis, Ângela Carneiro, Carlos Alberto Marconi da Costa, Ronald J. J. Arendt, Vera Schroeder, Dener Luiz da Silva, Maria de Fátima Aranha de Queiroz e Melo, Rodolfo Luiz Leite Batista. **Revisão Técnica:** Alexandra Tsallis e Marcelo Nunes Viegas.

<sup>2</sup> Filósofa, Psicóloga, Etóloga. Doutora em Filosofia e Letras. Departamento de Filosofia. Universidade de Liège, Bélgica. Endereço para correspondência: Place du 20-Août, 7, 4000. Liège, Belgique. Endereço eletrônico: v.despret@ulg.ac.be

Após tentar entender esses estranhos seres que são os zoólogos e seus não-humanos, eu naturalmente continuei a estudar outros cientistas, com outros animais, outros “outros”. O que eu denominava nessa época de “espaço de equilíbrio” mudou de nome e se modificou um pouco. Pois o espaço de equilíbrio - e eu voluntariamente conservei os termos que utilizava na época - não dava conta de uma preocupação que havia se tornando minha: não se tratava somente de estar no centro, ou, nos termos de Latour, de praticar um princípio de simetria. Tratava-se igualmente de situar a mim mesma, não mais como simples espectadora, mas de pensar mais seriamente meu próprio papel na situação na qual eu me fazia vetor e tradutora de práticas e de saberes. Se conhecer é trazer à existência/fazer existir, como pensar minha própria prática e o que ela traz à existência/ fazer existir?

Os pontos de partida dessas novas pesquisas se articulavam na busca por compreender como os animais eram transformados pelas práticas dos cientistas. A resposta de Rosenthal, a crítica de Russel me pareciam, como assinalei, totalmente insuficientes. Elas olham o dedo, não a lua. Ora, se eu me esforçava por compreender o que conduzia mais seguramente os animais à mudança, constatava que essas mudanças tinham um ponto em comum: os cientistas mais interessantes tornavam seus animais ativos, esforçando-se sempre por tentar compreender quais são as questões que os animais se colocam, quais são as questões que lhes interessam, como eles são ativados por tais questões. Quando se pede a Shirley Strum para explicar o fato de que seu trabalho com babuínos tenha produzido resultados tão interessantes, ela responde, por exemplo, que inicialmente se esforçou por não lhes construir um saber “pelas costas”: em sua prática, as questões endereçadas aos babuínos se subordinam à exigência de saber “o que conta para eles”. A questão da verdade (das respostas) se subordina à da pertinência das questões. Os cientistas mais interessantes se colocam a questão: como meus animais podem tomar posição em relação à questão que eu lhes endereço? Como eles a julgam?

E essas questões são exatamente aquelas que tornam os animais mais reais, mais densos, mais complicados.

Mas, se eu posso afirmar que são essas questões que tornam os animais mais densos, mais consistentes, mais reais, não devo então cogitar em aplicar essa regra epistemológica aos pesquisadores que interrogo? O que significa dizer que minha pesquisa deveria me submeter à mesma imposição a que eu submeto o trabalho deles. É a isso que eu

decidi denominar a polidez do “conhecer”, como uma imposição não ética, mas técnica e epistemológica. Se os babuínos tornam-se tão interessantes quando seu cientista se submete a essa imposição, eu posso, por minha vez, esperar, em minha análise, tornar o pesquisador interessante adotando a mesma exigência e explorar como “o que conta para eles” permitiu as transformações. E entre todas as coisas que “contam” para os cientistas, há uma que não posso esquecer: a maneira como seus animais tomam uma parte ativa no saber que é produzido sobre deles. Ao me interessar pela atividade dos pesquisadores, vou então me interessar pela atividade de seus animais. Certamente, é aos humanos que endereçarei minhas questões, mas tentando aprender sua polidez: como, por qual trabalho, por quais dispositivos engenhosos, por quais questões pertinentes, por quais tipos de precauções o animal torna-se a garantia, o testemunho confiável das proposições que os cientistas submetem a seu respeito? Ainda em outros termos, se retomo aqui em sentido inverso, o aprofundamento da reflexividade: ela se inverte para se constituir um movimento em espiral. Mais atividade do pesquisador, mais atividade do animal. Esse movimento em espiral retoma, ao mesmo tempo, a oposição da objetividade e da subjetividade: quanto mais o pesquisador dá a seu sujeito a possibilidade de resistir ou de recalcitrar às suas questões, de “objetar”, mais o animal é dotado de agenciamento e de subjetividade.

Gostaria de desenvolver esse aspecto por meio de um exemplo, o do papagaio Alex da pesquisadora Irène Pepperberg.

Começemos pelo problema do que se fala sobre os papagaios e veremos como uma pesquisadora pode conduzi-los a mais subjetividade por meio de uma prática de objetividade como prática suscitadora de “objeções”. O problema dos papagaios, enfim o problema que lhes colocamos, como sabemos, é o da linguagem.

Não é inútil lembrar que ao fim de suas *Philosophical Investigations*, Wittgenstein escreveu que, se um leão pudesse falar, não poderíamos compreendê-lo. A domadora e filósofa Vicki Hearne observa, com a sapiência de uma rigorosa impertinência, que se um domador de leões lesse Wittgenstein, ele apenas poderia se espantar: “O que ele quer dizer com isso? Que se meu leão Sudan começasse a falar, nós deixaríamos de nos compreender?”<sup>3</sup>. É talvez aí que se desenhe a principal dificuldade dos filósofos com a questão animal. Há sempre um “nós” que se impõe, um recrutamento, uma captura coletiva no problema do

<sup>3</sup> Animal Happiness, New York, Harper & Collins, 1994, p. 168.

qual devemos aceitar os termos que nos são dados de partida.

De minha parte, me sinto muito mais à vontade com a triste constatação que um trabalhador em uma criação industrial de porcos propôs à socióloga Jocelyne Porcher: “Acredito que, se os animais falassem, discutiríamos todos os dias”<sup>4</sup>. Eu me sinto especialmente mais à vontade porque esta proposição toma sua significação no contraste com o que dizem os criadores nas criações onde homens e animais vivem relações, se conhecem mutuamente e levam a sério o que o criador quer dizer: “não paramos de falar com nossos animais”. Retomarei isso ao fim de minha exposição e consideraremos essa questão mais demoradamente.

Certamente, poderemos sempre considerar uma explicação simples associando-nos ainda à Vicki Hearne, nos caminhos do humor de preferência aos da denúncia: os filósofos teriam um enorme problema de rivalidade no que concerne à linguagem. Assim, ela observa, “os filósofos humanos têm a tendência a manter um estranho discurso quando abordam o tema dos papagaios, como se acreditassem que a grandeza de seu próprio *status* dependesse da diminuição do *status* dos papagaios”<sup>5</sup>. Pois o problema dos papagaios, ela continua, é que eles têm a necessidade de controlar os intercâmbios. Você quer entabular uma conversa com eles, conversa que rapidamente assume a avaliação do QI deles, e você se vê derrotado por um hábito comum a todos os papagaios falantes: sua recusa a deixar um outro escolher o tema da conversa.

“Você vai ver um papagaio, e ele está provavelmente em uma gaiola e você, não, e assim você se sente um pouco superior, e talvez você esteja mesmo um pouco triste pelo papagaio e lhe pergunta: então, velho amigo, como você está? E o papagaio lhe responde qualquer coisa tão sibilina quanto ‘Como as andorinhas de fim de verão são rosadas e belas’. E depois, o papagaio olha para você de maneira muito interessada, e espera ver se você irá se aproveitar dessa abertura. Você começa a tentar fazer uma ideia do que o papagaio quis dizer, e lá fica você: sem meios de reintroduzir qualquer um dos temas que tinha em mente. Essa é a razão pela qual os filósofos negam o fato de que os papagaios podem falar, pois não há nada que os filósofos gostem mais que manter o controle da conversa”<sup>6</sup>.

A mesma coisa, diga-se de passagem, pode ser dita dos behavioristas, embora não seja a conversa que esteja no centro do problema do controle, menos ainda no centro do que lhes interessa. Testemunha disso é o fato de os papagaios nunca terem falado com os behavioristas. A razão do mutismo dos papagaios nesse tipo de dispositivo é muito simples e dá parcialmente razão a Wittgenstein, desde que se leve em conta não mais o ponto de vista do humano, mas as hipóteses que parecem formular os papagaios: eles, os papagaios, então, deduzem, tendo em vista a situação que lhes é proposta, que, se eles falassem, ninguém, nessa condição, os compreenderia. Pois os papagaios, como mostraram os pesquisadores ulteriores que alcançaram o milagre de conversar com eles, têm uma concepção não referencial, mas pragmática da linguagem: eles não podem falar se não têm o sentimento de falar a alguém. Ora, esse alguém está cruelmente ausente no dispositivo behaviorista. Tudo é construído sob a bandeira da objetividade, de maneira a tornar o pesquisador o mais impessoal possível, de fazer dele um ser substituível por qualquer outro, aquilo que, exatamente, é o contrário do que define uma pessoa.

Uma outra razão pode ser proposta à luz dos trabalhos da psicóloga que conseguiu fazer falar e compreender os papagaios, Irene Pepperberg<sup>7</sup>. Aprender a falar com um ser, sua prática nos mostra, supõe não somente uma tolerância, mas um profundo interesse pelos mal-entendidos. Todos os pais o sabem que a aprendizagem da linguagem requer, em seu início, propor significações a coisas que elas necessariamente não têm. Se Alex, o primeiro papagaio cinza do Gabão que colaborou para as pesquisas de Pepperberg, produzia por inadvertência um som significativo novo, os pesquisadores agiam como se esse som fosse intencional e respondiam ao novo ato de linguagem como se Alex tivesse querido perguntar ou comentar intencionalmente. Um som produzido acidentalmente pode então tornar-se, pela eficácia do mal-entendido, a eficácia do “como se”, uma palavra que significará para o papagaio porque ela significou para seu pesquisador. As significações se constroem em um movimento constante de ajustamentos (*attunements*) que as faz emergir. Essa estratégia que gera acordos entre as significações, que lhes dá e que lhes ajusta, se inscreve mais amplamente em Pepperberg, num dispositivo que redistribui o controle. O fato de que o papagaio tenha tido ou não a intenção de produzir uma nova combinação não é importante, explica a psicóloga,

<sup>4</sup> Jocelyne Porcher, « Travailler avec les animaux d'élevage » In V. Despret, *Bêtes et hommes*, Paris, Gallimard, 2007, p. 100.

<sup>5</sup> *Op. cit.*, p. 3.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>7</sup> Pepperberg, I. (1995) Grey Parrots Intelligence, *Proceedings of the International Aviculturists Society*, Jan: 11-15.

pois queremos simplesmente lhe mostrar que as frases podem ter um sentido e podem ser utilizadas para controlar, ou pelo menos influenciar seu ambiente e as ações daqueles que cuidam dele. Sabemos, ademais, que a aprendizagem da linguagem, entre os pássaros, não se resume a aprender como é preciso cantar, mas também como o canto deve ser utilizado. A linguagem deve ser aprendida em sua função pragmática: ela é um meio eficaz de agir e de fazer o outro agir.

Nessa perspectiva, e para manter o interesse do papagaio, os pesquisadores deixam para ele o controle da recompensa. O objeto bem designado ou bem descrito é ofertado, mas Alex às vezes não o quer e prefere outra coisa: uma guloseima, dar um passeio. Os pesquisadores o fazem de bom grado. A recompensa se traduz então, para Alex, no direito a “querer” e a tomar posição em relação àquilo que lhe é proposto. Para os cientistas, essa redistribuição do controle e essa repartição mais equitativa do “querer” traduz o êxito de seu dispositivo: Alex testemunha sua capacidade de cumprir as tarefas que até então eram consideradas como ultrapassando as capacidades dos não-humanos. Não somente ele fala, descreve, conta, classifica objetos em categorias abstratas, utiliza conceitos como “mesmo” e “diferente”, como pode utilizar a fala para influenciar o comportamento dos outros: “venha aqui”, “quero ir a tal lugar”, “não”, “quero esse”. O laboratório, ao responder e ao inverter a questão do controle – ele não é mais uma solução de purificação, mas um problema a negociar – autorizou uma magnífica troca de propriedades entre os pesquisadores e seu sujeito.

Compreendemos, desde então, que uma concepção de objetividade, definida como a recusa de propor significações momentaneamente percebidas por si só - o que corresponde a uma das figuras possíveis da subjetividade - tornou a aprendizagem da palavra impossível para os papagaios. Uma criança, sem dúvida, não se sairia melhor. Mais genericamente, deveremos considerar que a maneira como os behavioristas encaram a linguagem – e o regime de provas que testemunham a competência de utilizá-la – carece de uma condição essencial daquilo que permite o intercâmbio pela fala: a possibilidade de mal-entendidos. Sem essa possibilidade contínua de ajustar e de negociar o que é compreendido, é o acordo que ficará comprometido. Nós vivemos essa situação cotidianamente: ao “Você disse o que mesmo?”, pode-se sempre responder com “Você ouviu perfeitamente”. A recusa em dizer *outra coisa* assinala a existência da própria possibilidade do mal-entendido. Pois o intercâmbio recebe, pragmaticamente, suas condições de exercício

somente por meio de uma retomada contínua feita de traduções e traições de sentido. Se Sudan, o leão, pudesse falar, seria possível o “nós” do “nós nos compreendemos”, que é construído com seu domador por meio da invenção de um dialeto<sup>8</sup>, de uma atenção constante ao outro, por intermédio de dúvidas e riscos vitais que engajam ambos, mas, sobretudo, também pela possibilidade de não entender *tudo*. É a um outro modo de existência que ambos seriam reenviados.

Ao identificar o uso da linguagem e modos de existência, poderíamos reencontrar aqui a célebre resposta que Daniel Dennet opôs a Wittgenstein, argumentando que, se um leão pudesse falar, ele não seria suficientemente leão para nos ensinar qualquer coisa a respeito da “leonidade”. A priori, a resposta de Dennet poderia não ter outro interesse que mostrar, de novo, a leviandade com a qual os filósofos tratam a questão do “nós”. Um leão que pudesse falar não o poderia fazer em nome do “nós” dos leões. Eis uma decisão singular. Certamente, ela repousa sobre a nossa velha conhecida concepção da naturalidade dos animais, aquela que a explica sem justificar. Seu modo de existência se subordina àquele de uma essência, a “leonidade” garantida pela identidade à espécie e à estabilidade do repertório. Deixemos, entretanto esse problema, o qual, em última instância, apenas traduz alguns velhos reflexos apreensivos diante da ameaça de apagar a fronteira entre homens e animais.

A questão, todavia, poderia ser interessante se colocada, não de maneira abstrata e geral, mas concretamente do ponto de vista dos leões: um leão que fala será ainda reconhecido como leão por seus congêneres? O que conta, do ponto de vista de um leão, que lhe faz dizer a um outro leão “você ainda é um dos nossos”? São problemas com que se depararam todos os dias os pesquisadores que tentam reabilitar os animais cativos em seu meio natural e que são confrontados, como vemos com os chimpanzés, com as inacreditáveis dificuldades de reintegrá-los em um grupo social. Mas se realmente essa é a forma como certos etólogos ou primatólogos podem colocar a questão – lembremos a maneira como Shirley Strum propôs para interrogar seus babuínos subordinando seu questionamento àquilo que importa para os babuínos -, notaremos que Dennet a aborda diferentemente: nós é que devemos ser juízes acerca do que um leão tem a nos ensinar sobre o que é ser

<sup>8</sup> “A linguagem entre pessoas e animais não é plenamente cultural, cada instância é, no mínimo, um dialeto. Portanto, é difícil ouvir uma conversa entre uma pessoa e um animal.” Vicki Hearne writes (*op. cit.*, p. 135). O que explica parcialmente porque os filósofos estão tão convencidos de que os animais não falam.

um leão? Isso é, deslizaremos subrepticamente da questão do *representante* para a questão do *representativo*. Esse contraste<sup>9</sup> me apareceu mais claramente quando discutia com um clínico que trabalhava com associações de usuários que haviam sofrido problemas psiquiátricos suficientemente graves para motivarem hospitalizações múltiplas ou de coletivos de pessoas que, vivendo nas ruas, se mobilizam para defender seus interesses. Constatamos frequentemente que os membros mais ativos dessas associações, por meio de novas responsabilidades e de seu engajamento no movimento, vão se empenhar nos processos de socialização que os transformam e que podem criar um desvio cada vez mais manifesto entre eles mesmos e aqueles que eles representam. Isso, que se assinala frequentemente por tensões no seio do grupo no qual eles se tornam, paradoxalmente, seus melhores representantes (eles são, como alguns dizem, mais apresentáveis), quando menos representativos eles se mostram.

Retornando à Denett: por um lado, o “nós” que nos designa nesse “nos ensina algo a respeito da leonidade” é um nós totalmente abstrato; mesmo que se apague o fato, embora tão evidente, de que os leões não podem nos ensinar nada, se eles não são bem representados pelas pessoas que fazem falar *bem*.<sup>10</sup> Nós não sabemos nada dos leões desde Wittgenstein e Denett, pois esses últimos não são, evidentemente, porta-vozes apropriados para leões. O que eles lhes demandam não tem muito a ver com os problemas que se colocam aos leões, o que *se faz mundo* para eles, o que os anima e o que os assusta, e o que se faz “nós” para eles quando caçam juntos, inclusive, quando participam de um número de circo e eles se chamam Sudan: a questão não é o que *é* um leão, mas como “tornar-se um leão”, assim como compreendido nas questões que os cientistas lhe endereçam. Esta questão é a do tornar-se: de que o animal se torna capaz mediante os dispositivos que o interrogam, pelas narrativas que guiam esses dispositivos, pelas horas de trabalho passadas a observá-los. Basta comparar o que sabíamos dos babuínos há 30 anos com o que hoje podemos dizer a respeito deles<sup>11</sup>. Foi preciso

que os cientistas aprendessem a aprender com eles; a passar da questão do animal representativo (que é ser por múltiplas razões e múltiplos sentidos, o babuíno das primeiras pesquisas) a questão do bom representante: como o que eu disse dos leões ou dos babuínos pode ser autorizado por eles.

O modo de responder a essa questão, para retornar àquela dos animais que entraram em nossa linguagem, colocando os filósofos tão desconfortáveis, é aquela que me parece melhor testemunhar o êxito do projeto de Pepperberg com Alex. É a questão que a pesquisadora coloca ao término de seus trabalhos com o seu papagaio: o que Alex me autoriza a dizer dos papagaios? Eu não posso, diz ela, afirmar que todos os papagaios falam, nem ainda que todos os papagaios cinza do Gabão o fazem. Alex não é representativo dos papagaios; nenhum poderia ser. Nossos dados nos parecem mais como um meio de esboçar os níveis de competências que podem, com o apoio de um ambiente adequado, fazer parte do registro das capacidades da espécie. Eis, não o que eles são, mas aquilo que eles puderam se tornar capazes.

Esse tornar-se capaz pode indicar o que está em ação: Alex fala porque Pepperberg deseja e lhe pede; e porque ela subordinou seu desejo ao que faz sentido, no ato de falar, para Alex – ela soube negociar com ele aquilo que a palavra podia lhe interessar. Delineia-se aqui de maneira muito clara o contraste entre as práticas em torno da questão do ponto de vista do interesse a levar em conta. Os behavioristas se fundamentam no critério do condicionamento para decretar a possibilidade ou a impossibilidade - ou interesse - de aprender alguma coisa com um animal - tal competência é, ou não, condicionável. É, portanto, o que interessa ao pesquisador que guia o que será perguntando. Por outro lado, Pepperberg se pergunta o que, do ponto de vista de seu animal, vai lhe interessar no fato de falar. Assim, por exemplo, os adestradores de papagaios aprenderam na pesquisa que eles têm um grande senso de rivalidade. Para aprender a falar com um papagaio, é mais eficaz fingir aprender a falar com um cúmplice humano diante do papagaio. Depois de um momento, o papagaio tentará se antecipar ao seu “rival” e responde em seu lugar. Nós poderemos notar, rapidamente, que os problemas das relações dos filósofos e dos papagaios se aclaram sob uma nova ótica.

Alex fala porque, por razões diversas, seu desejo se entrelaça com o de Pepperberg. Em outros termos, Alex não fala em nome de um “nós” de papagaio que os cientistas lhe impuseram, mas em nome de um “nós” constituído no agenciamento de um papagaio e de seres humanos equipados por dispositivos que visam um *fazer falar*.

<sup>9</sup> Uma serie de artigos a respeito do trabalho de coletivos compostos por profissionais e leigos podem ser encontrados em [www.concertation.net](http://www.concertation.net).

<sup>10</sup> Reconheceremos aqui as proposições de Bruno Latour e a influência de seu precioso trabalho sobre a questão do porta-voz, da tradução e dos regimes de ação no domínio dos estudos das ciências.

<sup>11</sup> Ver a esse respeito o livro exemplar de Shirley Strum & Linda Fedigan (2000) *Primate encounters: models of science, gender and society*. Chicago: University of Chicago Press, e, principalmente, sua introdução “Changing views of primate society: a situated north american view”, p. 3-49.

Despret, V. Controvérsias: pesquisa com não-humanos. Parte II: Ser animal, e o mais polidamente possível. Conferência de Encerramento Colóquio Entre\_Redes: Pesquisar *com* o outro.

Abandonar toda generalização é o que comprometerá uma das exigências do fazer ciência? A generalização é sempre possível, mas ela se constrói de outro modo, ela se constrói gradualmente. Em 1990, Kyaro, um jovem macho de três meses e meio e Aló, uma fêmea de sete meses, vieram se juntar à equipe. Interrogados dentro das mesmas condições, eles puderam testemunhar a possibilidade das competências de Alex se mostrarem presentes em outros papagaios cinza. Essa generalização gradual, de sucesso em sucesso não se exprime mais, desde então, nos termos daquilo que os papagaios são, mas nos “possíveis” que o dispositivo poderia atualizar. A generalização mudou de campo: ela não está mais do lado do papagaio que deveria revelar sua essência, ela não está mais do lado do pesquisador, que deveria representar um *alguém* que garante a objetividade, ela qualifica agora dispositivos pertinentes.

A prática de Pepperberg escapa deste fato em duas tendências fatais e mortalmente previsíveis da subjetividade, resistindo ao fato de se deixar capturar em suas alternativas. Interessando-se pelo que constitui a pertinência de um dispositivo material que transforma aquele que é interrogado e aceitando plenamente situar-se em um regime de transformações, de realizações que entremeiam e que dão forma aos desejos, a questão da subjetividade do pesquisador “influenciando” as competências de seu sujeito não se constitui mais uma razão de preocupação. A questão diz respeito agora à eficácia do dispositivo, o desejo do pesquisador não sendo mais que um dos modos desta eficácia. O dispositivo não revela nada, ele testemunha o poder das transformações. Como corolário deste deslizamento, a questão da subjetividade do papagaio não tem, ela própria, muito mais sentido, assim como o meio de restringi-la e de deixá-la mais concreta. Se ele pode falar, nós não sabemos o que ele é, nem o que é “ser papagaio”, nem o ponto de vista dos papagaios sobre o mundo. Mas nós aprendemos de maneira confiável o que ele é de seu ponto de vista sobre o dispositivo proposto. Nós aprendemos alguma coisa de seu ponto de vista sobre os novos materiais com os quais ele “fará o mundo”, sobre as caixas de cor, sobre os números, sobre as palavras, sobre uma gramática, sobre as formas, sobre os humanos e sobre abstrações. Da mesma maneira, aprendemos que sua recusa em falar, em outros dispositivos, constitui uma expressão de sua opinião em relação à pertinência do que lhe é demandado e sobre o fato de que se engaja, aceita e transforma ativamente uma expressão de sua objetividade de “papagaio-com-humano”.

Não é por acaso que eu convoco, para resistir a este “nós” que é imposto por certas práticas filosóficas - e que retorna com tanta facilidade quando se trata de animais, como se, sobre o sujeito, nós apenas pudéssemos estar de acordo - situações muito particulares. São situações onde homens e animais trabalham juntos. São, sobretudo, situações onde homens e animais se comprometem/engajam juntos. Eu poderia dizê-lo, ainda em outros termos, retomando agora aqueles pelos quais eu designaria o compromisso de Alex: são situações de extensão da subjetividade<sup>12</sup>. Aquilo que faz “um nós” para seres de uma espécie vai cruzar, como uma proposição, com aquilo que vai se tornar “um nós” para seres de outra espécie<sup>13</sup>.

São as mesmas situações que nós podemos encontrar em certas práticas de domesticação que são as práticas de criação de animais. Elas põem em cena animais em relação a quem temos o hábito de bem pouco esperar, exceto o fato de nos alimentar<sup>14</sup>; as vacas e os porcos. Porque, embora a questão “de trabalhar juntos” pareça menos evidente aos criadores do que aos treinadores, ou a um cientista cuja prática está muito próxima destes últimos, o seu testemunho parece-me descrever uma aventura muito semelhante, uma aventura ao longo da qual subjetividades se cruzam, se transformam, se atualizam, se estendem à subjetividade do outro. Tenho cada vez mais razões de fazer este apelo aos criadores, abordando hoje a questão da subjetividade e a possibilidade de sua confiscação,

<sup>12</sup> O que não poderia nomear de subjetividade, referindo-se à maneira pela qual a antropóloga Lila Abu-Lughod descreveria na vida cotidiana com os Beduínos, quando ela diz: “eu adivinhava o que eu era com eles”.

<sup>13</sup> Esta ideia de considerar a subjetividade como “um nós” me foi inspirada numa leitura cruzada de William James e Jacob Von Uexkül que Stephan Galetic e eu mesma experimentamos. Para James, a perspectiva de cada filósofo pode se traduzir pelo fragmento da realidade na qual o pensamento pode se dizer “seu”. Seu perspectivismo se define então como um mundo atravessado pelos afetos e produzindo afetos. Quanto a Von Uexkül, este considera que cada animal é sujeito, na medida em que ele atribui significações a seu mundo: é sujeito aquele que cria significações e, portanto, cria um mundo de significações. V. Despret & S. Galetic “Fazer de James, ‘um leitor anacrônico de Von Uexkül: Esboço de um perspectivismo radical’”. In D. Debaise (Ed), *Vida e experimentações: Peirce, James Dewey*, Paris, Vrin, 2007.

<sup>14</sup> Ver, sobre este assunto, o excelente trabalho da primatóloga Thelma Rowell em que se decidiu colocar à prova a ideia de que os carneiros são socialmente estúpidos mediante um dispositivo que, como qualifica Bruno Latour, dá sua sorte aos carneiros (Rowell, T. (2001) “A few peculiar primates” In Strum, S. & Fadigan L. *Primate Encounters: Models of Science, Gender and Society*. Chicago: University of Chicago Press; pp. 57-71. Ver também na mesma obra Latour, B. (2001) “A well articulated Primatology: Reflections of a fellow Traveller”, pp. 358-382 que é o texto final da conferência do Rio que eu já mencionei na primeira parte desta exposição.

um dos motivos pelos quais eu aceitei a proposta que me tinha feito a socióloga Jocelyne Porcher de trabalhar com ela sobre as relações na criação<sup>15</sup>, pois estava principalmente ligada a este desejo de resistir a um “nós” que nos impõem os filósofos quando se encarregam de nos representar para decretar a diferença entre os animais e nós.

Se se trata de resistir ao “nós” que os saberes acadêmicos impõem para constituir a diferença entre homens e animais, é necessário de início nos apresentarmos bem e nos conduzirmos bem. De uma parte, seria necessário nos dirigirmos aos criadores, não como a seres representativos, e sim como aos bons representantes. Aquilo que, por exemplo, guiou a escolha daqueles que nós encontramos: nós pesquisamos criadores de quem nós podíamos pensar que seriam, ao mesmo tempo<sup>16</sup>, interessantes e interessados por nossas questões. De outra parte, tratava-se de buscar não impor, como um a priori comum, “nosso” problema.

Com efeito, 'nosso' problema se constitui de um cruzamento de três problemas a partir dos quais desejamos experimentar as soluções possíveis. O primeiro é aquele de Jocelyne Porcher. Ao longo das enquetes precedentes, o que aconteceu na conclusão foi que uma maneira interessante e justa de falar das relações dos criadores e de seus animais era considerar que eles trabalhavam juntos. Considerar que homens e animais trabalham em conjunto permite pensar a relação sob múltiplos aspectos que outros conceitos não podem dar conta: o julgamento que os animais trazem sobre os homens, sob a forma de 'julgamento do vínculo', o contraste entre a exploração e a colaboração, a questão do sentimento de realização, aquele do doar e do trocar etc. Ora, se Jocelyne Porcher, ao longo de seu trabalho anterior, tinha escutado múltiplas anedotas que mostravam que os animais colaboram

ativamente com o trabalho de seu criador, tomam iniciativas para tornar isso possível e têm uma parte autônoma neste trabalho, a questão não podia ser colocada. Quando ela perguntava a um criador: 'você não possui o sentimento de que seus animais trabalham colaborando com você?', os criadores geralmente recusavam tal proposição afirmando 'não, os animais não trabalham. Somos nós que trabalhamos'. E, no entanto, as histórias testemunhavam o contrário.

O segundo e o terceiro problemas eram meus. De um lado, eu tinha uma irritação cada vez mais aguda, ao escutar os filósofos, os psicólogos, os sociólogos ou os antropólogos definirem, com grandes rompantes de generalidade, aquilo que é próprio do homem, bem como a sua diferença em relação ao animal. Havia aí um duplo 'nós' nessa história que colocava um problema: um 'nós sabemos bem', de início; e um 'nós somos diferentes', em seguida. Como esse 'nós' se impunha com uma tal evidência, se não como o efeito de uma força dos saberes acadêmicos? Eu desejava romper com esse nós e pesquisar do lado das pessoas que vivem com os animais, que fazem viver os animais e que vivem de animais, como eles mesmos poderiam vislumbrar tal diferença. Foi a eles que eu solicitei criar tal brecha no nós.

De outro lado, estava meu segundo problema, eu recolocava cada vez mais em dúvida a maneira pela qual as pesquisas são postas em andamento e procurava, há vários anos, encontrar outros dispositivos que substituíssem a pesquisa da verdade, a pesquisa da pertinência e do interesse. A necessidade de modificar a prática era já imposta por ocasião de uma pesquisa levada a cabo no início dos anos 90 nos campos de refugiados na ex-Yugoslávia, uma vez que eu me dei conta que os efeitos da pesquisa poderiam servir à estigmatização e, portanto, participar na deterioração da condição das pessoas interrogadas: dirigir-se a tais pessoas como refugiados, identidade na qual eles não podiam se reconhecer, por exemplo, só fazia repetir o processo de exclusão. O anonimato prolongava aquilo que poderíamos chamar de regime de insulto - 'vocês os refugiados'. Um regime de insulto tão ou mais violento quanto o fato de ser nomeado ou considerado como refugiado era vivido pelas pessoas como extremamente desqualificante - eu os cito: alguém indigno, um ninguém, uma pessoa de terceira categoria, alguém do outro lado do mundo. Um primeiro gesto foi, portanto, romper com a prática do anonimato, na medida em que ela só fazia reforçar o sentimento de 'não sou ninguém' e cavar o contraste entre 'eles' e 'nós'.

<sup>15</sup> Esta pesquisa foi conduzida em colaboração com uma socióloga especialista em relações no interior do processo de criação de animais, Jocelyne Porcher. Nós conduzimos 23 entrevistas, reunindo em algumas vários criadores. Estas entrevistas duravam entre duas e quatro horas e foram objeto de um registro: 9 em Portugal, 8 na França e 6 na Bélgica francófona. A pesquisa deu lugar a uma publicação comum: *Être Bette*, Arles, Actes Sud, 2007.

<sup>16</sup> Alguns dos criadores já tinham participado de pesquisas de Jocelyne Procher. Eles mesmos nos indicaram outras pessoas. Para Bélgica e Portugal, nós confiamos naqueles aos quais nós pedimos que nos ajudassem, em sua maioria colegas ensinando nos departamentos de formação de práticas de agronomia. Se não deixamos claro o que entendemos por interessados e interessantes - o que na experiência não era necessário de ser explicado - nós jamais fomos decepcionados. Bem ao contrário, nossos conselheiros sabiam de início que os criadores onde os animais e os humanos são felizes tinham fortes possibilidades de preencher este critério.

Despret, V. Controvérsias: pesquisa com não-humanos. Parte II: Ser animal, e o mais polidamente possível. Conferência de Encerramento Colóquio Entre\_Redes: Pesquisar *com* o outro.

Como o anonimato - condição inquestionável na maioria das pesquisas - não é simplesmente uma característica do procedimento, ele traduziria inicialmente um certo tipo de relacionamento e uma certa maneira de definir aqueles aos quais nós nos endereçamos. É, em outros termos, uma oferta muito particular de subjetivação.

Romper com o anonimato é romper, a partir de então, ao mesmo tempo, com certas maneiras de se apresentar e com a maneira pela qual propomos aos outros de se apresentarem, quer dizer, de serem representados. Eu tinha, desde então, todas as razões para prolongar tal ruptura nos contextos menos dramáticos: é no ato de apagar seu nome que se cria a posição de 'sujeito' de uma pesquisa - eu entendo aqui 'sujeito' no sentido tal qual a psicologia lhe designa, quer dizer, um 'alguém qualquer' definido por sua posição de profano em uma pesquisa. O anonimato atua como elemento essencial do dispositivo sob a forma de uma indução que ultrapassa largamente aquela de um 'esteja livre para dizer tudo aquilo que você queira', ou melhor, de um 'fale sem qualquer temor' que se dá como motivo: sintam-se livres, pois, com efeito, suas falas não terão qualquer consequência. Basta refletir por dois segundos sobre a maneira como as pessoas podem se perceber e traduzir a situação, se alguém lhes diz que suas falas não terão qualquer consequência.

O anonimato tem, portanto, por resultado ou por desafio, fazer existir uma assimetria radical das perícias: há, de uma parte, o 'pesquisador autor' - autor das questões, da interpretação das hipóteses, da construção do problema; de outra parte, existe um ator social, testemunha, informante, portador de uma opinião, de crenças e representações que o pesquisador levará à análise. O fato, por exemplo, de que os cientistas fazem referência a seus colegas citando-os pelo nome, enquanto que as testemunhas interrogadas são todas anônimas, é só uma das múltiplas maneiras de recordar essa assimetria das avaliações e das possibilidades de ser autorizado a pensar e para ser reconhecido na posição de resistência ao pensamento, ou até mesmo na posição de engajamento naquilo (e por aquilo) que é dito. A gente cita autores de teorias, dotados de nomes, repertoriamos portadores de opinião, intercambiáveis; o pesquisador está engajado por aquilo que ele afirma, a testemunha sabe previamente que aquilo que ela dirá não a engaja em nada, já que serão somente representações, registradas imediatamente pela sigla de seu desvio da verdade. As práticas não param de reconduzir a diferença entre representantes e representativos.

Esta diferença, de fato, é somente o sintoma de uma situação mais geral que caracteriza alguns

hábitos das pesquisas. Eles repousam sobre um procedimento que pede aos interrogados que se submetam: se submetam às questões, se submetam ao inevitável jogo das interpretações que virão julgar seu testemunho, suas crenças, até mesmo seus motivos inconscientes; se submetam às teorias que guiam a pesquisa, se submetam ao problema que lhes é imposto e à maneira pela qual o pesquisador o constrói e o define. O sujeito é convocado por um problema no qual frequentemente não há o que fazer, ou em todo caso, se fizer, será somente seguindo a maneira pela qual ele já é definido, assim como o pesquisador não se preocupa, na maioria das vezes, com seu comportamento pode ou não ser um problema para aquele que ele convoca. E, na maior parte do tempo, o sujeito assim mobilizado aceitará responder às questões, justificar seu interesse, sua pertinência ou mesmo sua polidez, já que todo cientista 'sabe das coisas'. Os papagaios, sob este ponto de vista, são menos sensíveis aos prestígios da ciência e não se incomodam por exprimir sua opinião e resistir.

Nós procuramos, portanto, a forma de dispositivo que seria mais provável de romper com isso que corre sempre o risco de produzir a submissão numa pesquisa. A solução volta a explorar o lugar onde se encontram aqueles que nós interrogamos: se estes estariam mais uma vez em condições de "objetar", e nós, de lhes endereçar questões que lhes "dissem respeito", pois assim, então, eles seriam /estariam interessados e interessantes. Ora, o fato de que nossas questões colocam um verdadeiro problema ia nos conduzir em direção a uma proposta de solução: a questão de Jocelyne Porcher não poderia ser posta; quanto à minha, a questão da diferença entre homens e animais, se eu levasse a sério minha própria reticência em relação à pertinência da resposta, eu devia então considerar que a própria questão talvez não fosse mais pertinente para os criadores. Então nós pedimos a eles que nos ajudassem a construir nossas questões.

"No curso das pesquisas que eu conduzi com os criadores, eu (Jocelyne Porcher) frequentemente ouvi anedotas, histórias, às vezes mesmo um modo de falar que sugeria que os animais, de uma certa maneira, colaboravam no trabalho. Ora, quando eu tentei escavar essa questão com os criadores, de cara, eu encontrava resistências ou incompreensão. Visivelmente, isso não é uma boa questão a encaminhar. Mas a recorrência dos testemunhos sobre tal tema me encoraja a perseverar. Então, na opinião de vocês, na qualidade de criadores, como seria necessário que eu construísse minha questão para que ela tenha uma chance de ser ouvida e ser



interessante? Bem, aquela diferença que eu assumi foi formulada desta forma: ‘nós constatamos que a questão da diferença entre o homem e o animal é uma questão sobre a qual vários filósofos, psicólogos, antropólogos, sociólogos se debruçaram’. Visivelmente, essa questão lhes interessa. Aliás, com certeza, as respostas que eles trouxeram são diferentes daquelas que obteríamos se interrogássemos outras pessoas, que têm outras relações com os animais, e esse contraste nos interessa. Ora, se essa questão mobiliza os acadêmicos, nós não podemos estar certos de que elas possam ter um interesse para os criadores, nem que seja uma questão pertinente. Então, segundo vocês, na qualidade de criadores, como nós deveríamos construí-la ou colocá-la para que ela tenha uma chance de interessar àqueles para os quais nós a colocamos e para que ela tenha uma chance de receber respostas interessantes?’”

Estas duas questões assim formuladas mostram que nós temos que experimentar construir e modificar o modo como as pesquisas são tradicionalmente conduzidas. Nós sabemos que os problemas só são interessantes se eles interessam: devemos, portanto, demandar aos criadores a construção, de sua parte, do interesse que eles poderiam ter em relação às nossas próprias perguntas, mesmo sob o risco de ouvir que os nossos problemas não são interessantes, relevantes, partilháveis. Assim, quando Maria Celeste Guimarães, velha senhora criadora do Norte de Portugal, interrompe sua amiga mais jovem, afirmando jocosamente: “A diferença entre o homem e os animais? Ela não sabe. Ela não tem nenhum homem”, entendemos que ela traduz, pelo humor, o fato de que o escopo de nossa questão repousa sobre um pressuposto um tanto simplista de que todos nós sabemos o que é um homem.

Em suma, de forma aparentemente muito paradoxal, pedimos o máximo de benevolência para com a nossa pesquisa, criando condições de “recalcitrância” máxima<sup>17</sup>: “sua pergunta não é pertinente”. Isto ocorre porque, em cada uma de nossas demandas, nós insistimos no termo “vocês como criadores”, que parecia capacitar aqueles a quem interrogamos a nos objetar e também a nos ajudar. Um processo recorrente atravessou a maioria de nossas entrevistas: os criadores não pararam de deslocar nossa questão, alterar o seu alcance e, quando eles encontraram uma formulação pertinente, eles a responderam. Em

outras palavras, eles respondem à questão que os interessa. A “diferença” ganha aqui um aspecto totalmente inesperado.

Com efeito, temos ouvido muitas vezes a proposição de que “o animal nos compreende melhor do que nós; nós não compreendemos os animais”. Manuel Calado Varela diz “os animais sabem o que querem, mas nós, nós não sabemos o que eles querem”. As anedotas sustentam o contraste assim elaborado: “quando eu abro as portas, as vacas sabem que eu quero que elas saiam, mas eu não sei se elas realmente irão sair”. “Na verdade, elas nos conhecem melhor”. Vários testemunhos muito semelhantes a esse evocam o fato de que os animais nos compreendem de maneira às vezes incompreensível para nós.

A transformação da questão na qual eles trabalhavam tem conduzido frequentemente os criadores a privilegiarem o tipo de questão que permite abordar as competências de seus animais. Mas, por trás dessa escolha, uma outra diferença se escondia, uma diferença que importa: aquela entre as criações (*de animais*) onde homens e animais se falam, se fazem proposições, estabelecem acordos e onde se oferecem modos de subjetividade e as criações onde as relações são impossibilitadas. Para todos os interlocutores, essa constatação se destaca: Os animais “prestam atenção” em seu criador e são excelentes tradutores das intenções ali onde os criadores prestam atenção em seus animais e se revelam, eles mesmos, razoavelmente bons tradutores de intenções.

O dispositivo da criação de animais é um dispositivo criador de subjetividades; não nos faltam testemunhos disso. É um pouco como uma criança a quem damos um presente a cada vez que lhe fazemos uma visita. Então, no dia que lhe fazemos uma visita sem o presente... Por exemplo, quando vamos ver as vacas sem mudá-las de pasto, isso não lhes faz bem. Elas gritam. Mas eu lhes digo: “eu sei o nome daquelas que gritam”. Eis que se desenha, no melhor dos casos, o contraste entre a constatação do triste cotidiano do trabalhador no sistema de produção industrial - *se os animais falassem seríamos amaldiçoados todos os dias* - é o que o criador Philippe Roucan nos conta. Em alguns criadouros, os animais falam, eles respondem e podem mesmo retorquir, não só julgando o trabalho de seus criadores, mas também os maldizendo. A prova disso pode ser acompanhada no modo como as vacas de Bruno Greindl sabiam que havia “limites que deveriam ser respeitados. Elas nos respeitam e nós as respeitamos; há um momento em que elas vão nos fazer entender que já basta”. O humor com o que Philippe Roucan responde às suas vacas que

<sup>17</sup> A noção de “recalcitrância” que eu já evoquei nesta exposição se encontra amplamente explicitada em Stengers, I. *A Invenção das ciências modernas*, Paris, 1993 e *Cosmopolitiques*, T. 1 a 7, Paris, La Découverte/ Les Empêcheurs de penser en ronde, 1997.

manifestam seu descontentamento assinala e acompanha uma passagem: aquele humor dos animais inseridos no mundo do “falar por falar”. Este humor sanciona e celebra a ativa inversão dos relatórios, a transgressão de categorias, a feliz *impertinência* da mudança das propostas. É por aí, sem dúvida, que as ofertas de subjetividade encontram a ocasião para sua melhor atualização. É que dentro de bons criadouros essa fala não cessa. E, por que lá se fala, lá também se responde.

“Havíamos partido para mais uma jornada de atividade. Era inverno, chegamos por volta das 19:00, 19:30. Alguém nos chamou e disse: “você tem uma vaca em dificuldades perto da cerca e, aparentemente, ela não chegou a ter seu bezerro”. Estava chovendo, havia neblina, havia tudo o que você possa imaginar. Eu saí com uma lanterna. As vacas costumavam pastar em um terreno de 13 hectares, mas eu sabia mais ou menos em que área procurar. Eu fui para lá com a lanterna, até que de repente ouço barulho de cascos. O rebanho detectara minha presença e em pouco tempo todo rebanho se aproximou. Nesse momento, eu digo: “Êpa! Sou eu!” Elas me reconheceram, todo mundo parou. Por dois minutos, ficaram assim, paradas, e eu falei para que me reconhecessem. Então, vejo elas darem meia volta e partirem. Resolvi dizer de brincadeira: “você não quer me levar para ver Semba?” Desse modo, elas me levaram até a vaca. Todas fizeram um semicírculo ao longo da cerca, esperaram ali e me levaram até a vaca. Ela estava efetivamente deitada e já não podia mais se levantar. Elas sabiam por que eu tinha vindo e eu acho que elas deviam saber, talvez, que eu seria capaz de fazer algo por Semba.”

Não paramos de falar e responder, de trocar julgamentos de intenções. Porque é isso que me parece tratar-se de um fluxo constante de trocas: trata-se de constantes ajustes de intencionalidades entre homens e animais - eu sei que você sabe qual é a minha intenção. A linguagem não se limita a “criar uma sobreposição de consciências entre dois seres falantes<sup>18</sup>”. Ela “povoa” cada um dos seres na presença de proposições de perspectivas que são como proposições de intencionalidades. Emprestamos palavras tanto quanto emprestamos intenções. Esta prática que inscreve o animal no mundo do “falar” e que contribui para “povoar”, contribui também para tornar menos nítidas as fronteiras entre os animais e os homens. Fazemos falar, fazemos perguntar, nós nos colocamos nesse lugar para “povoar com”. Não interpretamos; experimentamos. Isso não nos remete ao que é usualmente referido como empatia, mas sim a uma

forma de conhecimento não imediata que permite construir a perspectiva daqueles que conhecemos. Não nos colocamos no lugar do outro, nós “povoamos” o lugar “com”. Não substituímos um ponto de vista por outro; ao contrário, o processo se faz pelo acréscimo de mais pontos de vista. Os criadores são perspectivistas: cada perspectiva se constitui como uma tradução de intenções.

Encontramos esse traço em quase todos os criadores entrevistados: *eles atribuem aos animais a capacidade de atribuir intenções ao seu criador*. Como dissemos, temos repetidamente ouvido: “os animais sabem melhor o que nós queremos do que sabemos o que eles querem”. Esta possibilidade de pensar suas próprias intenções do ponto de vista do animal que os percebe - aquilo que chamei de *perspectivismo dos criadores* - vai muito além de situações em que se trata de estabelecer acordos entre as vontades, mesmo se elas, de certa forma, se articulam. Sobre isso, Bruno Greindl conta o dilema de uma pequena novilha, bonita e gordinha que ele tentava domar: ela estava no rebanho, mas nós sentíamos que a estávamos atraindo. “Tínhamos a impressão de que ela não queria trair o rebanho, ela queria ficar...sim, ela queria ficar com suas companheiras. Ela sabia bem que nós não éramos maus, mas tenho a impressão que é um pouco como o lobo que zomba do cão porque o cão se tornou amigo dos homens. Eu sinto que ela não queria tornar-se muito nossa amiga também porque senão ela iria...”

Ou, ainda, quando André Louvigny associa a questão da inteligência com a capacidade de entender as intenções do ser humano: “eu acho que essa é a inteligência de um animal. A questão é a de poder entrar em situações que não se pode dominar, mas assim mesmo se pode entrar nelas, confiando naquele que induz tal situação”.

Estas situações que encontramos me parecem possíveis de ser reunidas sob o mesmo signo: são situações de permutas e, portanto, de extensão de subjetividades. Os criadores adotam a perspectiva pela qual eles autorizam seus animais a pensar e julgar suas intenções<sup>19</sup> e a responder com as intenções que lhe são características. Eles são ainda mais perspectivistas por reconhecerem no animal a capacidade, às vezes bem melhor do que a sua, de adotar seu ponto de vista. Sem dúvida, essas

<sup>18</sup> V. Hearne, op. cit., p. 136.

<sup>19</sup> Eu reencontro a questão do julgamento em uma intuição comum de Jocelyne Porcher, falando de “julgamento do vínculo” efetuado pelos animais, no trabalho com o criador, e de Vicki Hearne, claramente quando ela escreve: “nós chamamos cães que não estão particularmente impressionados por nossa postura “dominante”, de fato, considerando a possibilidade de que a desobediência canina é uma expressão de sua opinião sobre nossa inteligência e autoridade (op. cit., p. 188).

competências devem ser investidas, tanto quanto são oriundas do processo que guiou, para os humanos, o fato de criar animais, e para os animais o fato de serem criados por humanos<sup>20</sup>.

Essa extensão de subjetividades que ativam as situações de criação assemelha-se com bastante fidelidade ao que pode ser chamado de intersubjetividade: tornar-se aquilo que o outro te propõe, aceitar uma oferta de subjetividade, agenciar-se à maneira pela qual o outro se endereça a você e atualizá-lo, verificá-lo - no sentido de torná-lo realidade. Eis, sem dúvida, uma das razões que explica como, neste tipo de criação, a questão da diferença toma caminhos tão inesperados e conduz a perspectivas, inteligências, intenções partilhadas, similaridades, inversões e permutas de propriedades entre os homens e os animais.

Mas poderíamos nos perguntar igualmente se nosso dispositivo particular não favoreceu a escolha deste caminho tomado pelos criadores. Com efeito, esta hipótese sugere que consideremos a questão dos dispositivos ativadores de subjetividades de forma mais ampla, perguntando se o dispositivo do questionamento que propomos, com a demanda insistente de construir a questão “na perspectiva do criador”, não ativou certos modos de existência mais que outros. Isso seria, então, afirmar que, nas descrições que nos foram dadas pelos criadores, as vacas e os porcos se tornaram objeto de uma oferta de subjetividade ainda mais rica e extensa do que nosso questionamento dirigido aos criadores “como criadores”. Inicialmente, é verdade que este “como criador”, que entoa cada uma das demandas de trabalho de nossas questões, tinha um outro objetivo: tratava-se de sublinhar o fato de que nos dirigimos à especialistas. “Vocês como criadores” traduzia que nós nos dirigíamos a um especialista conhecedor de sua rede de práticas, ocupando o “ponto de vista situado”, privilegiado para falar daquilo que criadores *sabem e pensam*. Nós partimos desse fato pressuposto, talvez um pouco rápido: supúnhamos que estávamos interessados, de ambos os lados, em mudar o que eles sabem e pensam.

Ora, ao reler as entrevistas, pareceu-me que alguns criadores traduziram esse “você como criador” como um convite completamente diferente daquele que propúnhamos: este “você como criador” revelou-se a perspectiva que obriga a maneira pela qual eles concebem seu ofício. Para eles, criar não é uma palavra vazia. Tem a ver com crescimento e alegria, mesmo se a morte for o final da história, o que por sua vez torna as coisas às vezes paradoxais e difíceis. A mobilização

constante, me parece, foi traduzida, recebida pelos criadores como uma mobilização constante daquilo que sanciona uma oferta particular de subjetivação: ser sujeito de práticas de comprometimento, o que modifica consideravelmente o modo pelo qual eles são engajados pela questão e pelo qual eles engajam seus animais. As respostas que eles dão às proposições de nossas questões são respostas que guardam aquilo que elas traduzem e prolongam os compromissos.

Eu pensava oferecer uma postura de especialista por “saber” a respeito de animais. Este era o “nós” que eu desejava construir com os criadores, o espaço de convergência daquilo que poderia nos definir, nos interessar. Entretanto, apesar da minha boa vontade, este “nós”, nesta história, foi aceito um pouco mais depressa do que o imaginado. Para os criadores, o importante não é saber bem, mas sim criar bem. A questão do “ser outro” e do trabalho que engaja esses agenciamentos que redistribuem as subjetividades não poderia ser resolvido de modo tão simples, ou seja, “nós os humanos” criadores e pesquisadores e “eles os animais”.

O nós nessa pesquisa não para de se modificar, de mobilizar outros seres, de se recompor, de se renegociar e de se redefinir de maneira sempre inacabada. E chego hoje a pensar que esta negociação, esta tecelagem, esta fábrica de um “nós” de geometria variável é justamente o que enriquece e vitaliza nosso trabalho como pesquisadores, antropólogos, psicólogos, especialistas das relações. E que siga em nossa investigação a busca por uma reflexividade que não seja aquela de uma gota no dedo que aponta para a lua, que bem poderia ter aquela forma muito concreta e muito empírica para cartografar: como territórios em movimento, as unidades de “nós”, são feitas e desfeitas na pesquisa (não é assim que poderíamos traduzir a investigação, tal como proposta por Dewey?); como essas unidades móveis de “nós” se criam, se agenciam, se nutrem e resistem? E como elas não param de dar vitalidade a cada uma das subjetividades engajadas, constituindo e se renovando a cada metamorfose.

Rio de Janeiro, Abril, 2011.

Recebido: 26/09/2011

Revisado: 03/11/2011

Aceito: 28/11/2011

<sup>20</sup> Ver sobre esse assunto Donna Haraway, op. cit., p. 3.