

FÁBIO PRIKLADNICKI

**REINSCREVENDO A RESPONSABILIDADE:
FIGURAÇÕES DA ALTERIDADE ENTRE O HUMANO E O ANIMAL**

**PORTO ALEGRE
2015**

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: ESTUDOS DE LITERATURA
ESPECIALIDADE: LITERATURA COMPARADA
LINHA DE PESQUISA: TEORIA, CRÍTICA E COMPARATISMO

**REINSCREVENDO A RESPONSABILIDADE:
FIGURAÇÕES DA ALTERIDADE ENTRE O HUMANO E O ANIMAL**

FÁBIO PRIKLADNICKI

Orientadora: Prof^a Dr^a Rita Terezinha Schmidt

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de doutor em Letras (Literatura Comparada) pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

PORTO ALEGRE
2015

CIP - Catalogação na Publicação

Prikladnicki, Fábio

Reinscrevendo a responsabilidade: figurações da alteridade entre o humano e o animal / Fábio Prikladnicki. -- 2015.

141 f.

Orientadora: Rita Terezinha Schmidt.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Letras, Programa de Pós-Graduação em Letras, Porto Alegre, BR-RS, 2015.

1. Desconstrução. 2. Estudos animais. 3. Teoria literária. 4. Crítica literária. I. Schmidt, Rita Terezinha, orient. II. Título.

deskpDF Studio Trial

*À memória de meu pai,
Cecilio Prikladnicki
(1951-2010)*

AGRADECIMENTOS

À minha orientadora, Prof^ª Dr^ª Rita Terezinha Schmidt, pelo exemplo de compromisso acadêmico durante todos estes anos.

Aos autores que me franquearam acesso a seus artigos: Catherine Parayre, Jutta Ittner, Michael Naas e Naama Harel.

Aos editores da revista *PMLA*, Cindy Cohen e Eric Wirth, que me franquearam acesso a artigos sobre estudos animais.

Ao CNPq, que financiou este trabalho, durante um ano, por meio de uma bolsa de doutorado.

À secretaria do Programa de Pós-Graduação em Letras da UFRGS, pelo apoio operacional.

À minha mãe, Miriam; à minha irmã, Aline; e à minha namorada, Lilian, pelo amor.

RESUMO

Informada pelos pressupostos da área interdisciplinar conhecida como estudos animais, esta tese propõe uma leitura a contrapelo das figuras animais na literatura, na qual elas não são entendidas apenas como metáforas de certos aspectos da vida humana, mas como presenças textuais com um estatuto de personagens e, nessa condição, são interrogadas em sua alteridade. A questão central em pauta é: o que a metáfora diz sobre os animais e sobre a relação entre os animais e os seres humanos e o que significa des-figurar a metáfora e explorar a possibilidade de re-significar, a partir da textualidade ficcional, a relação humano-animal. Para tanto, desenho um panorama dos estudos animais, abordando o estado da arte no Brasil, inserindo tais estudos nas possibilidades de inovação no campo da literatura comparada. A seguir, elaboro um aporte teórico a partir da filosofia animal de Jacques Derrida, ao qual incorporo e coloco em discussão posicionamentos teóricos de Calarco (2008), Krell (2013), Lawlor (2007) e Naas (2010) sobre a questão em pauta. Por fim, realizo leituras comparadas entre *A metamorfose* (1915), de Franz Kafka, e *Porcarias* (1996), de Marie Darrieussecq, ambos sobre o tornar-se animal, e entre *Flush* (1933), de Virginia Woolf, e *Timbuktu* (1999), de Paul Auster, ambos sobre a domesticação de animais.

Palavras-chave: Desconstrução. Estudos animais. Teoria literária. Crítica literária.

ABSTRACT

Following the tenets of the interdisciplinary area of animal studies, this dissertation presents a reading of animal figures in literature against the grain, which means that they are not taken only as metaphors of certain aspects of human life but as textual presences with a status assigned to characters and, in this condition, are interrogated in their alterity. The central question to be explored is: what the animal metaphor says about animals and the relation of animal and human beings and what it means to de-figure the metaphor in order to explore the possibility of re-signifying, in fictional textualities, the human/animal relation. In order to address these issues, I draw a panorama of animal studies, including the state of the art in Brazil, to contend that this area adds to the possibilities of innovation in the field of comparative literature. Then, I consider a theoretical framework of Jacques Derrida's animal philosophy, also discussing theoretical positions of Calarco (2008), Krell (2013), Lawlor (2007) and Naas (2010) on this topic. Finally, I propose comparative readings of Franz Kafka's *The metamorphosis* (1915) and Marie Darrieussecq's *Pig tales* (1996), from the perspective of becoming animal, and of Virginia Woolf's *Flush* (1933) and Paul Auster's *Timbuktu* (1999), both on domesticating animals.

Keywords: Deconstruction. Animal studies. Literary theory. Literary criticism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	07
1 POR QUE OS ANIMAIS?.....	13
1.1 Estudos animais no Brasil.....	23
1.2 Estudos animais e literatura comparada.....	30
2 REINSCREVENDO A RESPONSABILIDADE.....	35
2.1 A grande questão.....	35
2.2 Ver-se visto.....	40
2.3 O próprio e a falta.....	45
2.4 Humano, animal e <i>animot</i>	47
2.5 Carnofalogocentrismo.....	52
2.6 O sacrifício do sacrifício.....	56
2.7 Além dos direitos animais.....	60
2.8 A ética na/da desconstrução.....	62
3 LEITURAS ANIMAIS.....	71
3.1 Tornando-se animais.....	71
3.1.1 <i>A metamorfose (1915), de Franz Kafka</i>	80
3.1.2 <i>Porcarias (1996), de Marie Darrieussecq</i>	93
3.2 Domesticando animais.....	101
3.2.1 <i>Flush (1933), de Virginia Woolf</i>	107
3.2.2 <i>Timbuktu (1999), de Paul Auster</i>	115
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	124
REFERÊNCIAS.....	130

INTRODUÇÃO

Sete anos separam a primeira versão do projeto de pesquisa e a escrita desta tese. A hipótese que motivou o projeto e que ainda motiva a tese foi a proposição de uma nova maneira de ler os animais enquanto alteridade radical, e não como metáfora de qualquer outra coisa, como vem sendo a tradição dos estudos literários. No final de 2007, eu ainda não tinha ouvido falar dos *animal studies* – ou estudos animais¹ –, área interdisciplinar que estava justamente em processo de consolidação nos países de língua inglesa (no Brasil, essa consolidação ocorreu apenas em 2011, como relatarei no primeiro capítulo). Com uma fundamentação teórica que lhe é característica e que encontra seu marco definitivo com os escritos do filósofo franco-argelino Jacques Derrida (1930-2004) sobre os animais, no final dos anos 1990 (embora as publicações de suas reflexões sobre o tema tenham se estendido postumamente até meados da década de 2010), os estudos animais congregam pesquisadores de diversas áreas – da etologia à literatura – para se ocupar dos limites entre os humanos e os não humanos e de como isso é representado na cultura. No intervalo entre o projeto e a tese, essa atenção aos animais pôde ser percebida também no Brasil, mesmo que de forma tímida, com trabalhos acadêmicos esparsos e traduções e reedições de obras de interesse. Foi o caso do relançamento, em 2010, do clássico *Libertação animal*, de Paul Singer, que incentivou o debate sobre a ética animal em 1975 e estava esgotado nas livrarias brasileiras, e do lançamento no país, em 2013, de *O aberto: o homem e o animal*, de Giorgio Agamben, obra de referência nesse campo.²

Embora já fosse possível, no final de 2007, vislumbrar um crescente interesse pelas figuras dos animais na literatura, de forma alguma eu suspeitava que estava testemunhando o nascimento de uma área de estudos específica. Meu interesse nos animais estava inserido no contexto da *ecocrítica*, área também interdisciplinar voltada às representações do meio ambiente na literatura e na cultura – e que estava mais consolidada na época. Greg Garrard havia dedicado um capítulo aos animais em seu livro de introdução intitulado justamente *Ecocrítica*, publicado no Brasil pela Editora UnB em 2006³, apenas um ano antes da elaboração do meu projeto de pesquisa. Quem se debruçava sobre esses temas – ecocrítica e o que viria a ser chamado de estudos animais – estava lidando, portanto, com as mais

¹ Sigo, aqui, a tradução para o português sugerida por Maciel (2011).

² Ver Agamben (2013b).

³ Ver Garrard (2006).

novas fronteiras da teoria. Se meu trabalho seria pioneiro caso tivesse sido concluído antes, por outro lado acredito que ficaria defasado mais rapidamente. Uma parte significativa da bibliografia consultada nesta tese foi publicada entre os anos de 2012 e 2014.

De qualquer forma, eu acreditava, no início, que estava lidando com um tema da ecocrítica. Eram inimagináveis, na ocasião, livros como *Thinking animals: why animal studies now?*, de Kari Weil, ou a coletânea de diversos autores *Animals and the human imagination: a companion to animal studies*, organizada por Aaron Gross e Anne Valley, ambos de 2012, que introduzem os estudos animais como uma área consolidada. Essa virada – que Weil (2012, p.3) chama de “virada animal”, parafraseando a virada linguística do final dos anos 1960 – deu um novo horizonte a este trabalho.

Era meu interesse suplementar a filosofia de Derrida com a ética de Emmanuel Lévinas em direção ao que Critchley (1999) definiu como a “ética da desconstrução” para, então, questionar que tipo de responsabilidade tem o crítico literário ao desfigurar a figura⁴, ou seja, ao ler as metáforas animais. O objetivo geral do trabalho era o seguinte: a partir de uma reinscrição do imperativo ético em direção a uma noção de responsabilidade incondicional com o outro, estabelecer e aplicar parâmetros para uma leitura das figurações dos animais na literatura enquanto alteridade radical, a fim de repensar o binarismo humano/animal e seus limites. Esse objetivo não mudou.

Transformação maior ocorreu nos objetivos específicos. Eram eles: (1) elaborar um aporte teórico-crítico que conjugasse categorias do pensamento da diferença de Jacques Derrida, como justiça, hospitalidade e reconciliação, suplementadas por elementos da filosofia da alteridade de Emmanuel Lévinas, (2) traçar momentos-chave na história da filosofia que permitissem entrever o movimento metafísico de domesticação do “animal”, observando de que maneira o conceito de “humano” se fundou como tal ao erigir o “homem” como sujeito do humanismo por excelência e ao excluir a alteridade e (3) interrogar os usos da metáfora animal, ou do animal como metáfora, acrescentando, à maneira tradicional de lidar com os supostos “significados” dos animais nos textos literários e culturais, uma visada mais radical do ponto de vista crítico que questionasse as políticas de utilização da metáfora animal.

É natural que o primeiro movimento do jovem doutorando seja querer abraçar o mundo. Esses objetivos demasiadamente abrangentes precisaram ser repensados porque

⁴ “O significado da figura é indecível, e mesmo assim devemos tentar desfigurá-la, ler a lógica da metáfora. Sabemos que a figura pode e será literalizada ainda de outras formas” (SPIVAK, 2003, p.71). As traduções de citações de obras em inglês são minhas.

eram impossíveis de ser realizados na dimensão de uma tese de doutorado ou porque já foram realizados por grandes autores. Fontenay (1998), por exemplo, escreveu um registro monumental de 786 páginas sobre a resistência dos filósofos aos animais, dos pré-socráticos ao século 20, passando também por alguns ficcionistas. Além disso, o foco na metáfora que apontava o terceiro objetivo específico abriria toda uma problematização que me afastaria da questão do animal propriamente dita. Um terceiro aspecto é que, nesse ínterim, concluí que o pensamento de Derrida não precisa de Lévinas para reafirmar sua ética no que diz respeito à questão animal e à responsabilidade com o outro – mesmo porque Lévinas não leva o animal expressamente em consideração em sua ética.

Ao ler os animais, geralmente, como metáfora de outras coisas, a crítica literária “apagou” os animais, subscrevendo à tradição humanista metafísica criticada por Derrida. Seu questionamento da tradição filosófica se aplica também, assim eu acredito, aos estudos literários, que se mantiveram – e, em grande medida, ainda se mantém – majoritariamente antropocêntricos. Minha hipótese é que uma crítica literária atenta às questões levantadas pelo pensamento de Derrida tem o potencial de oferecer releituras dos animais literários de forma produtora, interrogando a metáfora animal ao invés de tentar desvendá-la. Assim, os animais não ensinam algo sobre o humano, como postula a crítica literária antropocêntrica, mas ensinam algo sobre os próprios animais e sobre a relação entre animais e humanos. Ensinam algo sobre essa diferença, ou melhor, *différance* que desconstrói a linha divisória que separava os animais humanos e os outros animais em dois campos homogêneos.

Quero propor uma leitura dos animais na literatura pautada pela noção de alteridade radical. Uma estratégia de leitura desse tipo entende que é necessário desconstruir os limites entre o metafórico e o literal. Assim, não proponho ler o animal literalmente, o que seria um retrocesso (e talvez uma tarefa impossível), mas *desfigurar a metáfora responsabilmente*, como pede Spivak (2003), uma vez que “[o] significado da figura é indecível” (SPIVAK, 2003, p. 71). É o que chamei, em outro lugar, de uma *leitura a contrapelo* (PRIKLADNICKI, 2008), aproveitando o duplo significado de contrapelo: (1) ao revés, contra a normalidade ou a tradição, e (2) na direção oposta ao crescimento do pelo, parte do corpo presente em humanos e animais, mas de formas inumeravelmente diferentes. Tal noção guarda, à distância, uma intertextualidade com a tarefa de “escovar a

história a contrapelo” de que fala Benjamin (1994, p. 225)⁵. Proponho que a leitura a contrapelo pressupõe um compromisso ético com os animais literários e reais, uma responsabilidade incondicional que não pode ser apropriada pela lógica dos direitos animais ou de qualquer outra regra baseada em cálculo, lei ou decisão. Acredito que a maneira como os críticos literários leram sempre ou quase sempre os animais, entendendo-os como meras metáforas de outras coisas tidas como mais significativas (o homem, o capitalismo, etc.), é insuficiente à luz da emergência dos estudos animais. Não está incorreta, evidentemente, mas não responde, sozinha, às novas possibilidades abertas pelos discursos filosóficos e etológicos em um mundo pós-humanista. Lembrando a capacidade de sofrimento compartilhada entre animais e humanos de que fala o filósofo inglês Jeremy Bentham (1748-1832) e, depois dele, Derrida, trata-se, em suma, de “um novo pensamento e uma nova experiência de ‘compaixão’” (NAAS, 2010, p. 236). A compaixão é o oposto da guerra entre as espécies.

Optei, assim, por um sumário que começa apresentando os estudos animais, uma segunda parte que reúne a fundamentação teórica do trabalho e uma terceira que oferece leituras do *corpus* entrelaçadas com temas envolvendo os animais – “tornando-se animais” e “domesticando animais”. A seguir, detalho a estrutura do trabalho.

O primeiro capítulo situa a emergência dos estudos animais, no final na década de 2000, como uma área de estudos específica, com fundamentação teórica própria, o que originou uma verdadeira explosão de livros, edições especiais de revistas acadêmicas e outros artigos, para além das publicações sobre os animais que já existiam até então em esforços isolados. Um subcapítulo trata da chegada dos estudos animais ao Brasil, evento que tem um ano emblemático: 2011. Esse esforço de reflexão sobre a brevíssima história dos estudos animais no país é importante porque serve de subsídio para futuros pesquisadores – trata-se de um assunto raramente explorado até agora em trabalhos acadêmicos. Um segundo subcapítulo discute as relações entre os estudos animais e a literatura comparada, uma conexão que deve ser de cooperação. Esse subcapítulo argumenta que devemos aprender com os intensos debates travados, no passado, sobre a relação entre os estudos culturais e a literatura comparada, após os quais foi possível concluir que um não substitui o outro; antes, colaboram entre si. Da mesma forma, longe

⁵ “Nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie. E, assim como a cultura não é isenta de barbárie, não o é, tampouco, o processo de transmissão da cultura. Por isso, na medida do possível, o materialista histórico se desvia dela. Considera sua tarefa escovar a história a contrapelo” (BENJAMIN, 1994, p. 225). É preciso ressaltar que o aporte teórico tratado neste trabalho é de viés desconstrutivista, e não (tanto) materialista.

de competirem, os estudos animais funcionam como mola propulsora para o desbravamento de novas fronteiras na literatura comparada. As próprias características inter (no sentido de reunir fundamentos de diversas disciplinas) e multidisciplinar (no sentido de congregar pesquisadores de diferentes áreas) servem ao propósito maior da literatura comparada, que é realizar um diálogo entre diferentes culturas, saberes e experiências. Antes de se esgotar como disciplina, a literatura comparada tem revelado, por meio de sua permanente crise de identidade, uma capacidade surpreendente de renovação.

O segundo capítulo expõe a fundamentação teórica que nos move – e que guiará, posteriormente, as leituras realizadas no terceiro capítulo. Como adianta o título desta tese, a hipótese que lanço é a de um protocolo de leitura que se apresente como uma *reinscrição da responsabilidade*. Trata-se de uma subversão à tradição metafísica movida por um aporte teórico derridiano em direção a uma leitura das textualidades animais que seja pós-humanista, não antropocêntrica e responsável – responsável no sentido de que temos um compromisso também com os animais de verdade, não textuais, ao lermos os animais literários. É de um animal *real* que trata Derrida (2002), por exemplo, quando cita o seu gato de estimação, em um movimento de reconceitualização da conhecida máxima (característica da primeira fase de seu trabalho) segundo a qual “*não há fora do texto*” (DERRIDA, 2004b, p.194). Não devemos, no entanto, pressupor que ele estivesse, em sua primeira fase, deixando de lado o que é “real”. Quando diz que não há fora do texto, devemos entender que tudo é discurso, ou melhor, que não há um espaço sem mediação da linguagem onde possamos encontrar as coisas enquanto tais. Assim, não há contradição entre o que se chamaria de primeira e segunda fase de Derrida.

Finalmente, o terceiro e último capítulo propõe leituras de textos literários que ilustram temas envolvendo os limites entre o humano e o animal, cada um deles por meio de dois livros – totalizando quatro títulos de *corpus*. O primeiro tema é o tornar-se animal – ou *devir-animal*, como diriam Deleuze e Guattari (1997). É o que está na conhecida novela *A metamorfose* (1915), de Franz Kafka, em que o personagem Gregor Samsa se vê subitamente transformado em um inseto, narrativa que é lida comparativamente com *Porcarias* (1996), da escritora francesa contemporânea Marie Darrieussecq, na qual uma mulher se metamorfoseia em uma porca. Esses títulos colocam em cena tópicos como a capacidade ou a limitação humana de experimentar a vivência animal e o que essas narrativas dizem sobre nós mesmos e sobre nossa relação com os animais e com a animalidade. A questão é: “como é ser um animal?”, parafraseando Nagel (2005). A

segunda comparação é entre os romances *Flush* (1933) da autora inglesa Virginia Woolf, e *Timbuktu* (1999), do escritor americano Paul Auster, tendo como guia a questão da domesticação dos animais. São biografias ficcionais de cães (no caso de Woolf, baseada nas cartas da poeta Elizabeth Barrett Browning) que abordam temas como a relação afetiva entre os seres humanos e seus animais de estimação, os limites do que pode ser e fazer um cão e o compromisso moral estabelecido entre seres humanos e animais.

Note-se que cada uma das duas leituras comparadas contém um livro do início do século 20 e outro do final do século. Embora os estudos animais tenham se consolidado apenas no final da primeira década dos anos 2000, as reflexões sobre a ética animal e os direitos animais ganharam um estímulo inédito nos anos 1970, com a publicação de *Libertação animal*, de Paul Singer, e nos anos 1980, com *The case for animal rights*, de Tom Regan. Não é por acaso que os estudos animais dialogam sobremaneira com estes autores, em uma relação que é por vezes de aproximação e outras vezes de crítica. Minha crença é que as ficções animais a partir da segunda metade do século 20 refletem textualmente, mesmo que de forma indireta, esse compromisso com o animal de verdade, não textual, que precisa ser cuidado. A surpresa é que também *A metamorfose* e *Flush* apresentam elementos que permitem vislumbrar uma relação de alteridade com os animais, mesmo em décadas anteriores aos movimentos sociais supracitados. Isso é fruto, sem dúvida, de autores visionários como Kafka, cuja obra está repleta de um rico bestiário, e Woolf, que tinha um conhecido apreço pelos animais.

É interessante observar que estes confrontos poéticos colocam, lado a lado, uma obra de um autor e de uma autora. Devo admitir que esta foi uma constatação *a posteriori*. Não é minha intenção comparar uma leitura supostamente “masculina” dos animais e uma leitura “feminina”, até porque devemos desconfiar de essencialismos desse tipo. Mas questões de gênero perpassam a leitura que realizo destas obras, inclusive porque o feminismo integra todo o horizonte de questões da desconstrução. No final das contas, animais, mulheres e outras categorias historicamente marginalizadas na cultura ocidental têm em comum uma luta pelo reconhecimento. Por isso, talvez esse não seja um trabalho apenas sobre os animais na filosofia e na literatura. O que está em jogo é, sobretudo, a hierarquia de valores da sociedade ocidental e o compromisso que temos com sua desconstrução.

1 POR QUE OS ANIMAIS?

No conhecido conto *Um relatório para uma Academia* (1917), Franz Kafka coloca em cena um personagem que narra a um grupo de doutos como deixou sua vida progressa como macaco para assumir uma condição quase humana. Depois de capturado, Peter Vermelho se torna atração do teatro de variedades, destino que muito lhe agrada tendo em vista a alternativa: o zoológico, que seria “apenas uma nova jaula; se você for para ele, está perdido” (KAFKA, 1999, p. 70). O que salva Peter Vermelho do desfecho trágico dos animais – a morte ou a vida em cativeiro – é sua surpreendente capacidade de aprender a ser um humano. Frise-se: aprender, incluindo a capacidade da fala, e não apenas imitar. Como diz o personagem: “Repito: não me atraía imitar os homens; eu imitava porque procurava uma saída, por nenhum outro motivo” (idem). E, mais adiante: “Ah, aprende-se o que é preciso que se aprenda; aprende-se quando se quer uma saída; aprende-se a qualquer custo” (idem).

O que é mais surpreendente nesta fábula antropomórfica de Kafka é que Peter Vermelho se torna humano – ou melhor, humanoide, pois não deixa para trás por completo seu passado como macaco – justamente por meio de costumes que os pensadores ocidentais tradicionalmente consideraram menos ligados à racionalidade humana que justificou a dominação sobre os outros animais: cuspir, fumar cachimbo e tomar aguardente. Os professores de Peter Vermelho nas lidas humanas são os sujeitos que navegaram com ele no navio a vapor da firma Hagenbeck (nome de um zoológico na Alemanha) onde estava cativo, após ser capturado com dois tiros.

Era tão fácil imitar as pessoas! Nos primeiros dias eu já sabia cuspir. Cuspimos então um na cara do outro; a única diferença era que depois eu lambia a minha e eles não lambiam a sua. O cachimbo eu logo fumei como um velho; se depois eu ainda comprimia o polegar no forninho, a coberta inteira do navio se rejubilava; só não entendi durante muito tempo a diferença entre o cachimbo vazio e o cachimbo cheio (idem, p. 67).

E logo na sequência: “O que me custou mais esforço foi a garrafa de aguardente. O cheiro me atormentava; eu me forçava com todas as energias, mas passaram-se semanas antes que eu me dominasse” (idem). A propósito: o relato da “aula” que um marinheiro dá a Peter Vermelho sobre como beber aguardente é um dos momentos mais significativos do conto. Aqui, os limites entre o animal não humano e o animal humano são borrados,

tamanha a animalidade com que o texto caracteriza o homem. Vale a pena citar a passagem da lição de aguardente em toda a sua extensão:

Ele não me compreendia, queria solucionar o enigma do meu ser. Desarrolhava devagar a garrafa e em seguida me fitava para verificar se eu havia entendido; concedo que sempre olhei para ele com uma atenção selvagem e atropelada; nenhum mestre de homem encontra em toda a volta da Terra um aprendiz de homem assim; depois que a garrafa estava desarrolhada, ele a erguia até a boca; eu a sigo com o olhar até a garganta; ele acena com a cabeça, satisfeito comigo, e coloca a garrafa nos lábios; encantado com o conhecimento gradativo, eu me coço aos guinchos de alto a baixo e de lado a lado, onde cabe coçar; ele se alegra, leva a garrafa à boca e bebe um trago; impaciente e desesperado para imitá-lo eu me sujo na jaula, o que por seu turno lhe causa grande satisfação; distanciando então a garrafa e num arremesso alcançando-a outra vez, ele a esvazia de um só trago, inclinado para trás numa atitude de exagero didático. Exausto com tamanha exigência não posso mais acompanhá-lo e fico pendurado frágil na grade enquanto ele encerra a aula teórica alisando a barriga e arreganhando os dentes num sorriso (idem, p. 68).

Nessa desconstrução do limite imponderável entre o que é próprio do macaco e o que é próprio do homem, Peter Vermelho sugere, com boa dose de ironia, que não apenas ele se tornava paulatinamente “humano”, mas o professor, por sua vez, assumia características de um símio: “A natureza do macaco escapou de mim frenética, dando cambalhotas, de tal modo que com isso meu primeiro professor quase se tornou ele próprio um símio, teve de renunciar às aulas e precisou ser internado num sanatório. Felizmente saiu logo de lá” (idem, p. 70). Ou seja: quando a fronteira humano/animal é desafiada de um lado, também o outro lado é afetado. Se o animal toma para si o que é caracteristicamente humano, o que resta para o homem? O que significa um macaco chegar, mesmo que com um esforço inédito, à “formação média de um europeu?” (idem, p. 71). E, sobretudo, que certezas são colocadas em xeque quando um macaco se dirige a uma Academia portando o dom do *logos* que, na nossa tradição metafísica antropocêntrica, era apanágio exclusivo dos humanos?

Por esses e outros questionamentos que minam nossas certezas mais arraigadas, o conto de Kafka tem servido aos propósitos de uma área interdisciplinar que emergiu no final da década de 2000 e ficou conhecida como *estudos animais*. Cabe a esse campo desafiar os discursos que pretendem fixar uma linha clara e definida entre o que se conhece por humano e o que se conhece por animal. Seu pressuposto é que, ao desenhar uma linha supostamente rígida e imutável, os humanos buscaram, acima de tudo, justificar a subjugação dos animais, que seriam caracterizados sempre por uma falta: a incapacidade da razão, da fala, da linguagem, de compromisso moral e assim por diante.

Não seria difícil, com efeito, perceber as raízes profundas desse pensamento, que remontam à cosmogonia ocidental registrada na Bíblia Hebraica, também conhecida como Antigo Testamento. Lá está a cena original da sujeição animal:

E Deus disse: “Façamos homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança, e que domine sobre o peixe do mar, sobre a ave dos céus, sobre o animal e em toda a terra, e sobre todo réptil que se arrasta na terra!” E Deus criou o homem à Sua imagem, à imagem de Deus o criou; macho e fêmea criou-os. E Deus os abençoou e Deus lhes disse: “Frutificai, multiplicai, enchei a terra e subjugai-a, e dominai sobre o peixe do mar, sobre a ave dos céus e sobre todo animal que se arrasta na terra!” (BÍBLIA HEBRAICA, 2006, pp. 11-12, grifos meus).

Também na literatura propriamente dita, como a conhecemos hoje, os animais são temas recorrentes. Não seria difícil enumerar personagens clássicos marcantes, como o cavalo de *Dom Quixote de la Mancha*, de Cervantes; a baleia de *Moby Dick*, de Melville, ou a cachorra de *Vidas secas*, de Graciliano Ramos, sem falar na fauna alegórica de *A Revolução dos Bichos*, de Orwell, apenas para ficar em alguns exemplos. Esse *corpus* nada modesto, que diz respeito a toda a tradição ocidental, tem sido relido à luz de novos aportes teóricos por pesquisadores dos estudos animais. Essa área se consolidou, com tal nome, na segunda metade da década de 2000. Já em 2006 o Encontro Anual da Associação Americana de Literatura Comparada, na Universidade Princeton, captou esse espírito do tempo com o tema *O humano & seus outros*. Diversas comunicações colocavam em pauta o que Wolfe (2003b), três anos antes, chamava de “a questão animal”. Organizado por Kari Weil, que viria a publicar um livro de introdução aos estudos animais em 2012⁶, o painel *O animal em um mundo pós-humano* tinha uma ementa que ainda não dava nome à área de estudos, mas claramente colocava questões fundamentais do que viria a ser chamado de estudos animais. Leiamos uma porção significativa da citada ementa:

Qual é a função do animal em um mundo pós-humano? Do *Companion species manifesto* de Donna Haraway à discussão da arte animal contemporânea de Steve Baker em *The post-modern animal* às ponderações filosóficas sobre o homem e o animal de Derrida e Agamben, a questão do animal foi levada a primeiro plano como uma questão teórica dos nossos tempos. No decorrer do que tem sido visto como uma crise no humanismo e a insuficiência, se não a impossibilidade, do humano como promovido pela empresa humanista, as artes e as humanidades fizeram uma virada para o animal como meio de expor e reforçar as deficiências humanas – especialmente as deficiências de nossa linguagem e de nossos modos de saber. O termo “o animal”, Derrida nos lembra, é ele mesmo um constructo de um mundo humanista que colocou essa identidade impossível e singular para opor e definir a identidade do humano. O humanismo, como Agamben também

⁶ Ver Weil (2012).

nos lembra, julgou a si mesmo e o seu progresso nos termos de uma dominação sobre o animal e da distância que o humano viajou desde um estado animal (ANNUAL MEETING OF THE AMERICAN COMPARATIVE LITERATURE ASSOCIATION, 2006).⁷

Então: quando surgiu propriamente o termo *estudos animais*? É possível que ninguém saiba precisar ao certo. Uma reportagem de James Gorman no New York Times identifica o fenômeno em janeiro de 2012⁸:

Nesta primavera, os calouros de Harvard podem cursar “Humano, animais e ciborgues”. No ano passado, Dartmouth ofereceu “Animais e mulheres na literatura ocidental: vacas, cachorras e galinhas [*nags, bitches and shrews*]”⁹. A Universidade de Nova York oferece “Animais, pessoas e os que estão entre eles”.

As disciplinas são parte da área crescente, mas ainda não definida, dos estudos animais. Até agora, conforme Marc Bekoff, professor emérito de ecologia e biologia evolutiva na Universidade do Colorado, a área inclui “qualquer coisa que tenha a ver com o modo pelo qual os humanos e os animais interagem”. Arte, literatura, sociologia, antropologia, cinema, teatro, filosofia, religião – há animais em todos eles.

Mas a reportagem do New York Times é tardia. Diz mais respeito ao momento de expansão dos estudos animais do que à sua criação. Ainda em 2007, a revista acadêmica *Animal Liberation Philosophy and Policy Journal* trocou seu nome para *Journal for Critical Animal Studies*. Na justificativa para a mudança, o então editor-chefe Steve Best explica:

Ao reorientar nosso trabalho dentro do quadro mais amplo dos “estudos animais”, situamo-nos de forma mais geral dentro do movimento crescente na academia por estudos históricos, sociológicos e filosóficos sobre os animais e as relações humano-animal. Isso está refletido no aumento do corpo de literatura sobre assuntos animais, no número de congressos acadêmicos e nas organizações que se formam para estudar e promover os estudos animais (BEST, 2007, p. 2).

Ainda nesse texto, Best reafirma sua crença de que os estudos animais terão lugar nos bancos acadêmicos ao lado dos estudos sobre mulheres, dos estudos afro-americanos e dos estudos chicanos.

Entre os textos listados nas referências bibliográficas ao final desta tese, o primeiro a falar propriamente em estudos animais é Calarco (2008). Reconhecendo que, naquele

⁷ Citações da internet, que não estão paginadas, serão referidas nesta tese sem numeração de página.

⁸ Cito a partir da versão eletrônica da reportagem, postada no dia 2 de janeiro de 2012. O mesmo texto apareceu na versão impressa do New York Times no dia seguinte.

⁹ Proponho uma livre tradução do subtítulo da disciplina para não perder o trocadilho do texto-fonte, que cita animais utilizados metaforicamente, na língua inglesa, para se referir pejorativamente a mulheres.

momento, ainda não havia uma definição precisa sobre a constituição dessa área de estudos, o autor nota a crescente importância dos animais e das relações entre humanos e animais no discurso crítico que atravessa campos do saber interessados nessa área interdisciplinar. Com propriedade, Calarco contrasta esse fenômeno com a pouca importância conferida ao tema dentro do campo da filosofia: entre pensadores anglo-americanos, segundo ele, as questões relativas aos animais são relegadas a uma subespecialização da ética ambiental, por si já considerada um campo menor dentro da ética prática. Não apenas isso: a ética prática, por sua vez, é também tida como uma área de menor importância, quando não uma “distração de buscas filosóficas mais sérias e substanciais (como metafísica e epistemologia)” (CALARCO, 2008, p. 1).

Assim, conclui o autor, não é de se estranhar que os estudiosos interessados no tema da animalidade tenham procurado se organizar em uma nova área. Reforçando o argumento de Calarco, devo notar que alguns dos principais nomes dos estudos animais vieram de instituições que não estão entre a nata da academia norte-americana. São estudiosos de lugares como Universidade do Estado da Califórnia (caso do próprio Calarco), Universidade Rice (Cary Wolfe), Universidade Wesleyan (Kari Weil), Universidade Vanderbilt (Kelly Oliver) e Faculdade Comunitária Central do Novo México (Margo DeMello). Eles(as) tiveram, no entanto, o apoio de editoras das mais prestigiadas universidades norte-americanas para a publicação de seus livros, como Columbia, que tem uma linha de livros especialmente dedicada aos estudos animais, e Oxford. Já a editora da Universidade do Minnesota tem a série *Posthumanities*, editada por Cary Wolfe, que publica títulos envolvendo animais. Hoje, com a expansão da área, já se praticam estudos animais também nos bancos das principais universidades, como notou a reportagem do New York Times.

Ensaando uma definição para os estudos animais, Calarco (2008, p. 2) observa:

Eu sugeriria [...] que os principais interesses da área estão no esforço de colocar questões que dizem respeito aos animais no centro da investigação crítica. A maneira precisa pela qual essas questões são enquadradas, debatidas e respondidas dependem, claro, em grande medida do campo de origem [*do pesquisador*]. E mesmo assim, apesar das diferenças disciplinares e das múltiplas abordagens teóricas nos estudos animais, há pelo menos duas questões recorrentes e estruturais que subjazem a muito do trabalho que está sendo feito na área. Uma questão diz respeito ao ser dos animais, ou “animalidade”, e a outra diz respeito à distinção humano-animal.

Talvez por causa de sua generalidade, esta definição conserva sua atualidade mesmo após a enorme expansão que a área sofreu desde 2008. Calarco toca perifericamente no problema de denominação da área de estudos, notando que alguns a chamam de “estudos humano-animais” (*human-animal studies*). Acrescento que outros ainda preferem “estudos animais críticos” (*critical animal studies*), nesse caso geralmente ressaltando um caráter mais abertamente ativista em defesa da abolição do uso de animais para fins de alimentação, pesquisa médica etc.; pesquisadores de estudos animais críticos costumam questionar os estudos animais em geral por seu foco excessivo na teoria e por sua suposta objetividade ou neutralidade sobre questões de ética prática. Lundblad (2009, p. 496), por sua vez, defende o termo “estudos da animalidade” (*animality studies*) por considerar a frase “estudos animais” “muito limitadora, muito facilmente confundida com um chamado pela advocacia universal pelos animais de verdade”. O autor segue:

[Q]uero argumentar pelos “estudos da animalidade” como um modo de descrever um trabalho que não expresse um interesse explícito na advocacia pelos vários animais não humanos, mesmo que compartilhe um interesse em como pensamos sobre animais “reais”. Os estudos da animalidade podem priorizar questões de política humana, por exemplo, em relação a como pensamos sobre a animalidade humana e não humana em vários momentos históricos e culturais (idem, p. 497).

Em uma tentativa de identificar particularidades em cada denominação envolvendo a pesquisa teórica sobre os animais, DeMello (2012) propõe o quadro abaixo:

Estudos animais: Geralmente usado, pelo menos nas ciências naturais, para se referir ao estudo científico ou ao uso médico de animais não humanos, como na pesquisa médica. Nas humanidades, é o termo preferido ao que as ciências sociais chamam de HAS [*sigla para human-animal studies ou estudos humano-animais*].

[...]

Estudos animais críticos (CAS [*na sigla em inglês*]): Uma área acadêmica de estudo dedicada à abolição da exploração, da opressão e da dominação animal.

[...]

Estudos humano-animais: O estudo das interações e das relações entre animais humanos e não humanos (DEMELLO, 2012, p. 5).

Note-se que, com exceção do caráter abolicionista dos estudos animais críticos, não há diferenças conceituais substanciais entre os termos. Já DeKoven (2009, p. 368, grifos da

autora) ensaia, em nota de rodapé, uma distinção entre estudos animais e estudos da animalidade:

Em geral, aqueles primariamente motivados pela advocacia animal e pela relação humano-animal preferem *estudos animais*, enquanto teóricos do pós-humano, que querem se movimentar além da distinção humano-animal, frequentemente preferem *estudos da animalidade*.

Respeitando as diferenças entre as denominações, a presente tese opta pelos estudos animais *tout court* por acreditar que o termo dá conta de uma enorme gama de abordagens, inclusive dos “estudos da animalidade” que Lundblad e DeKoven advogam como conceito independente. Nesse sentido, faço coro a Wolfe (2009 p.568, grifo do autor) quando observa que “[a]s rubricas *estudos animais* e *estudos humano-animais*¹⁰ são ambas problemáticas, eu acho, à luz do desafio fundamental que os estudos animais colocam à disciplinaridade das humanidades e dos estudos culturais”.

Deixando o plano da definição para trás, cabe a questão que dá título a este capítulo: por que os animais? Por que eles retornaram à pauta da investigação acadêmica com tamanha força na última década? Escrevendo em 2003 e antecipando os estudos animais como área de pesquisa, Wolfe (2003b) lista dois fatores que ajudam a explicar o contexto em que o assunto se torna urgente: no plano teórico, a crise do humanismo nas últimas três décadas e, fora das humanidades, a mudança do lugar do animal. O primeiro fator tem sua origem no estruturalismo de Lévi-Strauss e no pós-estruturalismo de Derrida, que provocaram um descentramento radical por meio do qual o humano deixou de ser a origem e o fim da história e da sociedade. Os esforços de Althusser e de Foucault na crítica ao humanismo também devem ser acrescentados. Wolfe cita como relevantes os paradigmas teóricos transdisciplinares que passaram a se fazer presentes nas ciências humanas, como a cibernética, a teoria dos sistemas e a teoria do caos.

Já o segundo fator que explica a emergência da questão do animal diz respeito à reavaliação dos seres vivos não humanos na sociedade em geral, motivada por pesquisas em áreas como etologia cognitiva e ecologia. Pesquisas de campo colocaram em xeque velhas presunções que eram tidas como fatos, motivadas em grande parte por pensadores e filósofos que trataram dos animais sem conhecimento de causa. Foram descobertas habilidades de linguagem, comunicação e compromisso moral nos animais, para citar alguns exemplos, que recolocaram a questão do estado ético deles na nossa sociedade

¹⁰ Assim como as outras denominações, eu acrescentaria.

dominada por humanos. Essa nova realidade é captada pelo movimento dos direitos animais, embora

uma das ironias centrais da filosofia dos direitos animais [...] é que seu quadro filosófico permanece essencialmente humanista em seus filósofos mais importantes (utilitarismo em Peter Singer, neokantismo em Tom Regan), apagando, assim, a própria diferença do outro animal que os direitos animais procuravam respeitar em primeiro lugar” (WOLFE, 2003b, p. xii).

Há divergências entre os autores quanto ao momento em que emerge propriamente a questão dos animais nas humanidades. Em outro lugar, Wolfe (2010, p. 99) observa que o movimento que culminaria nos estudos animais começou entre o início e o meio dos anos 1990 como “um punhado de trabalhos em vários campos sobre as relações humano-animal e sua presença em vários esforços – literário, artístico, científico”. Na verdade, esses esforços vêm de antes. DeMello observa, acertadamente, que os marcos desse interesse renovado pelos animais datam dos anos 1970 e 1980. São as publicações de *Libertação animal*, de Peter Singer, em 1975, e *The case for animal rights*, de Tom Regan, em 1983. Não eram livros propriamente teóricos: eram trabalhos de ética prática que procuravam colocar a proteção aos animais na pauta do debate e da política pública.

Assim como os estudos das mulheres e dos estudos afro-americanos, que foram criados ao lado do feminismo e do movimento dos direitos civis, respectivamente, os HAS [*estudos humano-animal*] têm crescido paralelamente ao movimento de proteção animal, e de fato tomam muito emprestado desse movimento (DEMELLO, 2012, p. 7).

A partir de então, conforme a autora, estudiosos de diversas disciplinas passaram a se debruçar sobre os animais, como historiadores, antropólogos, sociólogos, psicólogos e geógrafos. Na década de 1980, historiadores se interessaram pelas atitudes dos humanos com respeito aos animais, como foi o caso de Keith Thomas em *O homem e o mundo natural*¹¹, de 1983, e de Robert Darnton, em *O grande massacre de gatos*, de 1984. Ainda segundo o relato de DeMello, o campo cresceu na década de 1990, com o primeiro grande trabalho sobre a relação entre feminismo e os animais: *Animals and women: feminist theoretical explorations*, de 1994, organizado por Carol Adams e Josephine Donovan. E assim os estudos animais chegaram aos anos 2000 interessando às mais variadas disciplinas.

¹¹ A seu modo, Thomas (2010, p. 235) já questionava os maus tratos aos animais: “Os bichos foram criados para o bem do homem, mas isso não era razão para ele os maltratar desnecessariamente”.

A divisão cultural entre humanos e não humanos é tão incrustada em nossa identidade humana que soa estranho conhecer comunidades que têm uma visão de mundo diferente. Ingold (2012) relata o caso dos caçadores nativos cree, do Canadá, para os quais o que há em comum entre humanos e não humanos é que ambos estão vivos. “A pessoalidade [*personhood*], para eles, é aberta igualmente para os gêneros animais humano e não humano (e mesmo para o não animal)” (INGOLD, 2012, p. 42). Mas, como ressalta Gross (2012, p.1), os animais estão tão enredados na autoconcepção humana que “se eles não existissem, teríamos que inventá-los”. O mesmo autor continua, mais adiante:

O desafio dos estudos animais [...] é pensar de novo e de uma maneira interdisciplinar sobre o tipo de ser que os membros da espécie *Homo sapiens* são e o tipo de ser representado por todas as outras espécies. O desafio é repensar nossa identidade no sentido mais radical ao recusar *presumir* desde o início as categorias de pensamento usuais. E, já que as categorias do humano e do animal são as categorias mais básicas da ética ocidental, o desafio se estende para repensar as questões fundamentais de moralidade, justiça e compaixão. Os estudos animais, assim, são igualmente preocupados com questões de ontologia e ética porque tocam na raiz de como ambos os domínios são concebidos (GROSS, 2012, p. 3, grifo do autor).

Assim, uma tarefa dos estudiosos é *desconstruir* a construção social dos animais, como observa DeMello (2012, p. 16): “O que é uma galinha quando não pensamos mais na galinha como um item de alimentação – um peito, uma coxa, um nugget. Quem, de fato, é a galinha?” Ou, como afirma Weil (2012, p. xvi), parafraseando Lévi-Strauss, “é bom ‘despensar’ [*unthink*] os animais e assim repensar nossas conclusões sobre quem somos, quem são eles e como estamos entrelaçados”. Esse ato de desconstruir ou “despensar” o animal é especial porque não se trata de tomar o não humano como mero objeto; antes, trata-se de colocar em xeque o modo pelo qual objetificamos os animais, como nos colocamos como sujeitos de um conhecimento sobre eles. Assim, mais do que tratar o animal como assunto, é preciso pensar de outra forma, agir de outra forma. Wolfe (2009) tem razão quando defende que os estudos animais não são definidos meramente por seu conteúdo, por seu tema, e sim por um segundo aspecto, que é *como* estudamos os animais. Estamos, aqui, no plano teórico-metodológico. Esse passo é fundamental para que não se recaia no humanismo antropocêntrico daqueles que pensaram os animais sem questionar seus pressupostos teóricos e metodológicos.

Para colocar de forma direta, apenas porque estudamos os animais não humanos não quer dizer que não continuamos a ser humanistas – e portanto, por definição,

antropocêntricos. De fato, uma das marcas do humanismo – e, mais especificamente, do tipo de humanismo chamado liberalismo – é precisamente sua inclinação para o tipo de “pluralismo” que estende a esfera de consideração (intelectual ou ética) a grupos antes marginalizados sem desestabilizar, no fundo, ou colocar em questão o esquema do humano que garante essa pluralização (WOLFE, 2009, p. 568).

Agora: e quanto ao futuro dos estudos animais? Que porvir estamos pavimentando com nossa proposta de um mundo atento à alteridade radical dos que não são humanos? Em outras palavras, como questiona Waldau (2013) em um dos livros mais recentes sobre os estudos animais: “Que mundo deixaremos para nossos filhos”? (WALDAU, 2013, p. 305). Este autor elabora e lista quatro tarefas fundamentais para a área de estudos: (a) contar a história de nosso passado com os outros seres vivos, (b) oferecer perspectivas para as vidas individuais e coletivas dos outros seres vivos, (c) explorar possibilidades futuras de coexistir em um mundo mais-do-que-humano, e (d) compreender os limites do que podemos saber sobre os outros seres vivos.

Elaborando sobre o futuro dos estudos animais, Waldau lembra que – no contexto norte-americano, eu saliento – a área diz respeito a um leque abrangente de disciplinas e que o futuro promete uma expansão em cursos relacionados a direito animais, animais na literatura, abordagens históricas, sociológicas e culturais e assim por diante. O autor faz votos para que cada área ofereça mais de uma disciplina relacionada aos animais, uma vez que uma única disciplina não dá conta da variedade de aspectos a serem cobertos. Um segundo aspecto é que, daqui para a frente, provavelmente veremos novas disciplinas sendo cruzadas com os estudos animais, criando insuspeitadas combinações, para além das supracitadas. Em terceiro lugar, ainda há espaço para a interdisciplinaridade se expandir. Por exemplo, disciplinas sobre animais e religião podem incluir mais de uma tradição a ser estudada. Isso sem falar nas possibilidades abertas pelas novas tecnologias, como ensino à distância, mídias sociais e conferências pela internet. Esse mundo online permitirá a estudantes de diferentes partes do mundo, vindos das mais diversas formações culturais, promoverem cooperação e intercâmbio acadêmico.

Claro que esse cenário otimista não se aplica ao Brasil, como veremos no subcapítulo seguinte, onde os estudos animais ainda se encontram em uma fase embrionária, enfrentando dificuldades de institucionalização. Isso não nos impede de aprender algumas lições do contexto americano para nossa prática acadêmica. Os estudos animais, para Waldau (idem, p. 300), deverão ser ensinados por professores de diferentes tipos: “Mais adiante, os estudos animais precisarão de novos estudiosos que não tenham

medo de ir além do cânone reconhecido ou de ser politicamente incorretos sob os padrões da tradição excepcionalista¹² que prevalece na academia”. A questão é: “Quem são os outros?” (idem, p. 305). Responder a esta pergunta, segundo o autor, é um problema prático que enfrentamos nos dias presentes. “Os Estudos Animais sugerem que parte de nossa resposta deve envolver seres vivos humanos e não humanos, pois certamente podemos ter responsabilidade dentro e além da linha da espécie” (idem, p. 306). Essa ressignificação da noção de responsabilidade em direção a uma nova ética, uma ética interespecies – ou entre-especies – será abordada em profundidade no capítulo 2.

1.1 Estudos animais no Brasil

Se fosse preciso estabelecer o ano de nascimento dos estudos animais no Brasil, esse ano seria o de 2011. No dia 17 de julho, uma longa reportagem assinada por Alcino Leite Neto no jornal Folha de S. Paulo saudava “a onda dos estudos animais” (NETO, 2011) no mundo e no Brasil. O texto começa relatando iniciativas de ativistas, nos anos 2000, que pediram *habeas corpus* para libertar, pela via jurídica, macacos de zoológicos brasileiros. Em um dos casos, em Salvador, em 2005, a chimpanzé em questão morreu antes de o caso ter sido julgado. No segundo episódio, no final de 2010, em Niterói, o relator do processo justificou que o *habeas corpus* não seria o instrumento jurídico adequado para proteger o animal, como informa a reportagem. Após, o texto relembra filósofos que atribuíram aos animais uma condição ontológica ou moral de segunda classe em relação aos seres humanos, como foi o caso de Descartes, para quem os animais são desprovidos de alma, e de Kant, para quem são desprovidos de capacidade de julgamento. Entre os raros pensadores que conferiram direitos aos não humanos está o britânico Jeremy Bentham. A reportagem prossegue, relatando a criação de movimentos ativistas em defesa dos animais nos anos 1970, como o ALF (Animal Liberation Front), e nos anos 1980, como o Peta (People for the Ethical Treatment of Animals), relacionando-os à movimentação teórica nas universidades:

No âmbito acadêmico, da mesma maneira que no passado recente as universidades se abriram para os estudos da cultura na ótica das diferenças

¹² A tradição do excepcionalismo humano, nos estudos animais, refere-se à ideia de supremacia dos humanos em comparação com outras espécies.

raciais e sexuais, vem se desenvolvendo uma nova área de pesquisas chamada “estudos animais”.

As investigações neste campo são complexas e convocam um grande número de disciplinas, como a biologia, a filosofia, o direito e a antropologia, além da literatura e de outras artes.

As pesquisas já encontraram terreno fértil no Brasil (NETO, 2011).

A matéria cita o pioneirismo da pesquisadora Maria Esther Maciel no país, incluindo trecho de entrevista com ela no qual esclarece o âmbito dos estudos literários orientados para a animalidade: “A literatura sempre representou os animais, mas usando-os, sobretudo, como elementos de alegorias e fábulas que serviam à edificação do homem. A literatura moderna tem maior consciência do animal como sujeito” (MACIEL apud NETO, 2011). De maneira interessante, a reportagem registra, em um polo oposto, a resistência de parte da intelectualidade à abordagem proposta pelos estudos animais, pressupondo – equivocadamente, a meu ver – que a atenção aos animais retira dos estudiosos o foco sobre a literatura. A posição é advogada pelo escritor Bernardo Carvalho, também em depoimento ao jornalista: “Filósofos, juristas ou biólogos têm coisas muito mais interessantes a falar sobre animais e seus direitos do que críticos literários” (CARVALHO apud NETO, 2011). Adiante, o escritor lamenta que “já faz algum tempo que o paradoxo dos estudos literários é que seu objeto não pode ser mais a literatura: o objeto tem que ser sempre extraliterário” (idem). Tudo isso configura, segundo Carvalho, “um atestado de óbito dos próprios estudos literários” (idem). Concluindo o itinerário sobre a emergência dos estudos animais, a reportagem menciona duas coletâneas francesas lançadas entre 2010 e 2011: *La question animale: entre science, littérature et philosophie*, organizada por Jean-Paul Engélibert, Lucie Campos, Catherine Coquio e Georges Chapouthier, e *Philosophie animale: différence, responsabilité e communauté*, organizada por H.-S. Afeïssa e J.-B Jeangène Vilmer.

O ano de 2011 foi de muitas realizações para os estudos animais brasileiros. Naquela temporada, a pesquisadora Maria Esther Maciel organizou aquela que é provavelmente a primeira coletânea de diversos autores sobre o tema no país: *Pensar/escrever o animal: ensaios de zopoética e biopolítica*, pela Editora UFSC. Um ano antes, a mesma autora havia organizado o suplemento literário *Animais escritos*, pela Secretaria de Estado de Cultura de Minas Gerais, com ensaios e textos literários. Em maio de 2011, Maciel e Julio Jeha organizaram o colóquio internacional *Animais, animalidade e os limites do humano* na Universidade Federal de Minas Gerais, trazendo ao país

convidados de destaque internacional como Dominique Lestel e Randy Malamud. Boa parte dos trabalhos apresentados no evento foi publicada, também naquele ano, na edição especial da revista acadêmica *Aletria* com o tema *Zoopoéticas contemporâneas*. Na apresentação daquela edição, os organizadores notam:

Pode-se dizer que o debate sobre a questão dos animais no mundo contemporâneo tem mobilizado, nas últimas décadas, pensadores e pesquisadores das mais diferentes áreas do conhecimento, em diferentes países. O crescente interesse pelo tema possibilitou, inclusive, o surgimento dos chamados *Animal Studies*, um campo transdisciplinar que privilegia não apenas a questão do animal e da animalidade, mas também as complexas relações entre homens e animais não humanos (MACIEL; SÁ, 2011, grifo dos autores)¹³.

Em entrevista ao site *Ciência Hoje*, postada em 2012, Maciel responde que os estudos sobre animais e literatura passaram a ser realizados de modo sistemático no Brasil apenas “recentemente” (MACIEL apud CARVALHO, 2012). Antes, nota a pesquisadora,

a abordagem se circunscrevia à visão do animal como símbolo, metáfora ou alegoria do humano, mais restrita à análise textual. Hoje, percebe-se uma ampliação desse enfoque, que deixa os limites do texto literário para ganhar um viés transdisciplinar, em diálogo com a filosofia, biologia, antropologia, psicologia” (idem).

O que explica o crescente interesse pelo tópico? Cito a resposta na íntegra, salientando a questão ecológica, um elemento que não havia aparecido nas citações dos autores estrangeiros na primeira seção deste capítulo:

Há um conjunto de fatores. Impossível não considerar as preocupações de ordem ecológica, que movem a sociedade contemporânea. Há também uma tomada de consciência mais explícita por parte de escritores, artistas e intelectuais dos problemas éticos que envolvem nossa relação com os animais e com o próprio conceito de humano. Além disso, a noção de espécie e a divisão hierárquica dos viventes têm provocado discussões ético-políticas relevantes, que acabam por contaminar as artes e a literatura. A isso se soma a tentativa, por parte dos humanos, de recuperar sua própria animalidade, que por muito tempo foi reprimida em nome da razão e do antropocentrismo (idem).

Um histórico – mesmo que breve, como o que se propõe aqui – sobre a questão do animal no Brasil remonta a, pelo menos, 2005. Naquele ano, Ferreira, E. (2005) escreve um artigo de estudos animais *avant la lettre*. A bibliografia ao final do texto inclui autores

¹³ O número da página desta citação não pode ser identificado porque não consta nos arquivos eletrônicos da revista acadêmica *Aletria*.

frequentemente mencionados em trabalhos da área que viria a se consolidar anos depois, como John Berger e Cary Wolfe – mesmo que as referências de Wolfe, apesar de presentes na bibliografia, não sejam citadas no artigo de Ferreira, E. A autora faz uma crítica a presenças de metáforas animais na literatura brasileira que considera antropocêntricas. Nesse percurso, inicia citando o raciocínio de Berger no que diz respeito ao distanciamento progressivo do homem em relação à natureza, o que teria levado o primeiro a romper com os animais, causando o desaparecimento destes – fenômeno notado, acrescento eu, nas espécies em extinção. Argumentando, com Rousseau, que a linguagem nasceu figurativa, a autora anota que a primeira linguagem foi provavelmente animal. A ruptura com o animal veio, segundo ela, com a separação de Descartes entre corpo e alma. Sendo os animais desprovidos da segunda, conforme o filósofo, restou-lhes a condição de máquina. É interessante a citação do zoólogo Desmond Morris de que o homem rompeu o contrato animal. “A base desse contrato é que cada espécie deve limitar seu crescimento populacional o suficiente para permitir que outras formas de vida coexistam com ela” (FERREIRA, E., 2005, p. 121). Como a tecnologia anulou os mecanismos de controle populacional dos humanos, e não foram encontrados novos freios biológicos, “a humanidade começou a pilhar o planeta num processo confundido com progresso” (idem, pp. 121-122). A seguir, a autora realiza análises comparadas nas searas da fotografia e, depois, da literatura, que é a parte que nos interessa aqui. Começa afirmando que a metáfora animal, na literatura moderna, reflete o antropocentrismo histórico. Confirma sua hipótese com excertos de Manuel Bandeira (poema *O bicho*), Graciliano Ramos (*Vidas secas*) e Guimarães Rosa (*Grande sertão: veredas*) nos quais os animais são metáforas das condições sociais miseráveis dos seres humanos. Argumenta Ferreira, E. (idem, pp. 129-130):

O que chama a atenção nesses exemplos [...] é a total inconsciência que seus autores revelam para com os seres utilizados na construção dessas imagens, que jamais são considerados do ponto de vista ontológico. [...] Nesses exemplos, os animais não estão apenas sendo “emprestados” para explicar as pessoas, eles estão visivelmente sendo aprisionados na situação humana e social, e portanto alheia, que os recrutou.

Nesse aspecto, discordo da leitura da autora. Embora haja figurações literárias que servem de forma mais ou menos produtiva aos propósitos de uma crítica não antropocêntrica, não considero questionável do ponto de vista moral que os autores se valham de metáforas animais para ilustrar condições humanas. Como a tarefa de desfigurar

a figura cabe mais ao leitor do que ao escritor, é mais produtivo propor leituras novas, não antropocêntricas, do que condenar o uso que se supõe fixado pelo texto. Situação semelhante aparece quando a autora celebra Clarice Lispector por “sua percepção absolutamente diferenciada do animal na construção de suas metáforas” (idem, p. 130) – e nisso concordamos – para em seguida se contradizer ao afirmar que “Clarice raramente usa o animal metaforicamente” (idem). A questão, novamente, não é fixar o uso “correto” da metáfora ou não, mas desfigurar a figura responsabilmente, conforme Spivak (2003). Está claro que Clarice utiliza o animal como metáfora; o valor de sua literatura para os estudos animais é justamente a produtividade desses usos, como a própria Ferreira, E. (2005, p. 130) aponta na sequência:

Assim, são frequentes as visitas de seus [de Clarice] personagens ao Jardim Zoológico, não para olhar os animais, mas quase sempre para se descobrirem sendo “olhados” por eles. [...] Ela [Clarice] usa o olhar, a falta de uma linguagem comum e o silêncio do animal, que garantem sua distância, sua diferença, sua exclusão do homem e em relação ao homem, para questionar radicalmente todos os discursos humanos construídos sobre eles.

Há que se debruçar, em nosso itinerário dos estudos animais no Brasil, sobre a contribuição de Maria Esther Maciel. Em 2007, ela iniciou, na Universidade Federal de Minas Gerais, a pesquisa *Bestiários contemporâneos – animais na literatura*. Uma parte inicial deste trabalho está registrada em Maciel (2007), depois reformulada no livro *O animal escrito*, em 2008, volume que serve de introdução aos temas que viriam a ser trabalhados nos estudos animais. Entretanto, a área só viria a ser chamada desta forma em Maciel (2011).

O animal escrito tem, entre seus méritos, o de situar o debate sobre a questão animal no contexto de um *corpus* brasileiro e, de modo mais amplo, latino-americano. Seu foco é o da literatura contemporânea, ou seja, a partir do século 20. Note-se que, neste trabalho, Maciel (2008) já articula categorias derridianas como “alteridade radical” (idem, p. 15) e “completamente outro” (idem, p. 76) para se referir aos animais, valendo-se do referencial pós-humanista que caracterizaria os estudos animais. Também aparecem em sua bibliografia Cary Wolfe e John Berger, comprovando que a autora acompanhava a movimentação que começava a configurar a área interdisciplinar. A obra menciona os primórdios do assunto no panorama do pensamento e da literatura ocidentais, citando Esopo; Aristóteles; Plínio, o Velho; e Isidoro de Sevilha. Aristóteles foi, segundo a autora, aquele que inaugurou uma “tradição enciclopédica” (idem, p. 11), além dos bestiários

(“catálogos descritivos de animais reais e fantásticos” [idem]) que viriam a se proliferar na Europa na Idade Média. Se naquele momento os registros se caracterizavam pela mistura entre o real e o fantasioso, o século 18 viu surgir registros propriamente científicos sobre os animais, como os de Lineu. Passando ao *corpus* latino-americano contemporâneo, Maciel (2008) reafirma o Jorge Luis Borges do *Manual de zoologia fantástica* e de *O livro dos seres imaginários* como precursor dos demais bestiários latino-americanos do século 20. A ele se somam o guatemalteco Augusto Monterroso, o mexicano Juan José Arreola, o uruguaio Víctor Sosa e o brasileiro Wilson Bueno. É interessante a percepção da autora, partindo da obra de Arreola, de que a “mesclagem prosa-poesia [...] não deixa de ser um dos traços constitutivos de praticamente todos os bestiários contemporâneos” (MACIEL, 2008, pp. 26-27). Os bestiários latino-americanos, cogita a autora, são também alegorias da muito debatida identidade latino-americana. Fica claro na análise de Maciel que a questão animal reformula o cânone ao trazer a primeiro plano autores que privilegiam as zoopoéticas, em um movimento similar à desestabilização do cânone provocada pelos estudos feministas, pós-coloniais e afro-americanos ou afro-brasileiros, que por sua vez celebraram obras que colocavam em cena assuntos relativos a gênero, colonialismo/imperialismo e raça. O paranaense Wilson Bueno passou a ser um dos objetos privilegiados da atenção dos pesquisadores dos estudos animais, merecendo uma notável fortuna crítica. Acompanhando o itinerário proposto por Maciel, um terceiro momento – após os primeiros registros e após os bestiários latino-americanos – é o das obras que lançam um olhar para os animais reais. É o caso do poeta inglês Ted Hughes, do brasileiro Guimarães Rosa e do francês Jacques Roubaud. “Sob esse prisma, alguns autores enfocam o mundo zoo com motivações éticas e afetivas [...]” (idem. p. 44). Mas seremos capazes de engendrar, a partir de todas estas obras abordadas no livro, uma “subjetividade animal” (idem, p. 69)? Aqui entra, enfim, a questão ética que se impõe aos escritores e, por que não, aos próprios críticos literários ocupados com a questão animal:

Cabe, cada vez mais, aos “zooescritores” do presente [*e aos críticos, eu acrescentaria*] assumirem a responsabilidade ética e estética de escrever sob o impacto da certeza de que vivemos hoje num tempo em que as espécies entraram em estado de irremediável extinção, tempo em que uma reflexão incisiva sobre as práticas de crueldade contra os animais torna-se cada vez mais necessária e urgente no mundo contemporâneo. O que não garante necessariamente que tal literatura [*e tal crítica, digo eu*] possa, algum dia, fechar os matadouros (MACIEL, 2008, p. 77).

Em um dos raros artigos acadêmicos – exceto os trabalhos de Maria Esther Maciel – a situar os estudos animais no contexto brasileiro, Guida (2011) contextualiza a nova área de estudos do ponto de vista conceitual e realiza breves leituras de alguns dos principais filósofos e teóricos, assim como escritores brasileiros que tocam no tema da animalidade em suas obras, constituindo, portanto, um *corpus* de grande interesse para os pesquisadores.

De início, a autora ressalta o que considera que “talvez seja o grande ganho desse campo” (idem, p. 288): a interdisciplinaridade. Nesse espaço privilegiado de diálogo entre várias disciplinas, como bioética, antropologia, etologia, estudos literários e filosofia, surgem reflexões sobre temas como a *alteridade*. Essa abertura para o outro é tratada por Guida como um tema de referência nos estudos animais. Assim, a autora explica o conceito de *especismo*, popularizado pelo filósofo Peter Singer para se referir à dominação antiética dos humanos sobre os animais não humanos. Em certo sentido, o especismo pode ser comparado a outros tipos de preconceito, como o de raça e o de gênero. Citando o pesquisador derridiano Evando Nascimento, Guida celebra as relações entre os estudos animais e os estudos culturais. A seguir, perfaz um itinerário filosófico que mostra como Montaigne (1987), de forma pioneira, celebrou as semelhanças entre humanos e animais no ensaio *Apologia de Raymond Sebond* como forma de denunciar a fronteira arbitrária entre os dois conceitos, a saber, o animal humano e o animal não humano. Em caminho oposto, mas complementar, Derrida (2002) observou as diferenças entre ambos, cunhando o termo *animot* para sublinhar as diferenças entre os animais, criticando a postura de quem essencializa *o animal*, no singular, como um conceito uno¹⁴. O filósofo é valorizado por Guida (idem, p. 291) como “a grande referência teórico-filosófica para se pensar a questão do animal” na contemporaneidade. As posições produtivas de Montaigne e Derrida são contrastadas, pela autora, com a famigerada hipótese de Descartes segundo a qual o animal seria um autômato – sem alma, consciência ou linguagem, assemelhando-se a uma máquina. Na sequência, são lembrados autores brasileiros que estabelecem relações produtoras com os animais em suas obras, como o Machado de Assis de *Quincas Borba* e de crônicas como *Touradas*, em que relata o sofrimento animal na conhecida e infeliz festa espanhola. São lembrados, também, Guimarães Rosa, Murilo Mendes, Graciliano Ramos, Murilo Rubião e Manoel de Barros.

¹⁴ Essa questão será aprofundada no capítulo 2.

Um besouro na poética de Manoel de Barros definitivamente não é um simples besouro. Pelo contrário. O encontro com o besouro é um encontro com a alteridade radical, que desperta no humano uma abertura para se pensar o lugar do Outro, do Outro absoluto” (idem, p. 293).

Sobre a obra de Clarice Lispector, Guida afirma que “não há a colonização do animal humano sobre o animal não humano, não há subjugação do ‘completamente Outro’, mas tão-só uma relação de proximidade entre seres viventes” (idem). É o caso do conto *Tentação*, como exemplifica a autora, em que uma menina ruiva que se sente diferente reconhece em um cão o signo da alteridade. Assim, as reflexões que aproximam e contrastam o humano e o não humano, na abordagem de Guida (idem, p. 295), “não fazem outra coisa senão revelar a crise por que passa o homem em todos os sentidos”. E mais adiante: “Muitos dos questionamentos trazidos pelos Estudos Animais são, na verdade, uma busca para se tentar entender o que é o humano pela via de sua alteridade radical, no caso, o animal não humano [...]” (idem).

Para concluir, devo observar que os estudos animais no Brasil ainda estão em estágio embrionário. Nesse momento, ainda não é possível afirmar se a questão animal se confirmará como um movimento teórico propriamente dito ou se permanecerá como um pequeno conjunto de iniciativas isoladas no país. Esse cenário se deve, em parte, pela falta de apoio institucional. É preciso que os temas tratados pelos estudos animais sejam levados ao centro do debate dos estudos literários e da literatura comparada em particular, assim como vem ocorrendo em outros países. Um exemplo positivo foi o ciclo de conferências *Sustentabilidade – o que pode a literatura*, realizado na Universidade Federal do Rio Grande do Sul entre agosto e novembro de 2014, no qual os animais tiveram espaço como tópico relevante¹⁵. Seja no que diz respeito à ecocrítica e ao meio ambiente, seja no que diz respeito aos debates sobre as fronteiras do humano, os estudos animais têm potencial de renovar a agenda de congressos de literatura e de edições especiais de revistas acadêmicas.

1.2 Estudos animais e literatura comparada

Depois de expostos os aspectos centrais dos estudos animais e tendo contextualizado esta nova área no panorama brasileiro, cabe agora examinar a relação produtiva entre a questão animal e a literatura comparada. Para começar, é interessante

¹⁵ Por uma questão de transparência, devo mencionar que o autor deste trabalho foi um dos palestrantes.

retomar a já clássica definição de literatura comparada de Remak (2011), elaborada ainda no início da década de 1980:

A literatura comparada é o estudo da literatura além das fronteiras de um país específico e o estudo das relações entre, por um lado, a literatura, e, por outro, diferentes áreas do conhecimento e da crença, tais como as artes (por exemplo, a pintura, a escultura, arquitetura, a música), a filosofia, a história, as ciências sociais (por exemplo, a política, a economia, a sociologia), as ciências, a religião etc. Em suma, é a comparação de uma literatura com outra ou outras e a comparação da literatura com outras esferas da expressão humana (REMAK, 2011, p. 189).

Como é de conhecimento dos especialistas, a literatura comparada deu um verdadeiro salto interdisciplinar quando a escola norte-americana expandiu os horizontes da literatura comparada de extração francesa do século 19, que tradicionalmente considerava exclusivamente comparações entre duas literaturas nacionais. A nova orientação, que tinha Remak entre seus expoentes, entende que é pertinente ao método comparatista o exame da literatura em contraste com outras artes e, de modo mais amplo, com outros saberes. Isso abriu um enorme leque de possibilidades para as práticas comparatistas no mundo e explica, pelo menos em parte, a relevância que a área tem conquistado nas últimas décadas. Se não fosse esse salto interdisciplinar, a literatura comparada provavelmente não teria sido o porto acadêmico que deu as boas vindas, a partir justamente do final da década de 1960, à chamada “teoria” – como ficou conhecido o campo difuso onde atuaram filósofos continentais que não haviam encontrado abrigo, de início, nos departamentos de filosofia tradicionais.

Essa abertura comparatista não evitou polêmicas sobre os limites dessa interdisciplinaridade e o quanto isso afetaria a identidade da literatura comparada como área autônoma. O debate sobre os limites entre os estudos culturais e os estudos literários foi um exemplo disso. Ainda em 1998, Souza registrou, no conhecido artigo *A teoria em crise*, o mal-estar de setores da crítica literária em relação aos estudos culturais, à teoria e à interdisciplinaridade.

A reação contemporânea assumida pela crítica literária frente aos estudos culturais não se restringe aos seus representantes brasileiros, mas se evidencia igualmente entre os europeus e os próprios norte-americanos. Os seus representantes manifestam-se inconformados não apenas com a “perigosa” diluição do objeto de análise, mas também com a presumida ausência de rigor teórico e sistematização metodológica. Essa situação teria sido motivada pelas teorias da multiplicidade, da desconstrução e da descontinuidade pós-estruturalista de Deleuze e Guattari, Derrida e Foucault, referências importantes

para a releitura das questões culturais processada pelos americanos. Mas a grande vilã da história se concentra na figura “informe” da interdisciplinaridade, praticada, segundo seus detratores, sem a observância de leis ou de controle [...] (SOUZA, 2002, pp. 65-66).

Sobre a relação entre os estudos literários e os estudos culturais, Souza (2002) cogita uma “terceira alternativa” (idem, p.73) como propõem Richard Rorty (um *novo gênero*) e Jonathan Culler (uma *outra teoria*) – algo como uma “pós-disciplina” (idem, p. 66) que dê conta desse caráter “informe” do saber contemporâneo. Passados 16 anos desde a publicação do artigo, o tempo mostrou que tanto Souza quanto os defensores da especificidade dos estudos literários (e da literatura comparada em particular) tinham, em parte, razão. De um lado, a interdisciplinaridade se mostrou um caminho sem volta. O horizonte de referências dos investigadores de diferentes áreas do pensamento – do direito à literatura – foi contaminado positivamente pelas ideias de Deleuze e Guattari, Derrida e Foucault. Por outro lado, essa interdisciplinaridade não diluiu as disciplinas tradicionais em uma “terceira alternativa”. Pelo contrário: os estudos culturais foram praticados nas faculdades de educação, literatura etc. – e cada uma se serviu dos estudos culturais à sua maneira, adaptando-os a seus próprios métodos. Não foi diferente com a literatura comparada.

Assim, não é de espantar que a novíssima área interdisciplinar dos estudos animais sequer tenha sido acompanhada de polêmica semelhante, mesmo considerando o impacto significativamente menor desta área em relação ao *boom* dos estudos culturais, nos anos 1980. É como se os comparatistas já tivessem aprendido a lição. Assim como ocorreu com os estudos culturais, os estudos de raça e de gênero, os estudos animais são praticados de acordo com os métodos de cada disciplina de origem, seja ela a filosofia, a sociologia ou a literatura comparada, para citar alguns exemplos.

Quero argumentar que os termos pós-humano, pós-humanismo, inumano e todos os demais que apontam para os limites da noção do humano têm o potencial de representar para a literatura comparada, hoje, o que o multiculturalismo representou nos anos 1990 e o que a globalização representou na primeira década dos anos 2000.

Em um dos mais recentes relatórios do estado da literatura comparada nos Estados Unidos (documento que, no entanto, completa 10 anos em 2014), Saussy (2006) considera que a disciplina ganhou, em certo sentido, suas batalhas. As premissas dos comparatistas são amplamente difundidas na academia, a dimensão transnacional da literatura e da cultura é amplamente reconhecida, a interdisciplinaridade é uma palavra-chave e a “teoria”

é praticada por todos. Por outro lado, essa repercussão tornou qualquer pessoa um comparatista em potencial, em um sentido abrangente. A onipresença dos pressupostos comparatistas não apenas não fortaleceu os departamentos de literatura comparada como poderia ser até mesmo utilizada como argumento contra a criação de novos departamentos da disciplina. O diagnóstico de Saussy é claro: embora os comparatistas tenham ganhado suas batalhas, a guerra ainda não terminou. A famigerada crise da disciplina segue seu pleno curso. “A história da literatura comparada como uma disciplina universitária não é a do aprofundamento incessante do entendimento sobre um objeto único de estudo, mas a história das tentativas de localizar este objeto de estudo” (SAUSSY, 2006, p. 12). O autor anota que não há um “conflito necessário” (idem, p. 23) entre os estudos literários e os estudos culturais, o que não o impede de postular um termo nos moldes da literariedade (*literariness*) como objeto de investigação. “O que é preciso é um termo similar a ‘literariedade’, mas que não sugira um foco exclusivo nos textos escritos, na ‘literatura’ imaginativa [...] ou, ainda de forma mais enganadora, um cânone particular de textos” (idem). O que deve ser preservado, argumenta Saussy, é a *metadisciplinaridade*, “não porque soe prestigioso ou garanta nossa unicidade, mas porque é a condição de nossa abertura para novos objetos e formas de investigação” (idem). Está claro, no entanto, que o autor opera ainda dentro de um quadro de referências limitado pelo contexto da época quando afirma que o “tronco” da literatura comparada (aquilo que ela pretende descobrir) pode ser descrito simplesmente como “a universalidade da experiência humana” (idem, p. 13) – embora, adiante, ressalve entre parênteses que “[as] humanidades’ aparecem cada vez menos como uma província autocontida do discurso enquanto a ‘humanidade’ passa por modificações” (idem, p. 35). Até algumas décadas atrás, o etnocentrismo ainda era o inimigo principal a ser combatido pela literatura comparada. Agora, dez anos depois, um novo inimigo emerge ao lado daquele: o antropocentrismo.

Coutinho (2011) relembra que a aproximação com questões de identidade cultural e nacional deu a tônica da literatura comparada a partir da década de 1970.

Esse descentramento ocorrido no âmbito dos estudos comparatistas, agora muito mais voltados para questões contextualizadas, ampliou em muito o cunho internacional e interdisciplinar da Literatura Comparada, que passou a abranger uma rede complexa de relações culturais (COUTINHO, 2011, p. 10).

Sem deixar de lado as conquistas teórico-políticas de décadas anteriores, os estudos animais articulam termos como pós-colonialismo, raça e gênero na investigação das

relações entre os animais humanos e os não humanos. Como antevê Spivak (2003, p. 23) em uma apreciação do estado da literatura comparada publicado há mais de dez anos, a questão é “quem se insinua no lugar do ‘humano’ do ‘humanismo’ no final do dia, mesmo em nome da diversidade”? Ainda segundo Spivak (idem, p. 25): “[a] questão ‘quem somos nós?’ é parte do exercício pedagógico”. Sigamos o raciocínio da autora:

Ser humano é estar direcionado ao outro. Providenciamos para nós mesmos figurações transcendentais do que acreditamos que seja a origem desse dom animador: mãe, nação, deus, natureza. Estes são nomes da alteridade, alguns mais radicais do que outros (idem, p. 73).

Não são os próprios animais um outro nome para a alteridade que poderia ser acrescentado à lista? Será que os animais não podem ser incluídos quando Spivak afirma que os estudos literários devem tomar a “figura” (idem, p. 71) como guia? “O significado da figura é indecível, e mesmo assim devemos tentar desfigurá-la, ler a lógica da metáfora. Sabemos que a figura pode e será literalizada ainda de outras formas” (idem). Os estudos animais, assim, podem ser encarados como uma das facetas da literatura comparada por vir: revolucionando-a, ressignificando-a e expandindo-a para além dos limites do humano, do humanismo e do antropocentrismo.

2 REINSCREVENDO A RESPONSABILIDADE

Neste segundo capítulo, estabelecerei os fundamentos teóricos que embasarão as leituras do corpus do terceiro e último capítulo. Mais do que um guia de leitura, esta fundamentação teórica tem a ambição de sintetizar aquela que é, a meu ver, uma abordagem particularmente produtiva dos estudos animais – uma área que, embora recente, engloba uma diversidade incontável de pontos de vista (ou *loci* de enunciação). Em detrimento dos escritos que levaram ao primeiro plano da arena pública os debates sobre a ética em relação aos animais – como Singer (2002, 2010) nos anos 1970 – e sobre os direitos dos animais – como Regan (2004) nos anos 1980 –, privilegio o pensamento de Jacques Derrida. O motivo da escolha é que ele apontou os limites dos discursos da ética metafísica e dos direitos animais e conduziu a questão do animal a um novo patamar filosófico. “Entre os filósofos contemporâneos continentais, Derrida é, de longe, o pensador mais útil e repleto de *insights* no domínio das questões sobre a animalidade” (CALARCO, 2008, p. 137). Como veremos adiante, o pensamento de Derrida sobre esse tema contém um paradoxo que é sua força e também sua fraqueza: por suspeitar da oposição entre teoria e prática (assim como outros binarismos), ele permanece ambivalente sobre tomadas de posição a respeito de tópicos de ética prática (por exemplo: ser vegetariano, não usar roupas produzidas com peles, etc.). Assim, sua filosofia *não prescreve* receitas sobre como devemos agir. Esse percurso teórico oportunizará uma reinscrição da ética e dos direitos dos animais em um conceito entendido como responsabilidade incondicional com o completamente outro. Tal virada ético-epistemológica traduz o compromisso do crítico literário com as figurações dos animais, como pretendo exemplificar no terceiro capítulo. As presenças literárias da animalidade não devem ser lidas apenas como metáfora de outras coisas: a metáfora precisa ser interrogada responsabilmente.

2.1 A grande questão

Nosso percurso pela filosofia animal de Derrida terá como foco o livro *O animal que logo sou*, constituído por quatro textos que registram suas comunicações no colóquio

de Cerisy, em 1997, o qual teve como tema *O animal autobiográfico*. Note-se que o volume em inglês com toda a comunicação do filósofo no evento foi publicado apenas em 2008, em plena emergência dos estudos animais. Dois destes textos – *The animal that therefore I am (more to follow)* e *And say the animal responded?* – haviam sido publicados antes em outros lugares¹⁶. Os outros dois textos que compõem o volume são publicações póstumas. A edição brasileira havia aparecido ainda em 2002, mas corresponde apenas ao primeiro texto, que é, entretanto, o mais importante por conter os principais tópicos de Derrida sobre o tema, uma síntese de seu pensamento. Este primeiro ensaio, assim como o livro inteiro, é “provavelmente o evento mais importante na breve história dos estudos animais” (WOLFE, 2009, p. 570). Na apresentação à edição brasileira, Landa (2002, p. 8), o tradutor, reforça que “este trabalho parece ter a vocação de um texto fundador”. O tempo provou que o tradutor estava certo. Em nossa investigação sobre a questão do animal em Derrida, também serão consultadas as entrevistas que o filósofo concedeu a Jean-Luc Nancy (“*Eating well*”, or *the calculation of the subject*) e para Elisabeth Roudinesco como parte do livro *De que amanhã... diálogo*¹⁷, assim como outros textos. As leituras serão pontuadas pelas contribuições de exegetas do pensador franco-argelino que trabalharam estes e outros escritos.

O ponto de partida, sem dúvida, é a constatação de Derrida de que a animalidade “não é uma questão entre outras” (DERRIDA, 2004a, p.81). Ele explica:

Se a considero decisiva, como dizem, já há tanto tempo, em si mesma e por seu valor estratégico, é que, difícil e enigmática em si mesma, ela representa também o limite sobre o qual se apagam e determinam todas as outras grandes questões, e todos os conceitos destinados a cingir o “próprio do homem”, a essência e o

¹⁶ O primeiro ensaio tem o mesmo título do livro, acrescido da expressão “a seguir” (*a suivre / more to follow*, dependendo da tradução) entre parênteses. *The animal that therefore I am (more to follow)* apareceu em 1999, e a tradução em inglês veio em 2001 na revista *Critical Inquiry*. *And say the animal responded?* apareceu em 2003 em inglês e no ano seguinte em francês. As datas são citadas por Calarco (2009), que relata em uma resenha do livro *The animal that therefore I am*: “Quando falei com Derrida, em 2002, sobre a possível publicação do texto integral de AIA [*The animal that therefore I am*], ele sublinhou para mim como estava infeliz com o esboço inicial e quanto admirava, em contraste, o trabalho massivo de Elisabeth de Fontenay sobre a questão do animal, *Le silence des bêtes*. Consequentemente, os leitores devem ter em mente que o livro que têm diante de si em AIA não representa um esboço polido, mas um trabalho em andamento que Derrida sem dúvida teria querido expandir e retrabalhar em diversas formas” (CALARCO, 2009, pp. 80-81).

¹⁷ Alguns anos depois da morte de Derrida, foram publicados, em francês e em inglês, os dois volumes de seus seminários sob o título *A besta e o soberano*. Nestas aulas, o filósofo dá prosseguimento aos estudos sobre o animal. Aqui, ele argumenta que o animal e o soberano têm em comum o fato de estarem, ambos, fora da lei – o animal abaixo da lei, e o soberano acima. Estas reflexões levam para um outro caminho que não o que eu pretendo trilhar neste trabalho. Um exame minucioso mereceria certamente uma nova tese. Os interessados podem consultar o registro do seminário de 2001 a 2002 em Derrida (2011a), e do seminário de 2002 a 2003 em Derrida (2011b).

futuro da humanidade, a ética, a política, o direito, os “direitos do homem”, o “crime contra a humanidade”, o “genocídio” etc. (idem).

Em outro lugar, Derrida (2002, p. 65) reforça: “Ela [*a questão do vivente e do vivente animal*] terá sido sempre para mim a grande questão, a mais decisiva”. E logo complementa que a abordou “mil vezes, seja diretamente, seja obliquamente, mediante a leitura de *todos* os filósofos pelos quais me interessei [...]” (idem, grifo do autor), citando textos como *A mitologia branca*, *Um bicho-da-seda de si*, *O cartão-postal*, *A mão de Heidegger (Geschlecht II)* e *Che cos'è la poesia?*. Um dos primeiros leitores a se interessar em profundidade pelo animal em Derrida, Calarco (2008) nota que seria tentador afirmar que o filósofo não escreveu explícita ou longamente sobre o tema até meados dos anos 1980, quando se deu o que alguns chamam de uma “virada ético-política” em sua obra. Mas esta afirmação não se enquadra na visão do próprio Derrida, que entende ter abordado o tema em diversos de seus escritos. Seguindo Calarco (2008), é possível constatar que o aspecto mais constante a esse respeito é o esforço do filósofo em sublinhar, desde seus primeiros textos, as dimensões antropocêntricas do humanismo onto-teológico. Derrida questiona se há algo *próprio* ao ser humano e como essa lógica funciona para traçar uma linha divisória entre o humano e o animal. Ainda na *Gramatologia*, de 1967, um de seus primeiros livros, Derrida (2004b) demonstra como o conceito de humano se constitui como tal em oposição a uma série de termos que foram historicamente rebaixados, como natureza e animalidade. Ainda seguindo a leitura de Calarco, encontramos em *Glas* o argumento de Derrida segundo o qual a tradição filosófica onto-teológica é fundamentalmente humanista e antropocêntrica, não tendo aceitado o “segundo golpe” no narcisismo humano que Darwin efetuou ao descartar a fundamentação religiosa da distinção entre humano e animal.

Calarco, então, enumera aquelas que considera as duas principais estratégias filosóficas do projeto positivo de Derrida. A primeira é desenvolver uma série de “infraestruturas”, como *différance*, rastro, suplemento e arqui-escritura, que não são exclusivamente humanas – ou seja, não se referem apenas ao homem ou ao sujeito, mas a todos os seres vivos e também ao meio ambiente. Estas infraestruturas ou quase-conceitos desconstroem a metafísica da presença ao apontar “falhas originárias” em conceitos filosóficos tradicionais que operam ideias de essência, natureza e identidade. A leitura derridiana mostra que estas estruturas logocêntricas estão desde sempre perpassadas por uma fissura que desestabiliza o sistema. Estas fissuras (rastro, *différance*, etc.) aparecem

como “sintomas” nos textos dos filósofos metafísicos. Identificar tais sintomas, desestabilizando a economia binária que rebaixa tudo que não é identidade a si (cultura em relação a natureza, feminino em relação a masculino, etc.), é a tarefa da desconstrução. Portanto, as infraestruturas de Derrida não apenas descentram a subjetividade humana, mas deslocam a própria relação entre o mesmo e o outro a ponto de ambos não se referirem apenas aos humanos, mas a todos os viventes, sejam eles animais, vegetais, e assim por diante. Derrida (1995, p. 269) formula a questão de forma bastante clara: “Nada deveria ser excluído”. Sobre a distinção entre animal e vegetal, ele elabora:

Eu disse “animal” pela conveniência e para utilizar uma referência que é tão clássica quanto dogmática. A diferença entre “animal” e “vegetal” também permanece problemática. É claro que a relação ao mesmo na ex-apropriação é radicalmente diferente (e é por isso que requer um pensamento da *différance*, e não de oposição) no caso do que se chama de “não vivente”, o “vegetal”, o “animal”, “homem” ou “Deus”. A questão também volta para a diferença entre o vivente e o não vivente (idem).

A segunda estratégia filosófica empregada por Derrida quanto à questão dos animais, conforme Calarco, é trazer os animais ao escopo das considerações éticas e políticas. Relendo a maneira pela qual filósofos como Heidegger, Lévinas, Lacan e Descartes negaram aos animais um lugar nas relações éticas a partir de uma fundamentação antropocêntrica em que tais relações devem ser estabelecidas exclusivamente entre humanos, Derrida abre um espaço talvez inédito na chamada filosofia continental. As categorias que elaborou especialmente a partir dos anos 1980, quando teve início o que alguns consideram uma “segunda fase” em seu pensamento (mas tendo em vista que a questão do animal estava presente já desde o início, em suas infraestruturas ou quase-conceitos), indicam que os viventes não humanos devem ser contemplados dentro das ideias de *democracia por vir*, *hospitalidade*, *amizade*, e assim por diante. É característico dessa segunda fase de Derrida a ideia de que tais noções devem trazer necessariamente uma ideia de transbordamento. O perdão, por exemplo, deve aspirar ao impossível, deve ser hiperbólico. Só é possível perdoar o imperdoável (DERRIDA apud NASCIMENTO, 2005). De forma similar, “a responsabilidade [*com os outros humanos e com os outros animais*] é excessiva ou não é responsabilidade” (DERRIDA, 1995, p. 286). Retornaremos à questão da responsabilidade no segmento final da exposição sobre Derrida.

Além de enumerar as duas estratégias do filósofo franco-argelino sobre a questão do animal, Calarco (2008) identifica três aspectos nos quais consiste a obra de Derrida a

respeito dos animais: “(1) Um tipo de imperativo “proto-ético” que dá origem a (2) uma posição ético-política concreta, por um lado, e (3) uma minuciosa reelaboração do esforço antropocêntrico da tradição filosófica ocidental, por outro lado” (CALARCO, 2008, p. 108). Uma boa síntese do pensamento de Derrida sobre o tema é oferecida por Naas (2010) naquela que é, a nosso ver, a melhor leitura do livro *O animal que logo sou*. Vale a pena citar o trecho em toda a sua extensão:

[...] [A]s análises de Derrida procuram sempre questionar a negação humana de certas capacidades ao animal e a atribuição humana destas mesmas capacidades ao homem. Seu objetivo é sempre repensar a linha entre o animal e o humano, absorver o animal dentro do humano e fazê-lo por causa do animal e do animal humano. O chamado de Derrida para tomar a questão do animal, assim, procura questionar a confiança e a garantia do homem em si mesmo, analisar os rastros de certa denegação, negação ou repressão que está, talvez, na origem desta confiança, e então – ao trabalhar ou pensar por meio deste trauma – multiplicar e diferenciar as linhas que separam o humano do animal para intervir nesta guerra entre as espécies. Esta é a motivação ética por trás de *O animal que logo sou* e da urgência contemporânea que pressiona Derrida a falar aqui com tanta paixão e, sim, com tanto faro (NAAS, 2010, p. 242).

Desta forma, o pensamento de Derrida se enquadra naquilo que Wolfe (2008) define como filosofia *pós-humanista*, ou seja, aquela que confronta “a divisão ontológica e ética entre humanos e não humanos que é uma peça-chave do humanismo filosófico” (idem, p.8). O ponto de vista de Wolfe é o seguinte: qualquer filosofia que pretenda confrontar o antropocentrismo e o especismo (o preconceito contra animais de outras espécies, conforme o termo popularizado por Singer) requer uma reconfiguração do que é a própria filosofia – ou “teoria” – e como ela pode responder ao desafio de “compartilhar o planeta com sujeitos¹⁸ não humanos” (idem). O sentido mais radical do pós-humanismo de Derrida, segundo Wolfe, está no fato de que a incerteza da relação do humano consigo mesmo torna instável não apenas a relação entre o humano e o animal, mas também entre o orgânico e o mecânico ou tecnológico. Devido à separação entre o humano e seu *auto*, seu *self*, a relação entre o humano e o animal não humano está constantemente aberta, como “uma ‘ferida’ que nunca pode ser curada” (idem, p. 29).

A seguir, passarei a examinar em profundidade temas-chave que integram o pensamento de Derrida sobre os animais e que compõem o quadro de referências que pretendo expor como suporte para uma perspectiva crítico-analítica de textos literários que, sob diversos ângulos, re-apresentam figurações de animais.

¹⁸ Derrida questiona o discurso do *sujeito*, argumentando que ele não inclui os animais não humanos, como veremos adiante.

2.2 Ver-se visto

Em *O animal que logo sou*, há uma longa passagem, já bastante conhecida dos estudiosos de Derrida, em que ele relata uma cena que Naas (2010, p. 225) classifica como “um tipo de Genesis alternativo que vai recontar a gênese de seu trabalho sobre os animais”. Nesta cena, Derrida está nu quando encontra o olhar de um gato. Não um gato metafórico ou a figura de um gato, mas “*verdadeiramente um gatinho*” (DERRIDA, 2002, p. 19, grifos do autor), “o gato dito *real* enquanto animal” (idem, p. 24, grifo do autor). Derrida não consegue conter um sentimento de vergonha, de pudor por sua nudez e reflete sobre o fato de o gato também estar nu ou não. Terá o gato uma noção de nudez? Ou, por outro lado, não tendo a noção de nudez, ele não estará nu? Esse pudor sobre a nudez seria *próprio* do homem? Aqui aparece uma questão fundamental: o que é próprio do homem e o que é próprio do animal? Além disso, o gato tem a capacidade de responder ou apenas de reagir? E onde se traça o limite entre ambos? Por trás de todas as questões que Derrida levanta a partir deste encontro com o outro, com um outro que é animal, está a seguinte: quem sou eu? Sim, pois o encontro com este “completamente outro” (idem, p. 29) que é o gato, e por extensão todos os animais em suas singularidades, questiona o próprio conceito de homem como sujeito do humanismo.

O que há de excepcional neste encontro, em um quarto ou em um banheiro, entre o humano e o animal não é o fato de Derrida *ver* o animal, mas de *ver-se visto* pelo animal.

Como todo olhar sem fundo, como os olhos do outro, esse olhar dito “animal” me dá a ver o limite abissal do humano: o inumano ou o a-humano, os fins do homem, ou seja, a passagem das fronteiras a partir da qual o homem ousa se anunciar a si mesmo, chamando-se assim pelo nome que ele acredita se dar (idem, p. 31).

Esta distinção entre *ver* e *ver-se visto* pelo animal marca uma nova época para a filosofia, conforme o ponto de vista de Derrida. Para ele, há duas situações de saber sobre os animais, dois tipos de discurso teórico ou filosófico. Em primeiro lugar, há os textos daqueles que viram, observaram e analisaram os animais, mas nunca se viram vistos por eles; caso o tenham, não levaram esta experiência em consideração, não tiraram qualquer conclusão argumentativa. Essa categoria de discurso, diz Derrida (idem, p. 32, grifos do autor), “é de longe a mais abundante; é ela sem dúvida que reúne *todos* os filósofos e todos os teóricos *enquanto tais*”. Nessa categoria “epocal”, como define Derrida, estão os

filósofos que o autor lerá, adiante, em *O animal que logo sou*: Descartes, Kant, Heidegger, Lacan e Lévinas. São exemplos de pensadores que denegaram o olhar do animal, e seria preciso, segundo Derrida, “decifrar o sintoma dessa denegação” (idem, p. 34).

Esta não poderia representar uma denegação entre outras. Ela institui o próprio do homem, a relação consigo de uma humanidade antes de mais nada preocupada com seu próprio e ciumenta em relação a ele (idem).

O outro tipo de discurso sobre os animais engloba “poetas” e “profetas” que *se viram vistos* pelos animais, que atenderam a esse chamado do completamente outro, dessa alteridade radical, e o levaram em consideração em suas teorias. Derrida afirma não conhecer qualquer “*representante estatutário*” (idem, grifos do autor) desta categoria. “Não encontrei, mas é bem aí que me encontro, eu, aqui agora, procurando” (idem). Ferreira, K. (2007, p. 94) observa que Derrida não se posiciona em qualquer dos dois grupos: “Derrida não reivindica um estatuto próprio: seu discurso é apenas a perseguição dos traços do completamente Outro que chamam animal”. Concordo com a leitura de Ferreira, K.: é isso que Derrida anuncia. Mas acrescento que há uma segunda camada de leitura nessa taxonomia dos filósofos: sem admitir explicitamente, Derrida sugere que seu discurso cabe no segundo grupo, o dos que *se viram vistos* pelo animal. Ora, é a própria cena em que ele encontra o olhar de seu gato que engendra toda a sua reflexão sobre a questão. É preciso levar em consideração que Derrida efetua um gesto comum na filosofia, que é o de se colocar como inventor ou reinventor de uma certa tradição. Mesmo reconhecendo os avanços da abordagem de Derrida, Haraway (2006, 2008) questiona, como veremos mais tarde, se ele realmente se deparou com a alteridade animal que afirma ter encontrado. Meu ponto de vista é que a filosofia animal de Derrida carrega, de fato, a importância que ele concede a si mesmo. Ele poderia, no entanto, ter incluído na segunda categoria de discurso sobre o animal – aqueles que *se viram vistos* pelo animal – o inglês Jeremy Bentham (1748-1832), cujo avanço é reconhecido pelo próprio Derrida¹⁹. Em *O animal que logo sou*, o pensador franco-argelino lembra que, há dois séculos, Bentham (2014) propôs mudar a forma da questão do animal. O que está em jogo, para o pensador

¹⁹ Curiosamente, Derrida não costuma citar Singer (2010), quem foi, pelo que se sabe, o redescobridor de Bentham. Depois de Singer, o trecho da longa nota de rodapé que Bentham dedica aos animais em *An introduction to the principles of morals and legislation*, reproduzida na página seguinte, tornou-se uma das citações mais recorrentes entre os especialistas em estudos animais.

inglês, não é se o animal pode raciocinar ou falar, mas se ele pode *sofrer*. A citação de Bentham, que hoje é bastante conhecida entre os estudiosos do tema, é a seguinte:

O que mais deveria servir para traçar a linha insuperável? É a faculdade da razão ou, talvez, a faculdade do discurso? Mas um cavalo ou um cão crescido é, sem comparação, um animal mais racional ou conversável do que um bebê de um dia ou uma semana ou até um mês. Mas suponhamos que o caso fosse o contrário, o que isso avalizaria? A questão não é “Eles podem raciocinar?”, nem “Eles podem falar?”, mas “Eles podem sofrer?” (BENTHAM, 2014).

Lembrando que Bentham é citado por Derrida e Singer, Lawlor (2007) argumenta que Singer (2010) não fundamenta seu ataque ao especismo no conceito de *direito*. Por isso, ainda segundo Lawlor, aquele que se identifica com o pensamento de Derrida deve defender o que Singer defende. Deixemos que Lawlor (2007, p. 2) se expresse:

Se você aceitar esta aliança, portanto, e você quiser seguir Derrida, então você deve, nós devemos, apoiar e defender o que Peter Singer (entre outros) apoia e defende. Devemos aliviar o sofrimento animal mudando suas condições nas fazendas, mudando suas condições nos laboratórios. Devemos fazer estes ataques diretos. Acho que devemos praticar o ascetismo, alguma forma de vegetarianismo, um vegetarianismo que, como mostrarei, torna-se uma forma de “carnivorismo”. Você tem de comer, afinal, mas vamos tentar comer da forma menos violenta.

Embora Lawlor identifique pontos de contato entre Derrida e Singer no que diz respeito ao aproveitamento da citação de Bentham, sua conclusão de que devemos seguir o que Singer e outros apoiam e defendem é apressada. Derrida não aponta soluções de ética prática (como Singer e outros). “A abordagem da questão animal levada a efeito por Derrida não oferece respostas. [...] A cada gesto desconstrutivo o que resta são interrogações, dúvidas, aporias e antinomias [...]” (FERREIRA, K., 2007, p. 94). Seu discurso “não faz proposições objetivas, não elenca regras nem reivindica estatutos” (idem, p. 95). A questão do vegetarianismo é um exemplo disso, como trataremos adiante. Derrida desconfia do discurso tradicional da ética animal (e dos direitos animais), baseada nos princípios humanistas que justamente embasaram o rebaixamento dos animais na história do pensamento. É preciso desconstruir a ética para encontrar uma orientação pós-humanista e não antropocêntrica que nos leve a uma responsabilidade incondicional com a alteridade radical dos animais, que nos leve a questionar o próprio conceito de humano – um passo que Singer e outros não estão dispostos a dar. É o que está implícito na leitura de Wolfe (2008, p. 23, grifo do autor):

Mas o que Derrida tira da famosa asserção de Bentham de que a questão ética fundamental com os animais não é “eles podem falar?” ou “eles podem raciocinar?”, mas “eles podem *sofrer*?” é algo um tanto diferente da (e finalmente oposto à) derivação dos “interesses” fundamentais dos animais de Singer.

A questão proposta por Bentham “muda tudo” (DERRIDA, 2002, p. 54) porque a filosofia, antes e depois de Bentham, colocou a questão do animal a partir de suas capacidades – para falar, para raciocinar, etc. Agora, para Derrida, não estamos mais no terreno do *indubitável*, do suposto limite entre o humano e o animal, mas no terreno do *inegável*, um termo bastante caro ao próprio Derrida.

Diante do *inegável* dessa resposta (sim, eles sofrem, como nós que sofremos por eles e com eles), diante dessa resposta que precede qualquer outra questão, a problemática muda de terreno e de base. Talvez ela perca toda a segurança, mas em todo caso não se apoia mais sobre a antiga fundação supostamente natural (um terreno) ou artificial e histórica (uma base) (DERRIDA, 2002, p. 56).

É no terreno do *inegável* que está o avanço de Derrida, como argumenta Calarco (2008). Este autor está de acordo com Wolfe no sentido de apontar que há diferenças nas conclusões que Derrida e Singer tiram de Bentham. Diferentemente de Wolfe, Calarco lembra que Singer também concorda em retirar o foco da questão das capacidades, substituindo-a pela questão do sofrimento. Não é aí que reside a particularidade da leitura de Bentham por Derrida, pois nesse ponto Derrida e Singer estão de acordo. É que, para Derrida, o sofrimento não é o fim da questão. Não é o conceito único que guiará uma suposta ética em relação aos animais, nem o único ponto de continuidade (ou descontinuidade) entre humanos e animais. Mesmo porque a “crueldade” (que leva ao sofrimento) é “uma palavra confusa, obscura, sobredeterminada” (DERRIDA, 2004a, p.83). O *inegável* que representa o sofrimento animal nos leva em direção à vulnerabilidade compartilhada entre os seres vivos. Derrida aborda “como a questão de Bentham [...] tem o potencial para revolucionar as dimensões ontológicas e proto-éticas da questão do animal” (CALARCO, 2008, p. 117). O *inegável* diz respeito ao rosto do outro que nos chama à responsabilidade de que fala Lévinas – Derrida, aqui, reescreve a filosofia de Lévinas, já que, para este, o rosto do outro não inclui o animal. A responsabilidade com o outro vem antes da questão do eu, antes da identidade. Em resumo, Derrida não está interessado em traçar uma nova linha única entre o humano e o animal, nem em apontar

um continuísmo demasiado fácil que una as espécies, mas em multiplicar as diferenças entre um e outro.

O pensamento de Derrida, aqui, parece ser o de que trabalhar através da questão do animal nesse nível, no nível da exposição proto-ética, vai confrontar a fundamentação metafísica da ética e da política modernas e reorientar o pensamento em linhas alternativas (CALARCO, idem, pp. 119-120).

Ninguém mais pode negar, segundo Derrida, que nos últimos dois séculos o assujeitamento dos animais tomou “proporções *sem precedentes*” (DERRIDA, 2002, p. 51, grifos do autor) por meio de eventos de grande escala como a criação e o adestramento, a experimentação genética, a industrialização da carne, a inseminação artificial, as manipulações do genoma e a redução do animal a outras finalidades em nome do que se poderia chamar de um *bem-estar* do homem. Vale a pena citar longamente Derrida (idem, p. 57, grifos meus):

Trata-se de uma guerra a propósito da piedade. Essa guerra não tem idade, sem dúvida, mas, eis minha hipótese, ela atravessa uma fase crítica. Nós a atravessamos e nós somos atravessados por ela. Pensar essa guerra na qual estamos não é apenas um dever, uma responsabilidade, uma obrigação, é também uma necessidade, um imperativo do qual bem ou mal, direta ou indiretamente, ninguém poderia subtrair-se. Doravante mais do que nunca. E digo “pensar” essa guerra, porque creio que se trata do que chamamos “pensar”. O animal nos olha, e estamos nus diante dele. E pensar começa talvez aí.

Em outro lugar, Derrida (2004a) afirma que essa violência em escala industrial, científica e técnica não será suportável por muito tempo. As relações entre homens e animais, segundo ele, *deverão* mudar no duplo sentido do termo *dever*: o da necessidade “ontológica” e o do dever “ético” – estes conceitos ficam entre aspas porque a mudança acarretará um questionamento do sentido e do valor destes. Entretanto, na entrevista com Elisabeth Roudinesco, o filósofo hesita em chamar de *genocídio* o assassinato em massa de animais, mesmo reconhecendo que a palavra “não seria tão inapropriada” (DERRIDA, idem, p. 93), porque certa vez ouviu uma “réplica indignada” (idem) na faculdade de direito de uma universidade judaica, nos Estados Unidos. “Nós sabemos o que é o *genocídio*”, disse alguém. Adiante, no entanto, veremos que Derrida de fato utiliza a palavra, mesmo que com reservas, em *O animal que logo sou*.

2.3 O próprio e a falta

Ao relatar a cena em que se encontra nu com um gato, Derrida propõe uma reflexão sobre a nudez. Estão ambos – o homem e o animal – nus? Ou apenas o homem, uma vez que a nudez pressuporia uma *noção* da nudez que seria negada ao animal? Seria a nudez (e sua contraparte, o vestuário) pertencentes ao universo exclusivo dos humanos? Agora, é o momento de aprofundar estas questões esboçadas anteriormente, pois são o gatilho para Derrida questionar o que é *próprio* ao humano, uma vez que o humano se constitui como tal, na história do pensamento, ao atribuir uma *falta* ao animal. O que é próprio ao humano é negado ao animal.

O animal, portanto, não está nu porque ele é nu. Ele não tem o sentimento de sua nudez. Não há nudez “na natureza”. Existe apenas o sentimento, o afeto, a experiência (consciente ou inconsciente) de existir na nudez. Por ele *ser* nu, sem *existir* na nudez, o animal não se sente nem se vê nu. Assim, ele não está nu. Ao menos é o que se pensa (DERRIDA, 2002, p. 17).

Já para o homem seria o contrário: o vestuário corresponde a uma técnica.

O homem seria o único a inventar-se uma vestimenta para esconder seu sexo. Só seria homem ao tornar-se capaz de nudez, ou seja, pudico, ao saber-se pudico porque não está mais nu. E saber-se, seria saber-se pudico. O animal, este, nu por não ter consciência de estar nu, crê-se que permaneceria tão alheio ao pudor quanto ao impudor. E ao saber de si que isso implica (idem, p. 18).

A nudez é um exemplo entre outros, inumeráveis. A lista do que é próprio ao homem compõe uma *configuração* para Derrida. Portanto, não se limita a uma característica e nunca está completa. Tal lista de traços garantidos ao homem e negados ao animal inclui, segundo Naas (2010, p. 230), “tudo desde fala, razão, logos, história, riso, imitação, mentir, fingir fingir [*feign to feign*], uma relação com a morte como tal, luto, lágrimas, enterrar um morto, doação do dom [*gift giving*], tecnologia, prometer, o rastro e assim por diante”. Outras faltas atribuídas aos animais são encontradas abundantemente na história da filosofia. Seguindo uma leitura de Derrida, Lawlor (2007) lembra que Heidegger chama o pensar de “trabalho manual” (*Handwerk*). Mas apenas humanos têm mão; os animais têm órgão preênsil. Logo, os animais, para Heidegger, não pensam. A mão está separada dos órgãos preênsis, conforme ele, por um *abismo de essência*. A diferença entre a mão e o órgão preênsil é, também, a diferença entre dar e tomar. Pode-se

dizer, em inglês ou em português, que alguém “dá uma mão” para alguém. Assim, um órgão preênsil apenas *prende* os objetos, manipula-os sem lidar com as coisas *enquanto tal*. Também esta falta é atribuída por Heidegger aos animais: eles são incapazes de ter acesso ao *enquanto tal*. Em *Geschlecht II*, Derrida (1987, p. 174) observa:

A mão do homem, então, estará à parte não como órgão separável mas porque é diferente, dessemelhante (*verschieden*) de todos os órgãos preênsis (pata, garra, pinça); a mão do homem está longe destes em infinitas maneiras (*unendlich*) por meio do abismo de seu ser (*durch einen Abgrund des Wesens*). Este abismo é o discurso e o pensamento.

O filósofo também trata deste tema no livro *Do espírito*, obra na qual explica que não há *Dasein* animal porque *Dasein* é caracterizado pelo acesso ao *enquanto tal*: “Está claro que [para Heidegger] o animal pode estar atrás de uma presa, pode calcular, hesitar, seguir ou tentar um caminho, mas não pode propriamente questionar. Do mesmo modo, pode usar coisas, mesmo instrumentalizá-las, mas não pode ganhar acesso à *tekhne*” (DERRIDA, 1989, p. 57).

Caso semelhante aparece na leitura que Derrida (2008) realiza dos escritos de Lacan, o qual reconhece nos animais apenas a capacidade de *reagir* a estímulos, e não de *responder* a questões. Isso porque, para Lacan, os animais se comunicam por meio de *códigos*, enquanto os homens interagem por meio da *linguagem*. “Esse discurso é bastante literalmente cartesiano” (DERRIDA, 2008, p. 123). Derrida não tem a intenção de apagar todas as diferenças entre os conceitos de *reagir* e *responder*, nem de atribuir ao animal a subjetividade ou o inconsciente que Lacan atribui exclusivamente aos homens. “Minha hesitação”, explica Derrida (2008, p. 125),

diz respeito apenas à pureza, ao rigor e à indivisibilidade da fronteira que separa [...] reação de resposta e, como consequência, especialmente, a pureza, o rigor e a indivisibilidade do conceito de responsabilidade que deriva daí.

Ou, como coloca Oliver (2009, p. 120): “A certeza da razão [*humana*] se torna um tipo de reação, mais do que uma resposta, e assim mais como um ‘instinto animal’ do que uma resposta ética, pelo menos uma resposta ‘digna de seu nome’”.

De forma didática, Nass (2010) expõe a estratégia argumentativa de Derrida em diferentes passos. Segundo Nass, Derrida primeiro olha para os discursos filosóficos que atribuem características ao homem e as negam ao animal. Depois, contesta o fato de que o animal não tem determinadas características, lembrando que os filósofos devem levar em

consideração os avanços da etologia e da primatologia sobre o comportamento dos animais, áreas do conhecimento que comprovam que, em muitos casos, os animais de fato respondem, e não apenas reagem, bem como praticam o luto, têm uma cultura e assim por diante. Ao demonstrar que alguns animais têm, de fato, tais capacidades, Derrida consegue multiplicar as diferenças entre eles, evidenciando que as linhas traçadas pela tradição filosófica entre o humano e o animal são mais fluidas do que se pensa. Devemos levar em consideração “o conhecimento científico sobre a complexidade das ‘línguas animais’, do código genético, de todas as formas de marcação dentro das quais a assim chamada linguagem humana, tão original quanto pode ser, não nos permite ‘cortar’ de uma vez por todas onde gostaríamos, em geral, de cortar” (DERRIDA, 1995, p. 285). Mas Naas lembra que Derrida não aprofunda o debate no campo da etologia e da primatologia porque não são as suas áreas. Ele é, afinal de contas, um filósofo. Assim, ele vai para o outro lado da questão: em vez de contestar o fato de que os animais não têm determinadas propriedades, questiona o *princípio* que levou os pensadores a negar tais características a eles. Seu alvo é a *confiança* com que seus predecessores expuseram suas estranhas lógicas de propriedade/falta. Logo, Derrida está interessado em questionar não apenas a falta atribuída aos animais, mas a atribuição de tais propriedades aos humanos. Deixemos que o próprio filósofo se expresse:

Não é apenas uma questão de perguntar se alguém tem o direito de recusar ao animal tal e tal poder [...]. Isso *também* significa perguntar se o que se chama de humano tem o direito de atribuir rigorosamente ao homem, o que significa portanto atribuir a si mesmo, o que recusa ao animal, e se ele pode ter o conceito *puro, rigoroso, indivisível*, como tal, dessa atribuição (DERRIDA, 2008, p. 135, grifos do autor).

Naas (2010, p. 232) conclui, citando a oposição entre resposta e reação: “É este segundo movimento que permite a Derrida, então, questionar se há algo como uma resposta como tal, uma resposta que permaneceria pura e não contaminada pela reação, ou se o humano tem uma relação com a morte no sentido pleno do termo”.

2.4 Humano, animal e *animot*

Para Derrida, todos os filósofos enquanto tais, até então, entenderam o animal como um *singular genérico*: uma essencialização de todos os animais em uma única categoria

aparentemente homogênea, unida pela identidade conferida por uma certa animalidade, algo próprio do ser animal – que naturalmente (e aqui é preciso entender o “naturalmente” com toda sua carga conceitual) se opõe e se diferencia do humano. Essa essencialização é fundamental para o projeto metafísico de traçar uma única linha clara e indivisível entre o humano e o animal. Trata-se, como já sabemos, da linha que funda o *humano* e o *sujeito* como o conhecemos pela tradição humanista. Observa Derrida (2002, p. 76):

Correndo o risco de me enganar e de dever um dia fazer uma correção honrosa (o que eu aceitaria de bom grado), ousaria dizer que, nem da parte de um grande filósofo, de Platão a Heidegger, nem da parte de qualquer um que aborde *filosoficamente, enquanto tal*, a questão dita do animal e do limite entre o animal e o homem, jamais reconheci um protesto *de princípio*, e sobretudo um protesto consequente contra esse singular genérico, *o animal*.

Assim, Derrida, no segmento final de *O animal que logo sou*, cunha a noção de *animot*, palavra inventada que, em francês, é homófona de *animaux* (“animais”), caracterizando a multiplicidade da fauna, e que guarda ainda um trocadilho com *animal* + *mot* (“palavra”), justamente a palavra, a fala ou o discurso negados tradicionalmente aos animais. Para “não ferir os ouvidos franceses demasiado sensíveis à ortografia ou à gramática”, Derrida (2002, p. 87) diz, com inegável ironia, que não mencionará frequentemente esta palavra, mas pede que entendamos *animot* sempre que ele fala em *animal* ou em *animais*. Sobre este termo, o filósofo lista três considerações:

(1) Derrida gostaria que se ouvisse o plural de animais no singular, já que existem viventes cuja pluralidade não se deixa reunir em uma figura una do animal ou da animalidade. “E isso é verdade mesmo para o animal que escreve sua história de vida, o animal que chamamos humano” (KRELL, 2013, p. 85). É preciso ressaltar que não se trata de apagar o que separa os humanos dos outros animais, em um continuísmo biológico (que constitui a armadilha ontológica em que caem muitos partidários da ética animal e dos direitos animais que permanecem no quadro de referência humanista). Interessa a Derrida *multiplicar* esses limites, como mencionei anteriormente, e aqui está uma chave importante para entender o pensamento do filósofo. “Seria antes preciso, eu o repito, considerar uma multiplicidade de limites e de estruturas heterogêneas” (DERRIDA, 2002, p. 88).

(2) O *animot* deve nos remeter de volta à experiência ontológica da palavra (*mot*) que nomeia a coisa *como tal*, gesto de nomeação – que é próprio do homem, segundo a cosmogonia bíblica – pelo qual passa a divisão única e intransponível entre o homem e o

animal. “O animal seria em última instância privado de palavra, dessa palavra que se chama nome” (idem).

(3) Não seria o caso de simplesmente “restituir” a palavra aos animais, mas engendrar um pensamento – “mesmo que seja quimérico ou fabuloso” (idem, p. 89) – que pense a ausência do nome e da palavra de outra maneira que não seja uma privação.

Naas (2010) encontra semelhanças entre *animot* e outro neologismo que Derrida cunhou nos anos 1960: *différance*, composto pela palavra *différence* (“diferença”), mas escrita com a letra *a* no lugar do *e*. Em poucas palavras, a *différance* se alinha às outras infraestruturas ou aos quase-conceitos de Derrida que remetem a uma falta originária, um sintoma que desestabiliza todo conceito que se pretenda essencializado, naturalizado ou unificado. Tanto em *animot* quanto em *différance*, lembra Naas, o duplo significado de cada termo só pode ser percebido na escrita, desestabilizando o fonocentrismo que Derrida entende como uma faceta do logocentrismo da metafísica da presença (a voz como uma presença que garante o significado do discurso). Além disso, assim como a *différance* é tanto o nome quanto o efeito da *différance*, a palavra *animot* nomeia a pluralidade dos animais e indica o processo de nomear do qual é um efeito.

Assim, a palavra *animot* é um nome que descreve e uma palavra que performa o que descreve, e, diferentemente de *animal*, não tem absolutamente qualquer pretensão de ser natural ou de ser uma unidade. Veste o status de um híbrido bem em sua superfície, em suas letras. Criada de duas palavras diferentes, o plural de animal e a palavra para palavra, *mot*, não é diferente daqueles animais compostos encontrados na mitologia que os filósofos gostam tanto de invocar ou inventar em suas meditações ou experimentos de pensamento. É ela mesma, então, como um centauro, uma sátira ou uma quimera na linguagem – uma invenção do homem em relação ao animal (NAAS, 2010, p. 229).

Gostaria de aprofundar, agora, uma questão que foi apenas mencionada algumas vezes até agora: o que Derrida expressa quando observa que seu interesse é *multiplicar* os limites entre o humano e o animal? Diferentemente dos ativistas dos direitos dos animais, Derrida não acredita que devemos consideração aos animais porque compartilhamos características com eles, como lembra Oliver (2009, p. 47):

Antes, ele está interrogando as bordas e os limites entre os dois lados do binário. Ele argumenta que não podemos desenhar uma linha absoluta entre o humano e o animal porque há bordas múltiplas, mutantes, instáveis entre os diferentes tipos de animais, incluindo os animais humanos.

É um projeto que Derrida chama de *limítrofe*: não apagar os limites, mas multiplicá-los. Assim, o filósofo procura confrontar as noções de bordas sólidas que aparecem na filosofia como imutáveis e atemporais. “Em nome da pura fluidez, Derrida aponta continuamente para os coalhos, aquelas estranhas substâncias que não podem ser propriamente classificadas como sólidas ou líquidas” (OLIVER, 2009, p. 126). No diálogo publicado em livro com o filósofo, Elisabeth Roudinesco pergunta onde e como ele faz passar o limite entre humanos e animais e se não seria preciso reconsiderar a noção de corte entre a natureza e a cultura. Derrida lembra, então, que existem na natureza inúmeras estruturas diferentes, que se diferenciam entre si pelas práticas de signos, como protozoário, mosca, abelha, cachorro e cavalo (os exemplos são citados pelo filósofo). Sua preocupação com a fronteira sólida entre duas categorias homogêneas – homem, de um lado, e animal, de outro – não é justificada por um interesse em borrar ou ignorar esse limite, mas em garantir as muitas diferenças (e não apenas uma) entre humanos e animais, e também as diferenças entre os próprios humanos entre si e os animais não humanos entre si.

Não digo que seja preciso renunciar a identificar um “próprio do homem”, mas se poderia demonstrar, dedico-me a isso em outros lugares, sobretudo no ensino, que nenhuma das características pelas quais a filosofia ou a cultura mais autorizadas acreditaram reconhecer esse “próprio do homem” é rigorosamente reservada ao que nós, os homens, chamamos de homem (DERRIDA, 2004a, p. 85).

Como exemplo, Derrida cita “formas extremamente refinadas de organização simbólica” (idem) em macacos descritas pela primatologia, como trabalho de luto, estruturas familiares, evitamento e proibição do incesto.

Sobre esses limites incomensuráveis, então, Derrida sintetiza sua tese sobre os animais, em *O animal que logo sou*, em três momentos:

(1) A “ruptura abissal” (DERRIDA, 2002, p. 60) não desenha uma linha única entre duas bordas.

(2) A “margem múltipla e heterogênea” (idem) dessa ruptura abissal tem uma história, uma história que passa por uma “fase excepcional” (idem) para a qual não dispomos ainda de qualquer escala.

(3) Em cada lado das múltiplas divisões entre o humano e o animal há uma pluralidade heterogênea de seres que não se deixam apanhar em um essencialismo.

Derrida não ataca esse limite antropológico frontalmente, e sim de forma oblíqua, como afirma Lawlor (2007), com o objetivo de evitar os dois riscos que este leitor de Derrida identifica em qualquer ataque ao limite entre humano e animal: de um lado, cair em um continuísmo biológico que entenda o humano como animal ou vice-versa, apagando as diferenças entre um; de outro lado, o risco de tornar o limite novamente opositivo, separando metafisicamente o humano e o animal. Para Lawlor, a grande questão sobre a nova lógica do limite de Derrida, a lógica dos limites múltiplos, é a seguinte:

O que um limite se torna uma vez que ele seja abissal, uma vez que a fronteira não forma mais uma linha única *indivisível*, mas mais de uma linha internamente dividida, uma vez que, conseqüentemente, ela não pode mais ser traçada, objetificada ou contada como única e indivisível [...]? (LAWLOR, 2007, p. 25, grifo do autor).

Cabe, para finalizar este tópico, expor a crítica de Calarco (2008, p. 140), para quem a obra de Derrida “apenas arranhou a superfície deste projeto de desconstruir a história do discurso limítrofe da distinção humano-animal”. E mais adiante:

[Derrida] tem dificuldade em articular um pensamento e um conceito ontológico alternativo da “vida animal”, um que leve o pensamento para longe dos registros reducionistas da animalidade na história da metafísica e para perto de filósofos dos animais contemporâneos, como Deleuze e Donna Haraway (CALARCO, 2008, p. 141).

Depois, no entanto, Calarco reconhece que Derrida desestabilizou a distinção humano-animal em um nível proto-ético, contestou essa distinção em um nível ontológico e desenvolveu um pensamento alternativo sobre a animalidade por meio da palavra *animot*. Apesar de tudo isso, Derrida se recusa a abandonar a distinção humano-animal, o que configura “um dos momentos mais dogmáticos e misteriosos em todos os seus escritos” (CALARCO, 2008, p. 145). Para Calarco, Derrida não apresenta evidências da ruptura abissal que ele identifica entre humanos e animais. Além disso, o próprio Derrida lança dúvidas sobre a identificação de um “próprio” do homem, de características exclusivas suas. Então, onde seria traçada as linhas destas múltiplas divisões? Derrida, segundo o ponto de vista de Calarco, nos coloca frente a um falso dilema: ou entendemos que os seres humanos e os animais são divididos por uma única linha (seguindo a tradição metafísica) ou apagamos a divisão e caímos em uma homogeneidade redutora (o continuísmo biologista). A solução de Derrida é “refinar, complicar e retrabalhar a distinção homem-

animal” (CALARCO, 2008, p. 149). Mas há uma outra opção, que Calarco toma de inspiração de Haraway: simplesmente deixar ir embora a distinção entre o humano e o animal. Haraway (1994, p. 246) é quem pontua: “Nas últimas décadas deste século [*i.é., o século XX*], na cultura científica dos Estados Unidos, abriu-se uma brecha na fronteira entre o humano e o animal. Muitas pessoas já não sentem a necessidade de estabelecer tal separação [...]”. Calarco (2008, p. 149, grifo do autor) complementa:

Mesmo que se concorde com Derrida que a tarefa do pensamento é tratar das diferenças que foram omitidas e escondidas pelo discurso filosófico, não significa que *toda* diferença e distinção que guia o senso comum e a filosofia deva ser mantida e refinada.

Willett (2014, p. 11) concorda com a crítica de Calarco quando afirma que, “[a] pesar de sua reformulação amigável aos animais da ética responsiva, entretanto, Derrida afasta-se das novas asserções provocativas e radicais da ciência por um continuum biológico entre animais humanos e não humanos”. No meu entendimento, a solução que Calarco apresenta como uma “quarta via” é justamente o continuísmo biologista criticado por Derrida. Estou de acordo com Calarco, no entanto, quando ele afirma que o filósofo franco-argelino não apresenta uma solução clara para a questão da distinção humano-animal. Esse é, a meu ver, um ponto obscuro da filosofia animal de Derrida, que deve ser trabalhado pelos estudos animais.

2.5 Carnofalogocentrismo

Em mais de um lugar, Derrida sublinha a limitação ontológica do conceito de sujeito, que, segundo ele argumenta, historicamente exclui o animal (aqui entendido como *animot*). Apesar da muito propalada liquidação do sujeito na filosofia moderna e contemporânea, Derrida sustenta que tal morte nunca ocorreu. O que houve, de fato, foram releituras, reapropriações e reinvenções do sujeito. Segundo a leitura de Oliver (2009, p. 41) no livro *Animal lessons*: “O sujeito novamente concebido ainda é construído pelas costas e nas costas do *animal* ou dos *animais*”. Um dos tantos exemplos desta constatação está na filosofia de Heidegger, notadamente no livro *Os conceitos fundamentais da metafísica*, pois, para Derrida, em nenhum outro lugar a distinção entre animal e homem é mais “radical” e “rigorosa” do que na obra do filósofo alemão: “O animal jamais será um

sujeito ou um *Dasein*. Tampouco tem um inconsciente (Freud) ou uma relação com o outro enquanto outro, nem mesmo há um rosto animal (Lévinas)” (DERRIDA, 1995, p. 268). Derrida explica, então, que raramente fala do *sujeito* ou da *subjetividade* em seus textos (porque tal discurso relaciona a subjetividade exclusivamente ao homem), preferindo referir, de vez em quando, a um efeito da subjetividade. “Mesmo que reconheça que o ‘animal’ é capaz de autofecção (etc.), este discurso obviamente não garante a ele subjetividade – e este conceito, então, permanece marcado por todas as pressuposições [*i.é., pressuposições humanistas*] que acabei de lembrar” (idem, pp. 268-269). Lippit (2000, p. 16) explica que o sujeito e o animal são categorias que se constituíram em um regime de oposição uma à outra:

Para Derrida, o *corte* sacrificial que implementa a subjetividade não pode ser colocado sem problemas entre a humanidade e o animal, entre seres que têm e que não tem linguagem no sentido tradicional. O locus da animalidade funciona como um corte que lacera o discurso do sujeito. O campo do ser animal não pode ser separado do sujeito porque nenhum destes campos é constituído separadamente do outro.

É neste sentido que Derrida (1995) sublinha que o conceito da subjetividade é uma *estrutura falocêntrica*: remete a uma identidade a si, fundada na ideia de uma essência, e diz respeito a todo o campo semântico do *logos*, que envolve características negadas pela filosofia tradicional aos animais: razão, fala, discurso. Mas este “*esquema* dominante” (DERRIDA, idem, p. 280, grifo do autor) envolve também a “virilidade carnívora” (idem), o que configura o que o filósofo chama de *carnofalocentrismo*. Confirmando ser um dos raros filósofos continentais a se debruçar seriamente sobre a questão do animal, Derrida nos lembra que esta cadeia de signos privilegiados pela metafísica da presença – homem, razão, natureza – inclui também a categoria dos carnívoros, que aparecem nesta tradição como os homens naturais por excelência. Os vegetarianos seriam um desvio da norma, assim como as noções do feminino e da própria animalidade. “É preciso comer carne, é preciso comer bem”, diz a tradição. Alguém poderia retorquir: “Mas também há sujeitos mulheres e/ou vegetarianos com garantias éticas, jurídicas e políticas, o que comprova que não são desvios da norma”. É verdade, reconhece Derrida, mas estas garantias institucionais são recentes e aparecem justamente no momento em que o conceito de subjetividade entra em desconstrução. Cabe citar demoradamente:

A autoridade e a autonomia [...] são, neste esquema, atribuídas ao homem (*homo e vir*) em vez da mulher, e à mulher em vez do animal. E, claro, ao adulto em vez da criança. A força viril do homem adulto, o pai, marido ou irmão (o cânone da amizade, como mostrei em outro lugar, privilegia o esquema fraternal), pertence ao esquema que domina o conceito de sujeito. *O sujeito não quer apenas controlar e possuir a natureza ativamente. Em nossas culturas, ele aceita o sacrifício e come carne* (DERRIDA, 1995, pp. 280-281, grifos meus).

E logo na sequência:

[...] [E]u perguntaria a você²⁰: em nossos países, quem teria alguma chance de se tornar um(a) chefe de Estado [...] ao declarar-se, pública e exemplarmente, um(a) vegetariano(a)? O chefe deve ser um comedor de carne [...]. Isso para não dizer nada do celibato, da homossexualidade e mesmo da feminilidade (que, no momento, e tão raramente, é apenas admitida à chefia de qualquer coisa que seja, especialmente o Estado, se se deixa ser traduzido em um esquema viril e heroico [...]) (idem, p. 281).

Tal crítica ao carnofalocentrismo provocou um debate acalorado, entre leitores de Derrida, acerca do fato de a desconstrução implicar ou não alguma forma de vegetarianismo. Alguém poderia entender uma relação direta entre os dois termos quando, por exemplo, Derrida lembra que “o consumo de carne nunca foi uma necessidade biológica” (DERRIDA, 1995, pp. 90-91) ou quando ele questiona Elisabeth Roudinesco: “Mas se todos os dias passasse diante dos seus olhos, lentamente, sem lhe deixar tempo de se distrair, um caminhão cheio de bezerros saindo do estábulo direto para o abatedouro, a senhora ainda conseguiria comer carne de vaca por muito tempo?” (idem, p. 91). Por outro lado, outra pessoa poderia argumentar que a desconstrução não implica um vegetarianismo direto quando Derrida afirma que “[p]rovavelmente nunca se deixará de comer carne – ou como eu sugeria ainda há pouco, algum substituto equivalente da coisa carnada” (idem). Ou quando afirma:

Cada vez mais [...], alguns preferem os animais criados em certas condições, ditas mais “naturais”, em certos pastos etc. Portanto, em nome da gastronomia de que a senhora fala [*Roudinesco havia questionado se a culinária francesa poderia prescindir da carne*], será preciso efetivamente transformar os costumes e as “mentalidades” (idem, pp. 91-92).

Quero adiantar minha posição segundo a qual não é possível afirmar que Derrida pregue ou condene o vegetarianismo simplesmente. Entendo que a questão de comer carne ou não, para ele, está no terreno do *indecidível* que caracteriza sua proto-ética. A decisão

²⁰ Derrida se dirige retoricamente ao entrevistador, o filósofo Jean-Luc Nancy.

ética da desconstrução é “contextual ou situacional” (CALARCO, 2008, p. 115), quer dizer, cabe a cada um conforme determinado quadro de referência. A ética de Derrida é um chamado à responsabilidade singular, envolve um momento de decisão intransferível – por isso se trata de uma proto-ética, conforme Calarco (2008): pois não pode ser lida como um imperativo ético tradicional que, em resumo, simplesmente diz o que se deve fazer. Entendo, além disso, que para Derrida a questão do vegetarianismo é o que Lawlor (2007) traduz como a tarefa de chegar à *menor violência possível* – comer carne de abatedouros selecionados ou diminuir o consumo de carne já é um avanço. E mesmo assim, ainda segundo Lawlor, *nunca será o suficiente*, pois a responsabilidade com o outro é *infinita*.²¹ Já Calarco (2008) lembra que Derrida está interessado em questionar não apenas a violência física contra os animais, mas também a violência simbólica envolvida na relação com o outro. Ainda conforme Calarco, a ética animal em geral, e os direitos dos animais em particular, tem uma tendência a reforçar a metafísica da subjetividade na medida em que os eticistas práticos presumem uma subjetividade compartilhada entre humanos e animais em suas teorias. Concluo com um trecho de Calarco (2008, p. 134):

O vegetarianismo não é apenas uma paixão por outros animais, mas uma série de práticas envolvendo os animais e uma série de discursos sobre os animais. E se seguirmos a lógica do pensamento de Derrida sobre a questão do animal, então é necessário apoiar o potencial progressivo do vegetarianismo mas também interrogar suas limitações.

O que há de mais importante na discussão que Derrida empreende sobre alimentação, conforme nos lembra Oliver (2009), é que, para o filósofo, comer não é apenas o ato literal de se ingerir comida, mas também o ato de interiorizar símbolos, linguagens e códigos sociais. “Todas as formas de identificação e assimilação em relação

²¹ A título de curiosidade, cito Calarco (2004, p. 196) em um artigo que aprofunda a questão do vegetarianismo na desconstrução, argumentando que não é possível estabelecer uma relação direta entre ambos: “Embora eu não conheça Derrida pessoalmente e nunca tenha tido a oportunidade [...] de perguntar o que ele come, várias pessoas me disseram que ele, de fato, consome carne animal”. Em uma extensa biografia de Derrida, Benoît Peeters sugere, a partir de um relato da professora e tradutora Avital Ronell, que o filósofo tinha uma relação pessoal ambivalente com o consumo de carne: “[Derrida] aprecia a boa comida, ainda que os seus gostos permaneçam simples. Avital Ronell, que por sua vez é uma vegetariana convicta, conta que um dia, por ocasião de um jantar com Chantal [Major] e René Major, ela deixou passar um prato sem se servir, o que provocou certo embaraço. Quando disse que tinha razões filosóficas, absolutamente honrosas para não comer carne, Derrida voltou-se para ela para lhe perguntar quais. Avital falou então do que, ao seu ver, significa o fato de incorporar o corpo do outro. Foi pouco tempo mais tarde que Derrida, extraordinariamente receptivo a esse tipo de coisas, começou a falar de *carnofalocentrismo* em vez de *falocentrismo*. ‘Em seguida, comigo e na minha frente, dizia que era vegetariano. Mas um dia me contaram que ele comeria um *steak tartare*, o cúmulo da alimentação carnívora. Para mim, foi como se tivesse me traído. Quando comentei, ele primeiro me chamou de tira. Depois, disse-me com graça: ‘Sou um vegetariano que às vezes come carne’” (PEETERS, 2013, p. 514).

ao Outro (linguagem, significado, etc.) e aos outros (incluindo animais, plantas e pedras) são formas literais e/ou metafóricas de comer” (OLIVER, 2009, p. 104). Isso porque, em seus escritos, “Derrida sustenta que o literal e o metafórico ou o real e o fantástico são inseparáveis” (idem, p. 105). Daí a relação que ele estabelece entre o *bem* moral – o Bem, com maiúscula, dos filósofos clássicos, que se opõe ao Mal – e o *bem* que aparece, por exemplo, na expressão “comer bem”. Ainda na leitura de Oliver, comer bem é tanto uma necessidade quanto um desejo: está, portanto, entre a natureza e a cultura, este espaço intersticial do *entre* que é tão ao gosto de Derrida. Trata-se de *interrogar*, mais do que *definir*, o que é comer bem. Não é por acaso que “a questão sobre o que comer nunca é respondida de uma vez por todas; tem de ser continuamente perguntada da maneira vigilante e fundamentalmente indecível requerida pela ética hiperbólica” (OLIVER, 2009, p. 106). Tal ética requer que se coma responsabilmente, que se coma de forma a respeitar o outro que estamos comendo. “Derrida parece perguntar: ‘Podemos comer o outro em uma maneira que a nutra [*nourishes her*] assim como nos nutre?’ Em outras palavras, há um modo virtuoso de comer o outro?” (idem, p. 108). Para Derrida, a questão não é *o que* comer, mas *como* comer. Ele nunca diz claramente o que seria isso, uma vez que sua noção de ética pressupõe ir além de qualquer cálculo – o que é, ao mesmo tempo, a força e a fraqueza desta ética: força porque não se deixa apreender em uma noção reducionista de alimentação/assimilação do outro e fraqueza porque parece se omitir no momento de uma decisão. Estudiosos que advogam o ponto de vista da ética prática (que prescreve ações como abolir a alimentação de origem animal ou o boicotar medicamentos desenvolvidos a partir de testes em animais) provavelmente entenderão esta omissão como uma fraqueza. Do ponto de vista de um discurso filosófico sofisticado, que desconstrói as certezas humanistas que subjazem ao discurso da ética prática e dos direitos dos animais, entretanto, o pensamento de Derrida carrega uma força especial: para ele, a decisão deve ser um ato singular, nunca uma regra ou uma lei universal baseada em um princípio metafísico.

2.6 O sacrifício do sacrifício

Em um sentido mais amplo, a questão do carnofalocentrismo diz respeito a uma outra constante na história da filosofia e, por que não dizer, da prática diária das sociedades

modernas: a *negação* da morte dos animais. É verdade que hoje, após algumas décadas de ativismo em prol dos direitos animais (iniciativas cuja importância Derrida reconhece), há um entendimento claro da maior parte da população no sentido de que os animais são, efetivamente, mortos para o bem-estar dos humanos – seja na alimentação, no vestuário, na pesquisa científica ou em outras instâncias da vida na era tecnológica. Mas estas mortes são amenizadas pelo discurso humanista, que não as entende como um evento de gravidade comparável a um assassinato humano. Não são entendidas, em resumo, como uma afronta ao mandamento bíblico do “Não matarás”, como bem lembra Derrida (2002, p. 88): “Dever-se-ia aceitar dizer que todo assassinato, toda transgressão do ‘Não matarás’, só pode visar ao homem [...], e que em suma só há crime ‘contra a humanidade’?” Em outro lugar, o filósofo sublinha que o *outro* presumido no mandamento bíblico é o *outro como homem*. “O ‘Não matarás’ – com todas as suas consequências, que são ilimitadas – nunca foi entendido na tradição judaico-cristã, nem aparentemente por Lévinas, como um ‘Não executarás o vivente em geral’” (DERRIDA, 1995, p. 279). Tal negação do outro como animal e, portanto, da morte animal, tem consequências importantes na filosofia, verificando-se em pensadores que Derrida procura desconstruir:

Discursos tão originais como aqueles de Heidegger e Lévinas rompem, é claro, com um certo humanismo tradicional. Apesar das diferenças separando-os, permanecem, entretanto, humanismos *na medida em que não sacrificam o sacrifício*. O sujeito (no sentido de Lévinas) e o *Dasein* são “homens” em um mundo onde o sacrifício é possível e onde não é proibido realizar um atentado à vida em geral, mas apenas à vida humana, à vida do próximo, à vida do outro como *Dasein* (idem, grifo do autor).

Aliás, Derrida encontra uma contradição no discurso de Heidegger sobre os animais no livro *Os conceitos fundamentais da metafísica*. Primeiramente, o filósofo alemão sugere que o animal morre. Isso está na seguinte passagem: “Só podemos determinar uma vez mais a animalidade do animal se estiver claro o que perfaz a *vitalidade do vivente* em sua diferença ante o sem-vida, ante o que não tem sequer a possibilidade de morrer. Uma pedra não pode estar morta porque não vive” (HEIDEGGER, 2006, p. 208, grifos do autor). Derrida (2008, p. 154) interpreta: “Em outras palavras, o que ele implica aqui é que o ‘animal morre’. Na base disso ele coloca a questão da essência da animalidade na base da essência do vivente”. Adiante, no entanto, Heidegger volta atrás, afirmando, em uma inusitada estratégia argumentativa, que o animal não morre, mas “chega ao fim” e que apenas o homem pode morrer: “A morte do animal é *um morrer ou um chegar ao fim?*”

Porque a perturbação pertence à essência do animal, o animal não pode morrer, mas apenas chegar ao fim. Nesta medida, atribuímos a morte apenas ao homem” (idem, 305, grifos do autor). O que está em jogo aqui, explica Derrida (2011b), é que o entorpecimento ou aturdimento (*Benommenheit*) em que se encontra o animal impede o acesso ao *enquanto*, ou seja, a capacidade de se relacionar com os entes *enquanto tais*.

Portanto, entre outras coisas, o animal não pode ter, como o *Dasein* humano, uma relação com a morte *enquanto tal*. É por isso que, entre outras coisas, ele [*o animal*] não pode falar, nem ser nostálgico, ou melancólico, nem ter uma relação com o todo dos entes, com o mundo *enquanto tal*” (DERRIDA, 2011b, p. 116, grifos do autor).

Em uma leitura de Lacan, em outro lugar, Derrida identifica no pensamento do psicanalista francês o mesmo mecanismo que nega ao animal uma relação autêntica com a morte. “Como Heidegger afirma – Lacan está, aqui, mais próximo dele do que nunca [...] – o animal não morre. Pela mesma razão, além disso, também seria ignorante do luto, da tumba e do cadáver, que para Lacan constitui o ‘significante’” (DERRIDA, 2008, p. 129).

Esta negação da morte animal na tradição filosófica é o que Derrida (1995, p. 278) chama – mesmo admitindo não ter certeza de que seja a expressão mais correta – de “estrutura sacrificial”. Trata-se de um espaço aberto, em tais discursos, para uma “execução não criminosa” (idem) como a que ocorre com a ingestão, a incorporação ou a introjeção do cadáver. Uma operação, explica Derrida, que é simbólica e ao mesmo tempo real quando o cadáver é animal e simbólica quando o cadáver é humano – muito embora o campo do “simbólico” seja difícil de delimitar, como reconhece o filósofo. No livro *Força de lei*, Derrida (2007, p. 35, grifo do autor) observa que “[e]m nossa cultura, o sacrifício carnívoro é fundamental, dominante, regulado segundo a mais alta tecnologia industrial, assim como a experimentação biológica sobre o animal – tão vital para nossa modernidade”.

Mas o que significa o sacrifício?²² Derrida (1995, p. 283) oferece “pistas”: é a “necessidade, o desejo, a autorização, a justificativa da execução, a execução como denegação do assassinato. A execução do animal, diz essa denegação, não é assassinato. Gostaria de relacionar esta denegação à instituição violenta do ‘quem’ como sujeito”.

²² Como se sabe, há uma rica fortuna crítica sobre a noção de sacrifício. Cabe citar, aqui, o trabalho referencial de Mauss e Hubert (2013, p. 21, grifos dos autores), para os quais “o sacrifício é um ato religioso que mediante a consagração de uma vítima modifica o estado da pessoa moral que o efetua ou de certos objetos pelos quais ela se interessa”.

Como Lawlor (2007) coloca, de forma um tanto misteriosa e poética, o cerne desse aspecto do pensamento de Derrida é que devemos *sacrificar o sacrifício*:

É necessário que o sacrifício seja sacrificado. No lugar da substituição que define o sacrifício, deve haver um tipo de salvamento por meio da reposição [*replacement*] ou mesmo por meio do extravio [*misplacement*]. No espaço que há (o qual não é o mundo das formas, nem o mundo sensível), devemos receber os animais. A resposta mais suficiente à violência contra os animais (contra todos os outros) é baseada apenas em tal recepção. E, portanto [...], podemos dizer que a resposta menos violenta é a resposta mais amigável [*amiable*]. A resposta mais suficiente é a resposta amigável [*friendly*] (LAWLOR, 2007, p. 73).

O mesmo leitor de Derrida questiona: “Quantos animais são precisos para um genocídio? Talvez apenas um” (idem, p. 103). Já vimos, um pouco antes, que, na entrevista com Elisabeth Roudinesco, Derrida hesita em chamar o assassinato em massa de animais de *genocídio* por ter sido repreendido, em uma universidade judaica, sobre a comparação com o Holocausto. Em *O animal que logo sou*, Derrida se vale da palavra, observando que a violência contra os animais poderia ser comparada “aos piores genocídios” (DERRIDA, 2002, p. 52): existem também, segundo ele, “genocídios animais” (idem). Mas “não se deveria nem abusar nem se desembaraçar rápido demais” (idem) da figura do genocídio porque ela se complica nesse caso. Em uma passagem tão longa quanto significativa, Derrida (idem) argumenta que

o aniquilamento das espécies, de fato, estaria em marcha, porém passaria pela organização e a exploração de uma sobrevivida artificial, infernal, virtualmente interminável, em condições que os homens do passado teriam julgado monstruosas, fora de todas as normas supostas da vida própria aos animais assim exterminados na sua sobrevivência ou na sua superpopulação mesmo. Como se, por exemplo, em lugar de jogar um povo nos crematórios e nas câmaras de gás, os médicos ou os geneticistas (por exemplo, nazistas) tivessem decidido organizar por inseminação artificial a superprodução e supergeração de judeus, de ciganos e de homossexuais que, cada vez mais numerosos e mais nutridos, tivessem sido destinados, em um número sempre crescente, ao mesmo inferno, o da experimentação genética imposta, o da exterminação pelo gás ou pelo fogo. Nos mesmos abatedouros.

Lendo este trecho, Calarco (2008) pondera que a comparação entre o sofrimento humano e o sofrimento animal pode ser abusada quando é empregada de forma fácil ou ofensiva, mas por outro lado não podemos descartar em princípio tal comparação apenas com base na presunção de que o sofrimento humano é sempre mais importante. Seria possível, assim, abrir a possibilidade de entender cada sofrimento em sua singularidade,

traçando eventuais paralelos. Se tal comparação parece sempre ofensiva, conforme este autor, é porque precisamos superar a hierarquia metafísica humanista herdada da tradição onto-teológica que nos impede de pensar os animais de uma maneira não antropocêntrica ou diferente da antropocêntrica. Lembrando que importantes autores realizaram tal comparação, a exemplo de Isaac Bashevis Singer e Theodor Adorno, Calarco entende, em síntese, que não podemos simplesmente encerrar a possibilidade da comparação de antemão baseados em nossos pressupostos antropocêntricos.

[...] A obra de Derrida tem por objetivo minar esses tipos de hierarquias de valor [*entre a vida humana e a vida animal*], e, como resultado, ele não é tão rápido quanto outros teóricos foram em descartar a comparação entre o genocídio humano e animal em fundamentos humanistas. Além de reconhecer que genocídios animais literais ocorreram e ainda estão em andamento [...], Derrida aponta que muitas das analogias que são traçadas entre o genocídio humano e o animal perdem de vista a situação singular e o sofrimento dos *animais*. Fazendo isso, ele contesta implicitamente a noção humanista de que comparações entre o sofrimento humano e o animal são objetáveis porque os seres humanos supostamente deveriam carregar mais valor inerente (CALARCO, 2008, p. 111, grifo do autor).

2.7 Além dos direitos animais

É justamente essa crítica ao humanismo metafísico que embasa a desconfiança de Derrida sobre o movimento dos direitos animais, que emergiu com força a partir dos anos 1970. A posição de Derrida é sutil, mas não é difícil de compreender: ele reconhece a importância dos direitos animais, mas não acredita que sejam o único, nem necessariamente o melhor, caminho para o estabelecimento de outra relação dos humanos com os demais seres vivos. O pomo da discórdia, para o filósofo, é justamente a fundamentação antropocêntrica que embasa o humanismo de muitos defensores dos direitos animais. Uma transformação na relação entre os seres vivos, para Derrida (2004a, pp. 84-85),

não assumirá necessariamente ou exclusivamente a forma de um documento, de uma declaração de direitos ou de um tribunal sob ordens de um legislador. Não acredito no milagre de uma legislação. Aliás, já existe uma, mais ou menos empírica, e isso é melhor que nada. Mas ela não impede os abatedouros ou as patologias “tecnocientíficas” do mercado ou da criação industrial.

Um certo conceito de subjetividade humana cartesiana está na base da noção de direitos do homem. A filosofia do direito e do direito do homem é hereditária do axioma do tipo cartesiano reforçado por filósofos que vão de Kant a Heidegger, de Lévinas a Lacan, em que pesem as diferenças entre estes nomes. Portanto, querer simplesmente estender aos animais tal noção de direito, sem um profundo exame desconstrutivo, “seria uma contradição danosa” (DERRIDA, 2004a, p. 84). “Ela reproduziria a máquina filosófica e jurídica graças à qual se exerce (tiranicamente, isto é, por abuso de poder) a exploração da matéria-prima animal para a alimentação, para o trabalho, para a experimentação etc.” (idem). Comprovando a desconfiança de Derrida sobre o discurso do direito, as legislações existentes sequer conseguem afetar minimamente as inúmeras formas de sujeição animal em escala industrial. No livro *Força de lei*, o filósofo observa:

O que se chama confusamente de animal, portanto o ser vivo como tal e sem mais, não é um sujeito da lei e do direito. A oposição do justo ao injusto não tem nenhum sentido no que lhe concerne. Quer se trate de processos de animais (já houve) ou de demandas judiciais contra aqueles que infligem certos sofrimentos aos animais (certas legislações ocidentais o preveem, e falam não apenas dos direitos do homem, mas do direito do animal em geral), trata-se ou de arcaísmos ou de fenômenos ainda marginais e raros, não constitutivos de nossa cultura (DERRIDA, 2007, pp. 34-35).

Nada disso deve nos impedir de aprimorar as regras do direito como elas existem hoje, conforme Derrida. Em um trabalho paralelo e ainda mais necessário, o próprio conceito de direito deve ser repensado – por exemplo, a ideia de que todo sujeito de direito deve ser, também, um sujeito de dever. Esta revisão de pressupostos é o que Derrida chama de uma “abordagem progressiva e lenta” (DERRIDA, 2004a, p. 94).

É preciso fazer o possível, atualmente, para limitar essa violência [*contra os animais*], e é nesse sentido que a desconstrução se engaja: não para destruir a axiomática dessa solução (jurídica formal), ou para desacreditá-la, mas para reconsiderar a história do direito, do conceito de direito (DERRIDA, 2004a, p. 94).

Como aponta Lawlor (2007), nenhuma resposta é suficiente, para Derrida, no que diz respeito à guerra das espécies. A resposta dos direitos animais, embora deva ser apoiada, não evita o risco de cair em um continuísmo entre os humanos e os animais ao simplesmente estender a estes os mesmos princípios que regem os direitos humanos. “É possível sustentar que a noção de direitos animais replica a própria violência a que se opõe” (LAWLOR, 2007, p. 9). Calarco (2008) elabora com sofisticação essa questão. Para

ele, há dois fatores que levam a ética e a política animal a uma “direção pré-destinada” (CALARCO, 2008, p. 127). O primeiro deles é que, para se comunicar com as correntes dominantes da ética, as posições pró-animais estruturam sua argumentação de acordo com as presunções da ética tradicional, envolvendo agência moral, universalização, eu e outro, reciprocidade e assim por diante – não por acaso, categorias que sublinham discursos antropocêntricos, e é apenas com dificuldade, quando não com constrangimento, que elas podem estar efetivamente a serviço dos animais.

Já o segundo fator que desencaminha as posições pró-animais é que elas entendem os animais exclusivamente a partir de termos que os legitimem filosoficamente, como os pontos de vista “científico” e “biológico”. Assim, perdem de vista abordagens poéticas, literárias ou artísticas dos animais, justamente as áreas que poderiam nos levar a uma nova relação com essa alteridade radical. Conforme lembra Calarco (2008, p. 127): “Este é um modo tão comum de pensar sobre a ética animal e outros movimentos políticos progressistas que muito poucos teóricos ou ativistas se preocupariam em questionar suas premissas”. O equívoco destes teóricos ou ativistas, na visão de Calarco, é que, em vez de desconstruir as hierarquias que justificam o rebaixamento e a exclusão dos animais, eles acreditam de forma simplória que as hierarquias apenas foram desenhadas de forma imprópria. Tal mecanismo de autoengano fica claro quando pensadores proeminentes procuram reposicionar a linha divisória única que separa historicamente homens e animais, em vez de desconstruir tal estrutura – por exemplo, por meio da multiplicação das diferenças que propõe Derrida. Calarco oferece o exemplo do discurso de Tom Regan sobre uma subjetividade compartilhada entre homens e animais, a qual exclui a maioria dos animais de seu escopo. Segundo o próprio Regan, animais são “mamíferos mentalmente normais de um ano de idade ou mais” (REGAN, 2004, p. 78).

2.8 A ética na/da desconstrução

À luz das discussões que travamos até agora, é legítima a pergunta: qual é, afinal, a noção de ética animal que a desconstrução engendra? Essa questão já vinha se desenhando aqui e ali em minha argumentação. Agora, quero retomar algumas citações para aprofundar a questão. É fácil notar que Derrida evita falar em “ética” em sua filosofia. Não porque ele proponha uma abordagem amoral, como leitores mal-intencionados poderiam sugerir. É

que Derrida guarda reservas sobre as formas que a ética tomou na longa tradição da metafísica da subjetividade que marca nossa época. Seus leitores mais constantes sabem que ele não costuma ter a esperança de reaproveitar conceitos, seja a ética, o direito ou a própria metafísica – exceto entre aspas ou rasurados, marcando uma suspeição. Por outro lado, também não é de seu feitio livrar-se facilmente dos conceitos da tradição, como se pudéssemos descartá-los do dia para a noite. Isso porque o morto – o livro, o homem, Deus, etc. – “carrega uma eficácia bastante específica” (DERRIDA, 2001b, p. 12). Portanto, Derrida procura se manter no “*limite* do discurso filosófico” (idem, grifo do autor). No que diz respeito a nosso tópico, ele não descarta por completo a palavra “ética”, mas costuma falar em *responsabilidade*, seguindo o passo traçado por Lévinas – e indo além dele.

Lévinas entende que a responsabilidade pelo outro precede a própria identidade, o próprio eu. “A moral não é um ramo da filosofia, mas a filosofia primeira” (LÉVINAS, 1988, p. 284). A característica dessa responsabilidade é que ela é assimétrica: eu sou responsável pelo outro sem que o outro seja necessariamente responsável por mim.

Neste sentido, sou responsável por outrem sem esperar a recíproca, ainda que isso me viesse a custar a vida. A recíproca é assunto *dele*. Precisamente na medida em que entre outrem e eu a relação não é recíproca é que eu sou sujeição a outrem; e sou ‘sujeito’ essencialmente neste sentido. Sou eu que suporto tudo (LÉVINAS, 2007, p. 82).

Identifica-se claramente o eco de Lévinas quando Derrida (1995, p. 279) afirma: “O sujeito é responsável pelo outro antes de ser responsável por si mesmo como ‘eu’. Essa responsabilidade pelo outro, para o outro, chega para ele, por exemplo (mas este não é apenas um exemplo entre outros), no ‘Não matarás’”. Assim, a singularidade do “quem”, do sujeito, não é a individualidade do que é idêntico a si mesmo; tal singularidade só se dá no deslocamento em direção ao outro, cujo chamado precede o efeito do *auto*, da identificação ou, enfim, da identidade. Há um *dever* na desconstrução, prossegue Derrida, e, se há um sujeito, ele vem *depois* desse dever. Mas como definir tal responsabilidade? O filósofo torna a questão complexa ao sustentar que “nenhum conceito pode ser ou deveria ser adequado ao que chamamos de responsabilidade” (idem, p. 272). Isso porque a responsabilidade não é comandada pela razão ou por qualquer outro princípio. Ela é *incalculável e indecível*. “Responsabilidade que possa ser calculada já não será mais responsabilidade, será pausa, decreto estabilizador nos limites da boa consciência”

(FERREIRA, K., 2007, p. 54). Enquanto não desconstruirmos a oposição entre o homem e os seres vivos em geral (distinção que aparece, por exemplo, em Heidegger), continuaremos falando em nome do conceito de sujeito e, portanto, em nome de um tipo particular de direito. “A desconstrução, portanto, chama um tipo diferente de direito ou, melhor, deixa-se ser chamada por uma articulação mais exigente de direito, prescrevendo, de uma forma diferente, *mais responsabilidade*” (DERRIDA, 1995, p. 273, grifos meus). É por isso que, mais adiante, Derrida fala da “obrigação de proteger a alteridade do outro” (idem, p. 276) e que isso “não é um mero imperativo categórico” (idem). A filosofia metafísica tem dificuldade em ver a ética em Derrida porque a entende como imperativo categórico, e não como um chamado – que não vem de Deus, nem do sujeito, nem de “lugar algum” (idem) – que institui uma responsabilidade que está na origem das demais responsabilidades (morais, jurídicas ou políticas) e também na origem dos imperativos categóricos. É isso que Calarco (2008) chama de uma “proto-ética” de Derrida. Permite-me dizer que a filosofia de Derrida é *madura*: pressupõe um agente capaz de tomar decisões éticas singulares, não reguladas por um conceito universal. Um pensamento tradicional ficaria alarmado com tamanho espaço de decisão.

A dificuldade da responsabilidade ética é que a resposta nunca se formula por um sim ou por um não, isso seria muito simples. É necessário dar uma resposta singular, num contexto dado, e assumir o risco de uma decisão no vigor do indecível. Há sempre dois imperativos contraditórios (DERRIDA, 2004a, p. 96).

Aqui, cabe retomar a formulação de Calarco (2008, p. 115) segundo a qual “Derrida advoga uma ética e uma política contextual ou situacional que estão alinhadas com os direitos animais” – mas não restrita a estes, eu acrescento. Para Calarco, a posição de Derrida está próxima à do teórico e ativista Gary Francione, que acha que não devemos melhorar a situação dos animais em abatedouros, por exemplo, e sim que devemos abolir por completo qualquer tipo de violência contra os animais. Embora Derrida não ofereça um programa claro de ação, acredito que as pistas deixadas por ele em seus textos apontam para uma posição mais moderada (e mais frustrante do ponto de vista de Francione e de seus leitores). Após a comparação entre Derrida e Francione, Calarco volta atrás:

É claro, dado o situacionismo ético de Derrida, que é inteiramente possível que ele teria apoiado pessoalmente a reforma (ao invés da abolição) de uma prática violenta específica (e.g., experimentação médica invasiva) em uma dada circunstância política. Em uma análise final, sua obra permanece (sem dúvida

intencionalmente) ambígua sobre a questão das estratégias gerais no campo dos direitos animais (CALARCO, 2008, p. 115).

Tendo em mente este embate entre a indecidibilidade da responsabilidade de Derrida e a prescrição da ética e dos direitos animais, é interessante registrar a posição de Lawlor (2007), que procura ocupar um espaço entre “dizer quase nada” (LAWLOR, 2007, p. 108) e “dizer demais” (idem, pp. 108-109). Ele reconhece que não sabe se esse espaço existe, mas tenta construir uma “receita” de como comer bem, ou seja, da forma menos violenta – e aqui a expressão comer deve ser entendida no sentido literal e também metafórico.

A ideia central está na nomeação dos animais, o que metaforicamente os “come”; nomear cada um deles (nomear como fazermos com uma criança vindoura) vai engajar nossas paixões, nos fará sentir diferentes, e nossas paixões nos farão pensar diferente e agir diferente; nomeá-los, esta é a esperança, vai mudar o modo como “literalmente” tratamos e comemos os animais (idem, p. 109).

Se por um lado Lawlor fala a linguagem poética que Derrida espera daqueles que se veem vistos pelo animal, por outro lado sua proposta de ocupar um espaço entre a indecidibilidade e a prescrição parece uma tentativa estéril de conjugar os dois lados do debate ou de forjar uma espécie de síntese. Trata-se de uma solução que, no meu entender, não agrada nem a derridianos e nem a ativistas e permanece, com o perdão da expressão, até mesmo de difícil compreensão. Lawlor toca em um ponto importante, entretanto quando fala que devemos *receber sem receber* (“*to receive without receiving*”) os animais, o que leva a duas implicações. Uma delas é que receber sem receber significa que o nome viola e ao mesmo tempo protege o animal. Viola porque remete ao gesto bíblico no qual o ato de nomear os animais é um sinônimo para a sujeição deles; e protege porque o nome garante a singularidade de cada ser. Mas a segunda implicação de receber sem receber é mais importante. “Não podemos *não* receber os animais, o que significa que eles podem entrar sem convite” (LAWLOR, 2007, p. 107, grifo do autor). O que devemos é abraçar a *hospitalidade absoluta* ou *incondicional* de que trata Derrida. Tal hospitalidade, que não se circunscreve apenas à questão do animal,

exige que eu abra minha casa e não apenas ofereça ao estrangeiro (provido de um nome de família, de um estatuto social de estrangeiro, etc.), mas ao outro absoluto, desconhecido, anônimo, que eu lhe *ceda lugar*, que eu o deixe vir, que o deixe chegar, e ter um lugar no lugar que ofereço a ele, sem exigir dele nem reciprocidade (a entrada num pacto), nem mesmo seu nome. A lei da

hospitalidade absoluta manda romper com a hospitalidade de direito, com a lei ou a justiça como direito (DERRIDA, 2003b, pp. 23-25, grifos do autor).

E mais adiante:

Digamos sim *ao que chega*, antes de toda determinação, antes de toda antecipação, antes de toda identificação, quer se trate ou não de um estrangeiro, de um imigrado, de um convidado ou de um visitante inesperado, quer o que chega seja ou não cidadão de um outro país, um ser humano, animal ou divino, um vivo ou um morto, masculino ou feminino (2003a, p. 69, grifos do autor).

Tal noção de hospitalidade incondicional implica, evidentemente, a relação assimétrica mencionada por Lévinas: a responsabilidade pelo outro independe da vontade, da capacidade ou da disposição do outro em ser responsável por mim. É uma questão fundamental que desconstrói a posição filosófica hegemônica de que os animais não têm a capacidade de compromisso moral. A resposta padrão dos defensores dos direitos animais é simplesmente inverter a oposição, argumentando – amparados pela etologia – que os animais são, sim, capazes de compromisso moral²³. Sem desmerecer esse ponto, Derrida (na esteira de Lévinas) vai mais fundo: desconstrói a lógica da argumentação que coloca a recíproca do compromisso como medida ética. “O discurso sobre a hospitalidade, para Derrida, não pode estar vinculado a qualquer estatuto jurídico, étnico, social ou familiar; não existem laços de sangue, de língua ou de espécie” (FERREIRA, K., 2007, p. 96).

Mas esse movimento desconstrutivo não vem sem controvérsia. Willett (2014) argumenta que, ao retirar da arena pública a questão da capacidade animal de reciprocidade, Derrida deixa de explorar as possibilidades éticas de agência e de comunicação que vêm emergindo nas pesquisas de etólogos, primatólogos e biólogos sobre o comportamento dos animais. A ética da responsabilidade – que engendra hospitalidade, perdão e resposta ao outro animal – suspende, conforme Willett, “qualquer julgamento moral de quem deve o quê a quem, enquanto retira minuciosamente concepções de agência (racional ou outra) como pré-requisito para o status ético” (WILLETT, 2014, p. 42). “Esta abordagem ética”, prossegue a autora, “despreza debates sobre capacidades (linguísticas, cognitivas ou outras) de outras espécies como moralmente irrelevantes” (idem).

²³ Esse é o ponto, por exemplo, de Rowlands (2012, p. 254): “Se os animais podem agir por razões morais, e às vezes o fazem, então eles são objetos merecedores de respeito moral”. (Ignore-se o tratamento dos animais como “objetos”, que mereceria uma desconstrução.) Para Rowlands, a decisão “quase unânime” (idem, p. 14) entre os filósofos de que os animais não são capazes de agir moralmente é fundamentada, em parte, na lógica e na argumentação, mas em outra parte está baseada em “confusões” (idem) e, ainda, enraizada em um “pensamento mágico” (idem). Rowlands defende que “os animais podem ser motivados por preocupações morais, e estas preocupações tomam a forma de emoções que têm conteúdo moral identificável” (idem).

Corroborando Haraway (2008), Willett cobra de Derrida um engajamento mais completo com o gato “real” de que o filósofo trata em *O animal que logo sou* com o objetivo de estabelecer suas reflexões a partir de uma “experiência de companheirismo” (WILLETT, 2014, p. 71). A síntese da crítica de Willett – e também de Haraway – é que “[o] gato de Derrida permanece uma figura e não um personagem em sua vida” (WILLETT, 2014, p. 72).

De forma similar, Haraway (2006, 2008) reconhece que Derrida identifica corretamente a questão da suposta incapacidade dos animais em falar: o filósofo argumenta que a questão não é a capacidade ou a falta de fala, mas sim o que significa *responder*. Mas Derrida, no ponto de vista de Haraway, não considerou seriamente outra possibilidade de engajamento com os animais, uma que levasse em consideração a questão de como *olhar de volta* para os animais depois de *se ver visto* por eles. Derrida “não ficou curioso sobre o que o gato pudesse realmente estar fazendo, sentindo, pensando ou talvez tornando disponível para ele ao olhar de volta para ele naquela manhã” (HARAWAY, 2008, p. 20). O que aconteceu, neste episódio, é “chocante” (idem) para Haraway justamente por causa do que Derrida já mostrou ser capaz de fazer filosoficamente em outras oportunidades. Desta vez, segundo ela, perdeu uma oportunidade de estabelecer uma conexão com outra forma de mundo. A questão do sofrimento animal, que o filósofo toma emprestada de Bentham, é importante, mas não é *decisiva* para Haraway. Mais possibilidades haveria em outras questões, como: os animais podem brincar ou trabalhar? Em outras palavras: por que o ato de ter pena dos animais deve tomar o centro de nossas indagações? Haraway acredita que Derrida trilhou o caminho certo, mas poderia ter ido mais longe. Ele *se viu visto* pelo animal, mas não soube como *olhar de volta*. O palpite de Haraway é que o homem Derrida entendeu tudo isso, mas o filósofo Derrida não tinha ideia de como explorar esse tipo de curiosidade.

Para Haraway, um bom exemplo de como olhar de volta para os animais está no trabalho da pesquisadora do comportamento dos animais Barbara Smuts, que realizou trabalho de campo com os babuínos africanos. No relato de sua experiência, Smuts observa que procurou se embrenhar entre os macacos como se fosse a presença mais neutra possível. Aprendeu, na prática, como se comportar como um babuíno e, assim, ganhou a confiança deles. Quando começaram a responder a sua presença, ela constatou que a estavam tratando não como um *objeto*, mas como um *sujeito* – um sujeito como eles. Haraway interpreta, valendo-se do léxico levinasiano, que neste momento Smuts adquiriu

um *rosto* perante os babuínos. “O resultado foi que os babuínos a trataram mais e mais como um ser social confiável que iria embora quando o dissessem para fazer isso e em torno de quem pudesse ser seguro levar a vida de macaco sem muito estardalhaço sobre a presença dela” (HARAWAY, 2008, p. 25). Para Smuts, trata-se de encontrar uma *presença* no outro – o outro animal – que é algo que se *sente* mais do que se toma conhecimento. Diz respeito a um outro que se *experimenta*, e não que se usa. Neste corpo, encontramos “alguém como nós em sua essência com quem podemos cocriar uma realidade compartilhada como iguais” (SMUTS, 2001, p. 308). A conclusão de Smuts é a seguinte:

Esta presença é encontrada diretamente por meio da intersubjetividade criativa e cuidadora. A capacidade para tal intersubjetividade existe desde o nascimento em muitos tipos de animais. Floresce ou murcha dependendo dos mundos sociais que encontramos – e deliberadamente criamos. A experiência sugere que, ao nos abriremos mais completamente à presença do “eu” nos outros, incluindo os animais, desenvolvemos ainda mais tal presença em nós mesmos e assim nos tornamos participantes da vida mais completamente vivos e despertos (idem).

Haraway chama a atenção também para outro trabalho de Smuts no qual a pesquisadora estuda os rituais de cumprimento entre os babuínos, rituais praticados tanto por amigos quanto por não amigos. O ritual de cumprimento é uma “comunicação corporificada”, e não apenas um sinal individual emitido por um ser vivo. O que há de produtivo nisso é o seguinte: “Com a linguagem, é possível mentir e dizer que gostamos de alguém quando não gostamos. Entretanto, se as especulações acima estiverem corretas, corpos que interagem de forma próxima tendem a dizer a verdade” (SMUTS apud HARAWAY, 2008, p. 26). Já Haraway (2008, p. 26) acrescenta:

Esta é uma definição muito interessante de verdade, enraizada em uma dança material-semiótica na qual todos os parceiros têm rosto, mas ninguém depende de nomes. Esse tipo de verdade não se encaixa facilmente em qualquer categoria herdada de humano ou não humano, natureza ou cultura. Gosto de pensar que isso é um tesouro para a busca de Derrida por “pensar a ausência do nome como algo diferente de uma privação”.

Embora Willett e Haraway tenham um argumento pertinente e até certo ponto procedente ao cobrar de Derrida uma interação mais profunda com o animal, do tipo que foi estabelecida por Smuts, há três pontos a serem observados. O primeiro é que a cobrança de Willett e Haraway deve ser entendida, a meu ver, mais como uma crítica ao limite da filosofia do que ao limite de Derrida em particular. Trata-se da capacidade – ou falta dela – do discurso filosófico em acompanhar o desenvolvimento da ciência. Um filósofo não é

um primatólogo ou um etólogo, de forma que o tipo de interação que ele estabelece com os animais é necessariamente diferente. O segundo ponto a esse respeito é que, ao recorrer ao trabalho de Smuts, elas retomam o discurso da subjetividade que Derrida coloca justamente em questão. Isso fica claro na citação de Smuts a respeito de sua busca por uma relação “intersubjetiva” com os babuínos que pressuponha uma “essência” compartilhada a partir da identificação do “eu” no outro – assim, apagando as diferenças entre as espécies que Derrida procura multiplicar. Fica claro, portanto, que as críticas de Willett e Haraway partem de um ponto de vista que o pensamento pós-humanista da desconstrução questiona. O terceiro e último ponto é que Haraway está particularmente interessada em animais de estimação, os quais podem estabelecer uma relação recíproca de compromisso emocional e ético. Desconsidera, assim, animais ferozes, insetos e outros seres com os quais não se possa estabelecer, eventualmente, uma comunicação do tipo proposto por Smuts. Tal posição recusa a hospitalidade incondicional à alteridade radical, deixando não examinado o princípio de uma essência compartilhada de um continuísmo biologista.

Ainda no que diz respeito a críticas a Derrida, devo expor, também, uma observação de Oliver (2009) quanto a um aparente paradoxo. Trata-se da questão da pureza de categorias da fase tardia de Derrida (a fase que tratamos majoritariamente neste trabalho), como a hospitalidade que já debati e outras noções não mencionadas aqui, como perdão e dom. De fato, a filosofia de Derrida marca, desde seus primeiros escritos, a contestação mais ferrenha à noção de pureza: desde *Gramatologia* (1967), ele procurou demonstrar a instabilidade de todo conceito que se apresenta como uma estrutura fechada, natural ou originária. É o embate que Derrida travou com a herança da metafísica da presença, que sempre entendeu o mundo como uma questão de essência, identidade e universalidade. Derrida erigiu uma obra que tem como tarefa principal desconstruir tais conceitos, mostrando que toda estrutura pressupõe uma prótese de origem (DERRIDA, 2001a). O mesmo ocorre em seu discurso sobre os animais, quando investe contra a noção de pureza de uma divisão absoluta e única entre animais e humanos. Chamando a atenção para o repetido uso da expressão *digno desse nome* nos textos de Derrida (como em “perdão digno desse nome”), Oliver observa que o filósofo parece incorporar o discurso de *propriedade* que ele mesmo tanto critica. Se há um perdão *digno desse nome*, esse perdão tem algo de próprio, essencial? Não seria uma contradição com toda a obra de Derrida? Afinal, é ele o filósofo que desafia a noção do *enquanto tal* presente em Heidegger e outros: que não temos acesso a qualquer conceito *enquanto tal*, apenas de forma mediada.

“Ao nos levar de volta ao puro digno de seu nome, Derrida interrompe um discurso de propriedade, pureza e rigor com outro” (OLIVER, 2009, p. 123). Oliver está apontando, no entanto, para o próprio limite do discurso filosófico. Derrida está em apuros porque precisa usar a linguagem para criticar uma estrutura de pensamento que erigiu essa própria linguagem. A sutileza da questão é que há uma diferença entre, por exemplo, a hospitalidade tradicionalmente entendida e a hospitalidade incondicional proposta por Derrida. A primeira, herdeira da metafísica, deixa-se apreender pela lógica da pureza (que sempre termina por se contradizer); a segunda está no plano do incalculável. Agora podemos entender melhor a recusa do filósofo em oferecer *definições* de suas categorias. A ausência de definição aponta para uma diferença entre essas noções da fase tardia de Derrida – que talvez não sejam conceitos, mas outra coisa – e os conceitos metafísicos que ele desconstrói. No final das contas, percebemos que o “digno desse nome” que chama a atenção de Oliver não se refere a uma pureza, embora possa parecer em uma leitura apressada. Embora alguém possa argumentar que “incondicional” e “incalculável” integra a “essência” de conceitos como hospitalidade, isso não passa de um jogo de palavras. Uma leitura mais nuançada demonstra que essas palavras não apontam para algo próprio; antes, desconstroem a noção de pureza. O significado da palavra (hospitalidade, perdão, dom) é sempre diferido para o futuro, como explica Oliver (2009, p. 124):

Como podemos inscrever o incondicional e infinito no condicionado e finito? Derrida sugere que podemos esperar abordar nossos ideais, de um lado, apenas reconhecendo constantemente a impossibilidade dessa tarefa enquanto, de outro lado, reconhecendo constantemente que todas as nossas tentativas são contaminadas. O reconhecimento da impossibilidade ou da contaminação não deve levar à quietude ou ao desespero, mas a um compromisso renovado com a ética pura e hiperbólica, a um reconhecimento de que nossas obrigações morais podem ser com outros que ainda ou nem mesmo podemos reconhecer.

Estas são, portanto, as principais questões levantadas por Derrida em seus textos e entrevistas sobre a questão do animal que considero relevantes para uma crítica literária que entenda a multiplicidade dos seres vivos como alteridades radicais, e não como meras metáforas a serem desvendadas. A fase tardia da obra do filósofo franco-argelino, abordada nesta tese, abre possibilidades antes inimagináveis no que diz respeito às estratégias de leitura oferecidas dentro do campo dos estudos literários. Depois de Derrida, o crítico literário atento à questão do animal pode ser pós-humanista, não antropocêntrico e infinitamente responsável pelos outros não humanos – pois a desconstrução, como lembra ele, implica *mais responsabilidade*.

3 LEITURAS ANIMAIS

3.1 Tornando-se animais

Valendo-me do aporte teórico esboçado nos capítulos anteriores, examinarei em uma perspectiva comparada as novelas *A metamorfose* (*Die Verwandlung*, 1915), do escritor tcheco de língua alemã Franz Kafka, e *Porcarias* (*Truismes*, 1996), da escritora francesa contemporânea Marie Darrieussecq. Embora distantes no tempo, as duas obras guardam evidente intertextualidade, uma vez que narram histórias em que um ser humano se transforma em um animal – um homem vira um inseto, no primeiro caso, e uma mulher vira uma porca, no segundo (uma clara reescritura da obra de Kafka). Tais metamorfoses, contudo, nunca são completas – antes, geram seres híbridos –, de forma que os relatos questionam constantemente o ponto em que deve ser traçado o limite entre o humano e o animal. Nossas leituras discutirão interpretações já existentes destas novelas e proporão uma abordagem alinhada aos estudos animais – portanto, não antropocêntrica e pós-humanista – que por vezes se contraporá às já referidas leituras mais tradicionais.

Imaginar a possibilidade de experimentar *como é ser um animal* – e, de forma análoga, a possibilidade de um animal experimentar *como é ser humano* – é um dos exercícios mais intrigantes do pensamento crítico e do discurso literário, talvez justamente pela impossibilidade epistemológica e até mesmo biológica de efetivamente realizá-lo. Trata-se, portanto, de uma quimera, muito bem expressa em uma citação de Wittgenstein em suas *Investigações filosóficas*: “Se um leão pudesse falar, não o entenderíamos” (WITTGENSTEIN apud WOLFE, 2003a). Escrevendo um dos primeiros textos sobre a questão do animal como a conhecemos, em uma época em que os estudos animais ainda não eram uma área propriamente dita, Wolfe (2003a, p. 1) anteviu que esta frase poderia “muito bem servir como uma epígrafe para os debates que têm sido realizados no último século sobre animais, linguagem e subjetividade”. Reforçando a relevância desta citação, Weil (2012) anota em um texto posterior, já escrito no contexto dos estudos animais, que Wittgenstein dialoga com Descartes em sua afirmação de que a linguagem demarca uma linha clara e infalível entre os humanos e os animais. O tempo, argumenta Weil (2012, p. 8), provou o contrário:

Desde o final dos anos 1960 e o início dos anos 1970, [...] a pesquisa provou que Descartes e Wittgenstein estavam errados (na medida em que os leões possam

falar pelos animais em geral) e afirmou (embora não sem contestação) que, de fato, alguns animais podem ser ensinados a usar a linguagem e podem compreender.

Mas a questão não está nem perto de ser encerrada. Comentando o conto *Um relatório para uma Academia*, de Kafka, mencionado na abertura do primeiro capítulo do presente trabalho – em que um chimpanzé aprende a se comportar como humano a ponto de se dirigir verbalmente a um grupo de doutos –, Weil (idem, p. 6) levanta os seguintes questionamentos:

Como se tem acesso ao “animal”, seja o animal que deve ser “civilizado” para existir na sociedade humana, sejam os animais com os quais compartilhamos o mundo? Podemos ensinar chimpanzés e gorilas a usar a linguagem dos sinais, mas esta linguagem os permitirá falar de suas vidas animais ou simplesmente fazê-los mimetizar (ou macaquear) valores e pontos de vista humanos? De fato, se aprenderem nossa linguagem, ainda serão animais?

E mais adiante:

Podemos conhecer os animais de modos pelos quais eles não podem – nós podemos conhecer suas raças, sua cor, seu peso, seus nomes, suas “histórias” – mas eles também podem nos conhecer de modos pelos quais não podemos porque eles conhecem o mundo e a nós por outros meios (idem).

Esta é a questão central de um ensaio de 1974 que se tornou referencial na filosofia da mente e, hoje, também nos estudos animais: *Como é ser um morcego?*, do filósofo Thomas Nagel. Vale a pena analisá-lo detidamente.

A partir do exemplo de um morcego, Nagel (1974, 2005) investiga se temos acesso à experiência de *como é ser* (*what it is like to be*) um animal de organismo minimamente complexo. Seu interesse é analisar os estados mentais conscientes dos animais. Em seu ponto de vista, “um organismo tem estados mentais conscientes se e somente se existe algo que é como ser esse organismo, algo que é como ser *para* o organismo” (NAGEL, 2005, p. 247, grifo do autor). É o que se pode chamar de caráter subjetivo da experiência. O filósofo explica que escolheu o morcego como tema de investigação por ser mamífero. Segundo ele, “se descermos demais na árvore filogenética, as pessoas perdem gradualmente a sua crença de que haja experiências quaisquer nos animais” (idem, p. 248).

Sabe-se que os morcegos localizam-se por meio de um sonar, um recurso que os permite perceber o mundo por meio de ondas que revelam a distância que os separa dos outros seres e dos objetos. Uma vez que o sonar não está presente nos seres humanos (pois

percebemos o mundo de forma diversa) e que não há razão para supor que o sonar seja parecido com qualquer recurso de que dispomos em nosso organismo, como podemos nos colocar no lugar de um morcego para ter acesso a sua experiência? É verdade que podemos experimentar a sensação de ficar de ponta-cabeça, pendurados pelos nossos pés, como faz um morcego, mas isso apenas nos revelaria como seria, *para nós*, comportar-nos como um morcego. O que está em jogo, entretanto, é mais do que isso: queremos saber como é *para um morcego* ser um morcego, ou seja, do ponto de vista dele(a). É isso que está em jogo nas novelas que leremos em breve: será que Gregor Samsa, de *A metamorfose*, e a protagonista sem nome de *Porcarias* experimentam essa alteridade radical que chamamos de animal ou apenas sentem o que é, do ponto de vista humano, se comportar como um animal? Guardemos a questão para o momento certo. Por ora, vale a pena citar, em toda sua extensão, uma reflexão de Nagel particularmente pertinente às narrativas em questão:

Mesmo que eu pudesse parecer uma vespa ou um morcego, ou comportar-me como eles, sem modificar a minha estrutura fundamental, minhas experiências não seriam nada parecidas com as experiências de tais animais. Por outro lado, é muito duvidoso que qualquer significado possa ser associado à suposição de que eu poderia possuir a constituição neurofisiológica interna de um morcego. Mesmo se eu pudesse ser gradualmente transformado em um morcego, nada na minha constituição presente me tornaria apto a imaginar o que as experiências de tal estágio futuro de mim, mesmo assim metamorfoseado, poderiam ser. A melhor evidência viria das experiências dos morcegos, mas apenas se soubéssemos como elas são (NAGEL, *idem*, p. 250).

Claro que esse impasse não é exclusivo da relação entre humanos e animais, como nos lembra Nagel: a experiência de uma pessoa surda ou cega desde o nascimento também está inacessível aos seres humanos que não se enquadram nestas categorias, e vice-versa. Há algo de subjetivo, para o filósofo, que faz com que qualquer fato a respeito de como é ser um humano ou um animal incorpore um ponto de vista particular. O que nos leva a um outro impasse: “o que restaria do que é ser como um morcego se fosse removido o próprio ponto de vista do morcego?” (*idem*, p. 255). Com efeito, argumenta o filósofo, seria improvável aproximar-se da experiência humana, por exemplo, deixando de levar em consideração o ponto de vista humano.

Se o caráter subjetivo da experiência é completamente compreensível somente de um ponto de vista, então qualquer deslocamento em direção a uma objetividade maior – isto é, menos vinculada a um ponto de vista específico – não nos leva mais próximo da natureza real do fenômeno: leva-nos para mais longe dela (*idem*, p. 256).

Mas faria sentido questionar como as experiências *realmente* são, em oposição a como elas se parecem para mim? Há uma lacuna entre o objetivo e o subjetivo, como reconhece o autor, que por sua vez acalenta o desejo de “desenvolver uma fenomenologia para descrever as experiências de sonar dos morcegos” (idem, p. 261) ou mesmo “começar pelos humanos” (idem) – por exemplo, desenvolvendo *conceitos* que seriam usados para explicar a uma pessoa cega desde o nascimento como é ver. Nagel descarta como de pouca utilidade analogias intermodais como “o vermelho é como o soar de um trompete” (idem), mas tampouco oferece um exemplo palpável de como poderia ser tal descrição objetiva de uma experiência subjetiva. Fica claro, ao final, que ele esbarra no problema do binarismo objetivo/subjetivo, ou seja, está preso no quadro de referência metafísico. Nagel oferece mais perguntas do que respostas, mas, em certo sentido, é bom que seja assim: caso contrário, sobraria muito pouco para ser imaginado pela ficção, nosso objeto de estudo, a respeito da experiência de ser outro animal. Não é por acaso que uma de suas conclusões é a seguinte: “Presentemente, nós estamos completamente desprovidos de meios para pensar a respeito do caráter subjetivo da experiência sem apoiarmo-nos na imaginação – sem adotar o ponto de vista do sujeito que experimenta” (idem).

Cabe lembrar que o artigo de Nagel é referido no discurso da personagem Elizabeth Costello no romance *A vida dos animais* (1999), de J.M. Coetzee, uma das obras de ficção contemporâneas mais debatidas, até hoje, na área dos direitos dos animais. Para Costello, a pergunta de Nagel sobre o morcego “é interessante, mas sua resposta é tragicamente limitada” (COETZEE, 2002, p. 38). A personagem de Coetzee critica o filósofo pelo foco excessivo na impossibilidade de os humanos compartilharem as mesmas *modalidades sensoriais* dos morcegos, em vez de sublinhar uma óbvia semelhança que nos aproxima: ambos, humanos e animais, estão *cheios de ser*. O raciocínio completo de Costello é assim desenvolvido:

Como é ser um morcego? Nagel sugere que antes de podermos responder a essa pergunta, precisamos ser capazes de experimentar a vida do morcego por meio das modalidades sensoriais de um morcego. Mas ele está errado; ou pelo menos está nos colocando na trilha errada. Ser um morcego vivo é estar cheio de ser. Ser plenamente morcego é igual a ser plenamente humano, o que quer dizer também estar cheio de ser. Ser-morcego no primeiro caso, ser-humano no segundo, talvez, mas essas considerações são secundárias. Estar cheio de ser é viver como corpo-alma. Nosso nome para a experiência de ser pleno é *alegria* (COETZEE, 2002, pp. 40-41).

E logo mais: “Apesar de Thomas Nagel, que provavelmente é um bom homem, apesar de Tomás de Aquino e de René Descartes [...], não há limite para a nossa capacidade de perceber pelo pensamento o ser de outrem” (idem, p. 43).

Aqui cabe uma pausa para consideração: se Nagel baseia seu questionamento filosófico em uma visão bastante restrita sobre o que é ser um morcego, ou seja, demasiadamente focada nas diferenças de experiências sensoriais entre humanos e animais, Costello, por outro lado, suprime as diferenças em prol de uma experiência compartilhada do ser. Uma visão que é poética, sem dúvida, apropriada para uma personagem de ficção, mas também essencialista. Sob o quadro de referência desconstrutivista trazido à baila neste trabalho, ambas as respostas, de Nagel e de Costello, são insuficientes.

Por causa dessa insuficiência, muito do pensamento contemporâneo sobre a questão da experiência humana e animal procura se amparar na teoria pós-estruturalista de Deleuze e Guattari e seu conceito de *devir-animal*, explorado em livros como *Mil platôs* (no Brasil, publicado em cinco volumes) e *Kafka: por uma literatura menor*.

Em *Mil platôs*, Deleuze e Guattari (1997) começam sua exposição sobre o devir-animal com uma definição negativa: devir não é uma correspondência de relações, nem uma semelhança, uma imitação ou mesmo uma identificação. Não é progredir, nem regredir em uma série. O devir não se faz na imaginação. Não é um sonho ou um fantasma. O devir é real, mas é preciso especificar que realidade é esta. “Pois se o devir animal não consiste em se fazer de animal ou imitá-lo, é evidente também que o homem não se torna ‘realmente’ animal, como tampouco o animal se torna ‘realmente’ outra coisa” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 18). O que é real é o próprio devir. Os autores explicam: “O devir-animal do homem é real, sem que seja real o animal que ele se torna; e, simultaneamente, o devir-outro do animal é real sem que esse outro seja real” (idem).

Para explicar melhor o que é devir, os autores recorrem ao neoevolucionismo, segundo o qual a evolução deixa de ser filiativa hereditária para se tornar comunicativa ou contagiosa. Essa forma de evolução entre heterogêneos, Deleuze e Guattari a chama de “involução”, desde que não se tome involução por regressão. Assim, no neoevolucionismo, o animal não se define mais por características, mas por populações. O movimento não é tanto de produções filiativas quanto por comunicações transversais entre populações heterogêneas. “Devir é um rizoma, não é uma árvore classificatória nem genealógica” (idem, p. 19).

Outra ideia importante é que o devir-animal diz respeito a uma matilha, um bando, uma população, ou seja, uma multiplicidade. Interessam menos as características usadas para se classificar os animais e os homens do que os modos de ocupação, de povoamento, de contágio. De certa forma, isso desessencializa o debate. Mas vale uma ressalva sobre a ideia de matilha:

Não queremos dizer que certos animais vivem em matilhas [...]. Dizemos que todo animal é antes um bando, uma matilha. Que ele tem seus modos de matilha, mais do que características, mesmo que caiba fazer distinções no interior desses modos. É esse o ponto em que o homem tem a ver com o animal. Não nos tornamos animal sem um fascínio pela matilha, pela multiplicidade (idem, p. 20).

Podemos dizer que o devir-animal que ocorre na obra de Kafka e de Darriussecq é justamente por contágio, uma involução entre heterogêneos. Nesse ponto, a relação da teoria com o *corpus* fica mais evidente: para Deleuze e Guattari, o escritor é um feiticeiro porque escrever é um devir. Mas não um devir-escritor, e sim um devir-inseto, um devir-porca, enfim, um devir-animal. “O escritor é um feiticeiro porque vive o animal como a única população perante a qual ele é responsável de direito” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 21).

Assim, o contágio de matilha é o primeiro princípio do devir-animal. Entretanto, um segundo princípio diz que, nesta multiplicidade, haverá um indivíduo excepcional, anômalo, com quem é preciso fazer aliança para devir-animal. Há sempre um pacto com um *demônio*. Este indivíduo pode ser o chefe do bando ou o solitário, um *outsider*. É o caso da camundonga cantora Josefina, de um conto de Kafka, que ora tem uma posição privilegiada, ora está à parte do grupo. É a anômala. Nas palavras de Deleuze e Guattari, “todo animal tomado em sua matilha ou sua multiplicidade tem seu anômalo” (idem, p. 25). Aqui, cabe uma observação etimológica:

Pôde-se observar que a palavra “anômalo”, adjetivo que caiu em desuso, tinha uma origem muito diferente de “anormal”: a-normal, adjetivo latino sem substantivo, qualifica o que não tem regra ou o que contradiz a regra, enquanto que “a-nomalia”, substantivo grego que perdeu seu adjetivo, designa o desigual, o rugoso, a aspereza, a ponta de desterritorialização” (idem, pp. 25-26).

Em uma análise mais detida, esvai-se a suposta contradição entre os dois temas do devir-animal, a saber, o contágio com o animal como matilha e o pacto com o anômalo como ser excepcional. “Na feitiçaria, o sangue é de contágio e de aliança” (idem, p. 29).

Pode-se dizer que o devir-animal é um assunto de feitiçaria, segundo Deleuze e Guattari, pelos seguintes motivos:

1) porque ele implica uma primeira relação de aliança como um demônio; 2) porque este demônio exerce a função de borda de uma matilha animal na qual o homem passa ou está em devir, por contágio; 3) porque este devir implica ele próprio uma segunda aliança, com outro grupo humano; 4) porque esta nova borda entre os dois grupos guia o contágio do animal e do homem no seio da matilha (idem, pp. 29-30).

A política do devir-animal é uma política de feitiçaria porque seus agenciamentos não são os da família, nem da religião ou do Estado. Dizem respeito, antes, a grupos minoritários, oprimidos, proibidos, revoltados, enfim, nas margens das instituições reconhecidas.

Aqui chegamos a um momento importante da argumentação: o devir diz respeito a formas acidentais, em oposição às formas essenciais. Estas formas acidentais são suscetíveis a graus, intensidades. No exemplo oferecido pelos autores, um grau de calor não se confunde com a substância ou com o sujeito que a recebe. “Um grau, uma intensidade é um indivíduo, *Hecceidade*, que se compõe com outros graus, outras intensidades para formar um outro indivíduo” (idem, . 38).

Em suma, entre as formas substanciais e os sujeitos determinados, *entre os dois*, não há somente todo um exercício de transportes locais demoníacos, mas um jogo natural de hecceidades, graus, intensidades, acontecimentos, acidentes, que compõem individuações, inteiramente diferentes daquelas dos sujeitos bem formados que as recebem (idem, p. 38, grifo dos autores).

Para Deleuze e Guattari, há mais diferenças entre um cavalo de corrida e um cavalo de lavoura do que entre um cavalo de lavoura e um boi. Isso porque eles evitam definir um corpo por seus órgãos e suas funções ou por características como espécie ou gênero: antes, buscam entender seus *afectos*. Os afectos são aquilo que um corpo pode, suas capacidades. Por meio dos afectos, pode-se trocar ações e paixões com outro corpo, pode-se compor para criar um corpo mais potente e assim por diante. Os autores exemplificam com um famoso caso clínico de Freud sobre o devir-cavalo do pequeno Hans, e esta talvez seja a melhor ilustração do devir-animal:

Não são fantasmas ou devaneios subjetivos: não se trata de imitar o cavalo, de se “fazer” de cavalo, de identificar-se com ele, nem mesmo de experimentar sentimentos de piedade ou simpatia. Não se trata tampouco de analogia objetiva

entre os agenciamentos. Trata-se de saber se o pequeno Hans pode dar a seus próprios elementos relações de movimento e de repouso, afectos que o fazem devir cavalo, independentemente das formas e dos sujeitos. Há um agenciamento ainda desconhecido que não seria nem o de Hans nem o do cavalo, mas o do devir-cavalo de Hans, e onde o cavalo por exemplo mostraria os dentes, mesmo que Hans tivesse que mostrar outra coisa, seus pés, suas pernas, seu faz-pipi, qualquer coisa? (idem, pp. 43-44).

Está implícita, aí, uma crítica de Deleuze e Guattari à psicanálise, a qual, segundo eles, encontrou desde sempre o devir-animal, mas não o entendeu ou não quis compreender, nem mesmo Jung. A psicanálise viu, no animal, uma representação das pulsões ou dos pais, afastando-se da realidade do devir. “Não há outras pulsões que não os próprios agenciamentos” (idem, p. 45). Neste pensamento do devir, um corpo se define por uma longitude e uma latitude, elementos de uma cartografia. Longitude é o “conjunto dos elementos materiais que lhe pertencem sob tais relações de movimento e de repouso, de velocidade e de lentidão” (idem, p. 47), e latitude é o “conjunto dos afectos intensivos de que ele é capaz sob tal poder ou grau de potência” (idem).

Contudo, não pode haver um devir-homem, pois o devir é sempre minoritário. O homem é majoritário, mas não necessariamente em um sentido numeral, e sim no que diz respeito às estruturas de dominação da *episteme*. Devir não é sair de um ponto para chegar em outro; antes, a linha do devir está sempre no meio. Não é um ou dois, nem uma relação entre dois, mais um *entre*, uma borda, uma fronteira²⁴. Ou, como dizem Deleuze e Guattari (1997, p. 91):

Uma linha de devir não se define nem por pontos que ela liga nem por pontos que a compõem: ao contrário, ela passa *entre* os pontos, ela só cresce pelo meio, e corre numa direção perpendicular aos pontos que distinguimos primeiro, transversal à relação localizável entre pontos contíguos ou distantes.

Como se pode constatar, Deleuze e Guattari operam em um quadro de referências que rompe com o humanismo (representado pela psicanálise freudiana, por exemplo), em direção a um pensamento pós-estruturalista. Weil (2012) entende a proposição destes autores sobre devir-animal como uma tentativa de desfazer definições usualmente aceitas sobre humanos e animais, substituindo-as por noções de afectos, intensidades e fluxos de movimento. “Não há identidade ou sujeito que preceda o devir e não há identidade que um sujeito se torne. Portanto, não se pode dizer que alguém se torna *um* animal; torna-se

²⁴ Conforme Prinstrop (2014, p. 50), “o devir ocupa justamente aquele espaço em que os elementos se confundem entre si, e suas características não lhes pertencem exclusivamente”.

‘devir’” (WEIL, 2012, p. 14, grifo da autora). Sobre Deleuze e Guattari, Haraway (2008) realiza uma crítica similar à que dirige também a Derrida: a de que nenhum destes autores está interessado, de fato, nos animais de verdade, mundanos, embora abordem diferentes animais em seus textos. Haraway questiona o desdém dos filósofos de *Mil platôs* pelos animais domésticos, familiares. Isso porque Deleuze e Guattari relacionam gatos e cachorros de estimação a relações edipianas, narcísicas, regressivas, nas quais a psicanálise costuma ver a projeção de um pai, uma mãe, um irmão. Por fim, concluem: “*todos aqueles que amam os gatos, os cachorros, são idiotas*” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 21, grifos dos autores). Ao que tudo indica, a dupla de filósofos projeta nos animais de estimação e seus “donos” uma crítica que deveria ser dirigida unicamente à interpretação psicanalítica padrão da relação com estes animais. Haraway (2008, p. 29) não os perdoa por esta generalização, que minimiza a legitimidade do amor entre seres humanos e animais domésticos:

Todos os animais relevantes [*para Deleuze e Guattari*] são uma matilha; todos os demais são ou bichos de estimação da burguesia ou animais do Estado simbolizando algum tipo de mito divino. A matilha, ou animais de puro afecto, são intensivos, não extensivos, moleculares e excepcionais, não mesquinhos e molares – sublimes matilhas de lobos, em resumo. Não acho que seja preciso comentar que não aprenderemos nada sobre lobos de verdade em tudo isso.

Haraway também critica a passagem de *Mil platôs* em que Deleuze e Guattari interpretam *Moby Dick*, de Herman Melville, e as *Cartas* de D.H. Lawrence. Primeiro, leiamos a passagem criticada: “Para Ahab, Moby Dick não é como o gatinho ou o cachorrinho de uma velha que o cobre de atenções e o paparica. Para Lawrence, o devirtartaruga no qual ele entra não tem nada a ver com uma relação sentimental e doméstica” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 26). Agora, leiamos a observação de Haraway (2008, p. 30):

Apesar da competição acirrada, não tenho certeza de que eu conseguiria encontrar na filosofia uma mostra mais clara de misoginia, medo de envelhecer, falta de curiosidade sobre os animais e horror do ordinário da carne, aqui encoberto pelo álibi de um projeto antiedípico e anticapitalista.

Diferentemente da crítica de Haraway a Derrida, discutida no capítulo anterior, as ponderações sobre Deleuze e Guattari procedem, a nosso ver: não há evidências de que a dupla de filósofos esteja imbuída por uma motivação similar à que embala os estudos

animais (ao contrário de Derrida, que está comprometido com os animais de verdade, mesmo que Haraway não concorde com isso); antes, impõem uma série de requisitos conceituais para que os animais sejam dignos de consideração moral. Não seria o caso de simplesmente descartar de antemão o conceito de *devoir*, uma vez que ele supre uma lacuna importante na filosofia sobre o tema, mas tampouco é recomendado abusar desta noção, tendo em vista as ressalvas de Haraway. Em nosso entender, ou se está comprometido com os animais em sua totalidade e em suas diferenças, conforme os pressupostos dos estudos animais, ou não se está comprometido com os animais de modo algum. É nesse ponto que entra a questão ética, e com isso concluímos esta subseção. O universo conceitual desta nova área de estudos traz em conjunto a teoria e a virada ética, como nos lembra Weil (2012, p. 17):

[A] virada ética que se seguiu à desconstrução é uma tentativa de reconhecer e estender o cuidado aos outros enquanto reconhecemos que podemos não saber qual é a melhor forma de cuidado com um outro que não podemos presumir conhecer. É uma preocupação com e para a alteridade, especialmente na medida em que a alteridade nos traz aos limites de nossa própria certeza e da certeza sobre o mundo.

O debate sobre o compromisso ético do crítico com o animal literário e, ao mesmo tempo, com o animal de verdade nos traz, assim, à leitura comparada das primeiras duas obras do *corpus* do presente trabalho.

3.1.1 A metamorfose (1915), de Franz Kafka

A influência de *A metamorfose*, de Franz Kafka (1883-1924), no imaginário ocidental é tão grande que, provavelmente, tenha ultrapassado as *Metamorfoses* de Ovídio em familiaridade do grande público. Embora não caiba comparar a relevância histórico-cultural das duas obras, pois cada uma guarda sua importância de acordo com o contexto, é certo que mais pessoas ouviram falar da obra de Kafka, hoje, do que da monumental obra de Ovídio, provavelmente pela proximidade temporal. No Brasil, a novela do escritor tcheco chegou a inspirar uma canção de rock que fez sucesso comercial no final dos anos 1980²⁵.

²⁵ “Uma barata chamada Kafka”, dos Inimigos do Rei, presente no disco que leva o nome da banda, de 1989.

No posfácio da edição brasileira consultada para este trabalho, o tradutor Modesto Carone lembra que se trata da novela mais longa e mais célebre do autor, escrita em apenas vinte dias, no final de 1912. Tendo em vista a dimensão cultural da obra hoje, é curioso notar que Kafka não ficou satisfeito com o desfecho da narrativa, que tachou de “ilegível” (CARONE, 1997). Também inusitadas foram as gargalhadas dos amigos de Kafka durante a leitura da primeira parte (ler para os amigos era um hábito do autor), em 24 de dezembro de 1912. A publicação ocorreu apenas em outubro de 1915 na revista *Die weissen Blätter*, da editora Kurt Wolff, que levava o nome do proprietário. Ainda segundo Carone (1997), Wolff publicaria a novela também em um volume separado na coleção expressionista *Der jüngste Tag*, com uma segunda edição em 1918, o que demonstrava o sucesso da obra.

As primeiras frases da novela compõem certamente um dos começos mais célebres da literatura moderna:

Quando certa manhã Gregor Samsa acordou de sonhos intranquilos, encontrou-se em sua cama metamorfoseado num inseto monstruoso. Estava deitado sobre suas costas duras como couraça e, ao levantar um pouco a cabeça, viu seu ventre abaulado, marrom, dividido por nervuras arqueadas, no topo do qual a coberta, prestes a deslizar de vez, ainda mal se sustinha. Suas numerosas pernas, lastimavelmente finas em comparação com o volume do resto do corpo, tremulavam desamparadas diante dos seus olhos (KAFKA, 1997, p. 7).

Alguns críticos apontam a semelhança da sonoridade do sobrenome do protagonista, Gregor, com a do próprio autor, Kafka. Reforça esta leitura autobiográfica o relato em primeira pessoa de uma novela anterior e inacabada de Kafka, *Preparativos para um casamento no campo* (1907), de onde se extrai o seguinte trecho: “Enquanto deito na cama, assumo a forma de um grande besouro, um escaravelho ou um besouro junho, eu acho. [...] A forma de um grande besouro, sim. Então eu fingia que era uma questão de hibernar, e pressionava minhas perninhas contra meu corpo inchado. [...]” (KAFKA, 1996a, p. 61). Kriesberg (2010 p. 34) acrescenta:

Em seus diários e cartas ele muitas vezes referia não apenas animais, mas a si mesmo como um animal (e.g., descrevendo uma interação com uma vizinha, ele comenta, “Senti como se eu fosse um pardal, praticando meus saltos no degrau, e ela estava despenteando minhas penas suaves, macias e cinzas”).

De imediato, a abertura de *A metamorfose* nos lança a questão central da abordagem animal de Derrida investigada no capítulo anterior: quem sonha, o humano ou o animal? Gregor já era um inseto quando sonhou seus sonhos intranquilos? E, caso fosse,

será que um inseto sonha? Como veremos, toda a estrutura da novela funciona nesta tensão entre o que é próprio do humano e o que é próprio do animal. Apressemos a conclusão: Kafka jamais nos dá uma pista sobre onde ele traça a famigerada linha divisória entre as espécies, e aí está a riqueza de sua narrativa. O autor parece, a todo momento, brincar com o que Derrida chamaria, muito tempo depois, de uma *multiplicação* das fronteiras entre um e outro. O mesmo será percebido na leitura de *Porcarias*, de Marie Darrieussecq.

Kafka é deliberadamente vago ao descrever o tipo de criatura em que Gregor se transforma. Durrani (2002) lembra que as primeiras traduções já presumiram que se trata de um inseto, o que está implicado mas não afirmado no original. Mesmo assim, ainda segundo Durrani, encontram-se traduções que se referem a um *bicho* (*bug*) e até mesmo a uma *barata*. Kafka, no entanto, vale-se da palavra pouco específica em alemão *Ungeziefer*, que Corngold, em uma tradução bastante precisa, verteu como *criatura verminosa* (*verminous creature*)²⁶. Prova clara da intenção de Kafka em não especificar um animal é sua carta à editora Kurt Wolff pedindo para que o ilustrador da primeira edição não o desenhasse na capa – pedido que foi desconsiderado em diversas edições posteriores pelo mundo, como lembra Durrani (2002). Escreve Kafka (1996a):

O inseto não pode ser desenhado. Não pode sequer ser mostrado à distância [...]. Se eu pudesse dar uma sugestão para uma ilustração, eu escolheria cenas como a dos pais e do gerente do escritório em frente à porta fechada ou, ainda melhor, dos pais e da irmã no quarto com a luz acesa, enquanto a porta para o quadro adjacente, totalmente escuro, está aberta.

Caso raro é de Nabokov, célebre autor de *Lolita* e entomólogo, que buscou obsessivamente a taxonomia do bicho de Kafka, o qual localizou no filo dos Artrópodes, conforme relato de Swinford (2010). É Swinford quem complementa que, para Nabokov, Gregor é um “inseto”, mais especificamente um “besouro marrom, convexo e do tamanho de um cão”. A vasta maioria dos exegetas de Kafka, no entanto, não se atreveria a tamanho rigor. Em um dos estudos que mais se estendem sobre esse debate, Binder (1996, p. 186) anota:

É bem verdade que no começo da história Kafka não oferece uma descrição coerente de todas as peculiaridades físicas individuais mas antes as revela aos poucos e sempre quando são de importância para o desenvolvimento da trama – portanto, como regra, quando Gregor, que apenas gradualmente se torna intimamente familiarizado com sua nova forma de vida, as nota ou as utiliza.

²⁶ Ver Kafka (1996b).

Mais adiante, Binder (idem, p. 189) conclui:

Visto biologicamente, assim, o inseto [*insect*] representado por Kafka é uma mistura de inseto [*bug*] e besouro e – possivelmente – barata. Foi desenhado para emprestar realidade às suas intenções narrativas, mesmo que uma criatura construída assim não possa ser encontrada no mundo empírico. Ao mesmo tempo, tal ser é tão imaginável quanto qualquer besta fabulosa, especialmente na medida em que sua forma física não mostra características contraditórias entre si. Portanto, pode ser certamente desenhado e mostrado à distância. Não é fácil ver por que Kafka rejeitou uma apresentação gráfica desse tipo do inseto-híbrido enquanto considerou uma descrição verbal possível.

Falta a Binder, a nosso ver, certa sensibilidade para a ficção: uma coisa é oferecer uma descrição literária para que cada leitor imagine o inseto à sua maneira; outra coisa seria oferecer uma representação gráfica que apresentasse ao leitor de antemão um significado fechado, um desenho pronto, retirando o poder de uma leitura criativa.

Se há uma noção fundamental que orienta nossa leitura de *A metamorfose* é a ideia de que a novela seja tratada como uma história animal, e não uma fábula do humano, mesmo que isso navegue na contracorrente do discurso tradicional sobre esta obra. É o que pondera Norris (2010, p. 18):

Tratar as histórias animais de Kafka como histórias animais – em vez de alegorias ou fábulas do humano – é afastar-se da maior parte da crítica tradicional de Kafka, a qual, mesmo enquanto admite que as histórias animais exploram *status* ou ontologias da “outridade”, presume que seu tópico é o ser humano.

Em diversos momentos, Kafka cria cenas sobre a questão do olhar de Gregor, o que nos remete à distinção, proposta por Derrida (2002), entre aqueles que veem o animal e aqueles que se veem vistos pelo animal. Em *A metamorfose*, o animal em que se transformou o protagonista tem um *olhar*, tem essa prerrogativa que é tradicionalmente reservada unicamente aos humanos. Assim que acorda de sonhos intranquilos metamorfoseado em um inseto, Gregor olha para a janela melancolicamente e questiona a si mesmo se não seria o caso de dormir mais um pouco e esquecer essa tolice, ou seja, a metamorfose. Escreve o autor: “O olhar de Gregor dirigiu-se então para a janela e o tempo turvo – ouviam-se gotas de chuva batendo no zinco do parapeito – deixou-o inteiramente melancólico” (KAFKA, 1997, p. 8). Algumas páginas depois, novamente lemos uma cena em que o personagem olha pela janela, sua válvula de escape e oportunidade de aliviar,

mesmo que por alguns segundos, a realidade de sua transformação: “Nesses instantes dirigia o olhar com a maior agudez possível à janela, mas infelizmente só era possível receber pouca confiança e estímulo da visão da névoa matutina que encobria até o outro lado da rua estreita” (idem, p. 14). A questão do olhar também está presente quando Gregor fracassa ao tentar dormir do lado direito, como se ainda fosse humano, pois seu corpo o joga de volta para a posição de costas. “Tentou isso umas cem vezes, *fechando os olhos* para não ter de enxergar as pernas desordenadamente agitadas, e só desistiu quando começou a sentir do lado uma dor ainda nunca experimentada, leve e surda” (idem, p. 8, grifos meus). Não apenas Gregor tem um olhar, como seu olhar veicula sentimentos, conforme aparece no momento em que seu pai o enxota de volta para o quarto com uma bengala na mão: “[...] e assim, lançando olhares incessantes e angustiados para o lado do pai, começou a dar a volta, tão rápido quanto possível, na realidade porém muito lentamente” (idem, p. 30). Gregor chega a derramar lágrimas ao devorar, satisfeito, algumas comidas que o apeteçam, mesmo que a maioria dos leitores não costume atribuir aos animais, menos ainda aos insetos, a capacidade de lacrimejar: “Rapidamente, um atrás do outro, com lágrimas de satisfação nos olhos, ele devorou o queijo, os legumes e o molho [...]” (idem, p. 38). O olhar acompanha o estado de espírito do personagem; à medida que a situação em casa piora, e sua família se torna cada vez mais agressiva com ele, Gregor passa a ter a visão prejudicada:

Pois efetivamente ele enxergava dia a dia com menos acuidade as coisas mesmo pouco distantes; o hospital de frente, cuja visão frequente demais ele antes amaldiçoava, já não estava mais ao alcance da sua vista; e se ele não soubesse exatamente que morava na calma – embora inteiramente urbana – rua Charlotte, poderia acreditar que da sua janela estava olhando para um deserto, no qual o céu cinzento e a terra cinzenta se uniam sem se distinguirem um do outro (idem, p. 44).

Como visto no capítulo anterior, Derrida atribui uma importância singular para a questão do olhar animal, que seria uma abertura para uma alteridade completamente outra:

Como todo olhar sem fundo, como os olhos do outro, esse olhar dito “animal” me dá a ver o limite abissal do humano: o inumano ou o a-humano, os fins do homem, ou seja, a passagem das fronteiras a partir da qual o homem ousa se anunciar a si mesmo, chamando-se assim pelo nome que ele acredita se dar (DERRIDA, 2002, p. 31).

É o caso de recuperar, aqui, a distinção que Derrida propõe sobre aqueles que apenas viram o animal e aqueles que, de fato, já se viram vistos pelo animal. A reação assustada e repugnada da família de Gregor e do gerente da firma em que trabalhava ao observarem pela primeira vez sua figura metamorfoseada cabe certamente no primeiro grupo. O gerente solta um “oh” que “soava como o vento que zune” (KAFKA, 1997, p. 24). A mãe “a princípio fitou o pai com as mãos entrelaçadas, depois deu dois passos em direção a Gregor e caiu no meio das saias que se espalhavam ao seu redor, o rosto totalmente afundado no peito” (idem). Particularmente agressivo, o pai “cerrou o punho com expressão hostil, como se quisesse fazer Gregor recuar para dentro do quarto, depois olhou em volta de si, inseguro, na sala de estar, em seguida cobriu os olhos com as mãos e chorou a ponto de sacudir o peito poderoso” (idem). Grete, a irmã de Gregor, é a única da família que efetivamente consegue se ver sendo vista pelo animal, não antes sem um esforço de perseverança. Ao perceber Gregor no quarto, embaixo de um canapé, Grete fecha a porta mecanicamente. Mas logo se arrepende e entra no quarto “na ponta dos pés, como se fosse o quarto de um doente grave ou mesmo de um estranho” (idem, p. 36). Nesse momento, a irmã oferece a Gregor o primeiro ato de bondade desde a metamorfose. Percebendo que ele não havia bebido leite, Grete traz um sortimento de alimentos para que Gregor testasse seu novo paladar, um paladar de inseto, pois as comidas frescas já não o agradavam mais.

Havia ali legumes já passados, meio apodrecidos; ossos do jantar, rodeados por um molho branco já endurecido; algumas passas e amêndoas; um queijo que, dois dias antes, Gregor tinha declarado intragável; um pão seco, um pão com manteiga e um pão com manteiga e sal (idem, p. 37).

Esse cuidado de Grete com Gregor já vinha de antes de ele se tornar um inseto, quando, mesmo tendo assumido as despesas da família, “[s]ó a irmã ainda havia permanecido próxima a Gregor e o plano secreto dele era mandá-la no próximo ano ao conservatório [...]” (idem, p. 42). Grete toca violino, diferentemente de Gregor, que não tinha sensibilidade para música. Por isso, é digno de nota que ele adquira tal sensibilidade depois de se transformar em animal, questão à qual retornaremos em breve.

Não seria exagero afirmar que, depois de um difícil início de adaptação a seu novo corpo, Gregor consegue expandir suas potencialidades, em um sentido que traduz com perfeição o conceito de Deleuze e Guattari de devir-animal. Para estes autores, as novelas de Kafka “são essencialmente animais, se bem que não haja animais em todas as

novelas” (DELEUZE; GUATTARI, 2014, p. 67). O animal, segundo eles, coincide com o objeto por excelência da novela kafkiana: “tentar encontrar uma saída, traçar uma linha de fuga” (idem). Então, Deleuze e Guattari expõem três elementos que encontram nas novelas animais de Kafka, dos quais vale a pena destacar o primeiro: “[...] não há lugar para distinguir o caso em que um animal é considerado por ele mesmo e o caso em que há metamorfose, tudo no animal é metamorfose, e a metamorfose está em um mesmo circuito devir-homem do animal e devir-animal do homem [...]” (idem, p. 68).

Por isso, é surpreendente que Gregor não apenas passe a ter uma sensibilidade para a fruição musical depois da metamorfose, como seja o único na sala de estar a realmente se emocionar quando a irmã toca violino para os desatentos inquilinos. A reflexão de Gregor, traduzida nas palavras do narrador em terceira pessoa, é reveladora: “Era ele um animal, já que a música o comovia tanto?” (KAFKA, 1997, p. 71). Em outras palavras: a condição de animal sensibilizou Gregor para algo que seria próprio do humano – a fruição musical – ou o personagem é a prova de que animais também amam a música? Gregor não tem essa resposta, pois está mais confuso do que todos nós. Mas, ao colocar esta questão em pauta, Kafka multiplica os limites entre o humano e o animal, como propõe Derrida: emocionado com a música do violino de Grete, Gregor se torna “mais humano” do que os inquilinos que se mostram insensíveis à arte da jovem; estes se “animalizam”, em um jogo de inversões que é característico das histórias animais de Kafka – basta lembrar do macaco Peter Vermelho, do conto *Um relatório para uma Academia*, que aprende a ser humano imitando marinheiros que, por sua vez, têm comportamentos que poderiam ser chamados de “animalescos”. Claro que, nesse caso, “humanizar-se” e “animalizar-se” são conceitos que devem ser utilizados entre aspas, pois veiculam a pré-concepção de que o humano seria o território do sensível, do racional, do bom, e o animal seria o território selvagem, irracional e do mal. O principal é entender que Kafka subverte estas noções.

As potencialidades adquiridas por Gregor com seu novo corpo animal aparecem no decorrer da narrativa. Logo após acordar transformado em inseto, “as coisas ficaram difíceis [para Gregor], em particular porque ele era incomumente largo” (KAFKA, 1997, p. 12). Além disso, “[t]eria necessitado de braços e mãos para se erguer; ao invés disso, porém, só tinha as numerosas perninhas que faziam sem cessar os movimentos mais diversos e que, além disso, ele não podia dominar” (idem). Ao tentar caminhar como se fosse humano, Gregor “caiu – buscando apoio e com um pequeno grito – sobre suas inúmeras perninhas” (idem, p. 28). A partir daí, começa seu processo de adaptação, e ele

passa a se valer das potencialidades de sua nova forma animal como uma expansão de seu ser. Após cair na posição horizontal, aquela que se espera de um inseto, Gregor sente “pela primeira vez nessa manhã um bem-estar físico” (idem), em um gesto repleto de significado no qual encontra o outro animal em si mesmo, ou seja, sua identidade perpassada desde já por uma alteridade completamente radical. Gregor realiza, por assim dizer, a fantasia do filósofo Thomas Nagel de sentir como é ser um animal, mas o faz do ponto de vista humano, pois Gregor não deixa de lado as memórias e os sentimentos que já tinha antes da metamorfose. Por isso, a transformação não é completa: Gregor se torna um híbrido entre o humano e o animal, para remeter às considerações de Norris (2010). A genialidade da narrativa de Kafka é que nunca sabemos onde estão traçados estes limites, os quais, portanto, se multiplicam. Para todos os efeitos, Gregor experimenta como é ser um animal. Não deixa de ser emocionante a cena em que o personagem se desloca até a porta “[t]ateando desajeitadamente com as antenas que só agora aprendia a valorizar” (KAFKA, 1997, p. 33). Ou quando percebe que chegou à porta atraído pelo “cheiro de algo comestível” (idem) – e aqui lembramos que o olfato é provavelmente o mais desvalorizado dos sentidos dos humanos justamente porque a tradição o relaciona aos animais, muitos dos quais têm o olfato bastante desenvolvido. As próprias palavras de Gregor pareciam-lhe “mais claras que antes, talvez porque o ouvido havia se acostumado” (idem, p. 22). Nessa altura da novela, Kafka já se refere ao deslocamento de Gregor como um “rastejar” – “rastejou de volta para o meio do quarto” (idem, p. 34). Ao mesmo tempo, como que para manter a instabilidade das bordas que separam animais humanos e animais não humanos, Kafka escreve, a certa altura, que “um estilhaço feriu Gregor na *cara*” (idem, p. 54, grifo meu), o que nos remete à discussão levinasiana retomada por Derrida: o animal tem um rosto? Claro que, para Lévinas, o rosto é muito mais do que uma parte do corpo humano: é uma característica que me diz que o outro (humano) é digno de consideração moral. Derrida critica a postura de Lévinas, Heidegger e Freud, para os quais os animais não podem ser sujeitos: “O animal jamais será um sujeito ou um *Dasein*. Tampouco tem um inconsciente (Freud) ou uma relação com o outro enquanto outro, nem mesmo há um rosto animal (Lévinas)” (DERRIDA, 1995, p. 268). Para Derrida, embora não tenha dito isso com estas palavras, é evidente que o animal tem um rosto, no sentido de que é digno de consideração moral. Para Kafka, também.

A certa altura de *A metamorfose*, ocorre uma reviravolta: Gregor perde sua maior aliada: a irmã, que passa a se sentir repugnada pelo ser em que se transformou o irmão.

Desde então, ocorre a derrocada que resultará na morte de Gregor, para a qual contribui uma maçã atirada pelo pai e que fica encravada no corpo do filho-inseto. A mudança no comportamento de Grete ocorre depois que os inquilinos surpreendem Gregor na casa e rescindem a locação. A família, assim, perde uma importante fonte de renda, o que é ainda mais significativo porque, antes da metamorfose, era Gregor o responsável por sustentar a casa financeiramente. O discurso que marca a “metamorfose” da irmã, deixando para trás a benevolência e assumindo a hostilidade, é marcado pela ideia de que há um limite para o esforço do compromisso moral, e que esse limite já havia chegado. Não por acaso, suas palavras são marcadas pela ideia de que fizeram tudo o que seria “humanamente possível” para suportar a presença do animal em que se tornou o irmão:

– Queridos pais – disse a irmã e como introdução bateu com a mão na mesa –, assim não pode continuar. Se vocês acaso não compreendem, eu compreendo. Não quero pronunciar o nome do meu irmão diante desse monstro e por isso digo apenas o seguinte: precisamos tentar nos livrar dele. Procuramos fazer o que é humanamente possível para tratá-lo e suportá-lo e acredito que ninguém pode nos fazer a menor censura (KAFKA, 1997, p. 74).

Por outro lado, há uma ambígua simbiose entre Gregor e a faxineira, o que indica, talvez, uma relação entre dois seres à margem da sociedade; o primeiro, marginalizado por sua condição de animal; a segunda, por sua condição socioeconômica. Enquanto o pai exclama, duas vezes, a expressão “Se ele nos entendesse” (idem, p. 75), referindo-se a Gregor, a faxineira credita a ele “todo o entendimento possível” (idem, pp. 78-79). Por isso, no trecho final, a faxineira nota Gregor imóvel e acha que está fazendo papel de ofendido, quando na verdade já está morto. Mas a faxineira “não tinha propriamente repulsa por Gregor” (idem, p. 65). Demonstrava uma espécie de afeição ou, pelo menos, interesse pelo animal, haja visto que protagoniza o raro momento em que alguém dirige palavras a Gregor:

Sem que fosse de algum modo curiosa, uma vez ela havia aberto casualmente a porta do quarto dele e, à vista de Gregor [...], ficou parada, admirando, com as mãos cruzadas no colo. Desde então, de manhã e à noite, nunca perdia a oportunidade de abrir um pouco a porta e espiar rapidamente Gregor. No começo ela também o chamava ao seu encontro, com palavras que provavelmente considerava amistosas, como “venha um pouco aqui, velho bicho sujo!” ou “vejam só o velho bicho sujo!” (KAFKA, 1997, p. 65).

As palavras que a faxineira “provavelmente considerava amistosas” exasperavam Gregor. Mesmo assim, a faxineira é a única a efetivamente travar contato com a morte do

homem-animal. É ela quem encontra Gregor morto e é também ela que toma para si a tarefa de “jogar fora” o cadáver. Em contraste, o pai de Gregor sequer suporta o relato de como ela procedeu com o corpo: “percebendo que a faxineira queria agora começar a descrever tudo em minúcia, repeliu isso decididamente com a mão esticada” (idem, p. 83).

Em diversos textos, Derrida (1995, 2002, 2004a) lembra que a tradição metafísica humanista retira do animal as prerrogativas supostamente próprias dos humanos, como o *logos* e tudo que ele representa: a capacidade de articular uma linguagem, a capacidade de pensar racionalmente, a capacidade de agir moralmente. Como escreveu Derrida ainda em seus primeiros textos, o *logos* é representado, entre outros termos, pela voz. Em oposição à escrita, a voz representa o significado pleno, puro, uma presença. “O privilégio da *phoné* não depende de uma escolha que teria sido possível evitar. Responde a um momento da *economia* (digamos, da ‘vida, da ‘história’ ou do ‘ser como relação a si’)” (DERRIDA, 2004b, p. 9). As duas formas de linguagem – voz e escrita – são proibidas aos animais pelo discurso antropocêntrico, mas Kafka busca resgatar o primeiro, dotando Gregor com uma voz híbrida entre o humano e o animal. Isso fica claro na passagem da novela em que ele ouve a própria voz logo após a metamorfose:

Gregor se assustou quando ouviu sua própria voz responder, era inconfundivelmente a voz antiga, mas nela se imiscuía, como se viesse de baixo, um pipilar irreprimível e doloroso, que só no primeiro momento mantinha literal a clareza das palavras, para destruí-las de tal forma quando acabavam de soar que a pessoa não sabia se havia escutado direito (KAFKA, 1997, p. 11).

Em toda a narrativa, Gregor raramente se dirige verbalmente às demais pessoas, mas mantém intacta sua lucidez e capacidade de linguagem. Limitados por um quadro de referências antropocêntrico, seus interlocutores, entretanto, não são capazes de compreender essa nova linguagem, que é mais próxima do que se poderia esperar de uma linguagem animal – e, por meio de uma perversa lógica, atribuem a culpa pela impossibilidade de comunicação a Gregor. No esforço de se fazer entender, Gregor se esforça até para “retirar à sua voz tudo que chamasse atenção” (idem, p. 12). O gerente do escritório onde trabalhava Gregor não tem dúvida: “Era uma voz de animal” (idem, p. 21). Vale citar aqui, em toda sua extensão, um trecho já mencionado anteriormente sobre a questão da linguagem e do entendimento: “Certamente não entendiam mais suas palavras [i.é., as palavras de Gregor], embora para ele elas parecessem claras, mais claras que antes, talvez porque o ouvido havia se acostumado” (idem, p. 22). Até mesmo sua tosse

soava animalesca, mas tal questão (seria uma tosse humana ou animal?) nem ele mesmo arriscava responder:

A fim de ficar com a voz o mais clara possível para as conversações decisivas que se aproximavam, tossiu um pouco, esforçando-se entretanto para fazer isso de um modo bem abafado, uma vez que até esse ruído possivelmente soava diferente de uma tosse humana, coisa que ele mesmo já não ousava decidir (KAFKA, idem, p. 22).

Desde o momento em que Gregor passa a evitar se comunicar pela voz, que agora é dotada de características animalescas, suas sucessivas tentativas de se expressar por outros meios (com movimentos corporais, por exemplo) fracassam: causam mais medo do que entendimento em seus interlocutores. Ao ir atrás do gerente do escritório para explicar sua situação, na tentativa vã de manter o emprego, Gregor é enxotado pelo pai: “Nenhum pedido de Gregor adiantou, nenhum pedido também foi entendido; por mais humilde que inclinasse a cabeça, com tanto mais força o pai batia os pés” (idem, p. 29). Não é à toa que as primeiras palavras endereçadas diretamente a Gregor depois da transformação são uma reprimenda de Grete, depois que a mãe havia desmaiado ao ver Gregor na parede: “– Você, Gregor! – bradou a irmã com o punho erguido e olhos penetrantes” (idem, p. 54).

Durante toda a narrativa, a consciência de Gregor está preservada, embora já não seja possível afirmar se é uma consciência humana ou animal. O fundamental é que o protagonista é portador de um sistema de linguagem complexo que os personagens humanos não compreendem e que, injustamente, desconsideram como se o personagem simplesmente não tivesse capacidade de linguagem. Antes de presenciar as crescentes hostilidades contra si, Gregor chega a cogitar que os primeiros movimentos dos familiares eram de bom agouro. Nesse curto instante, ele “[s]entiu-se novamente incluído no círculo dos homens” (idem, p. 22), o que remete a uma necessidade e se sentir parte do grupo dos humanos, mesmo não sendo mais um deles. Algumas páginas adiante, Gregor precipita-se para baixo de um canapé, “não sem uma ligeira vergonha” (idem, p. 35), e aqui cabe recuperar as reflexões de Derrida sobre o tema. Lembremos que o filósofo reflete sobre sua vergonha ao se ver visto por um gato, estando ele, o filósofo, nu.

Vergonha de quê, e diante de quem? Vergonha de estar nu como um animal. Acredita-se geralmente [...] que o próprio dos animais, e aquilo que os distingue em última instância do homem, é estarem nus sem o saber. Logo, o fato de não estarem nus, de não terem o saber de sua nudez, a consciência do bem e do mal, em suma (idem, p. 17).

Esse tópico terá implicações bastante profundas no que diz respeito à identidade, ou melhor, à identidade humana e à identidade animal:

Diante do gato que me olha nu, teria eu vergonha *como* um animal que não tem o sentido de sua nudez? Ou, ao contrário, vergonha *como* um homem que guarda o sentido da nudez? Quem sou eu então? Quem é este que eu sou? A quem perguntar, senão ao outro? E talvez ao próprio gato? (idem, p. 18, grifos do autor).

Pouco antes de morrer, já frágil e com uma maçã incrustada no corpo, Gregor ainda conserva o afeto que provavelmente sentiria se continuasse como um ser humano. “Recordava-se da família com emoção e amor” (idem, p. 78), escreve Kafka, no que parece ser o melhor epitáfio para Gregor Samsa.

Em resumo, *A metamorfose* desconstrói a filosofia de Thomas Nagel, exposta no início deste capítulo, no sentido de que Nagel confia demais na separação entre corpo e mente como entes distintos. Esta distinção cartesiana leva Binder (1996) a concluir que a metamorfose de Gregor é apenas física, conforme o seguinte argumento:

[A] peculiaridade da representação de Gregor consiste precisamente no fato de que ele passa por uma transformação apenas em sua forma física. Sua consciência humana, entretanto, e, com certas restrições, seus sentimentos permanecem intactos pela história toda (BINDER, 1996, p. 190).

Embora reconheçamos que haja elementos que possam levar a esta leitura, nossa perspectiva anticartesiana aponta para outra direção: não é possível afirmar, com certeza, que a consciência de Gregor é humana, animal ou um híbrido das duas condições, pois sabemos hoje, por meio da pesquisa científica, que animais são portadores de consciência e de emoções, em muitos casos. O fato de insetos terem ou não terem estas prerrogativas não é particularmente relevante, pois sabemos que Kafka fala dos animais no coletivo – em uma matilha, como diriam Deleuze e Guattari. Suas histórias estão repletas de animais, que carregam uma eficácia poética e ficcional bastante grande, e tudo isso torna indecível o limite entre o que é propriamente humano ou animal. Está justamente aí a riqueza de *A metamorfose* e o motivo pelo qual a novela conserva sua atualidade mesmo com a mudança de paradigma que os estudos animais trazem para a literatura comparada.

A metáfora animal não é apenas uma metáfora qualquer que poderia ser substituída por qualquer outra. Sem falar especificamente do caso de Kafa, Lippit (1998, p. 1.113)

sugere que “o animal funciona não apenas como uma metáfora exemplar mas, no âmbito da linguagem retórica, como um tipo de metáfora originária”. Cunhando o conceito de *animetáfora*, este autor teoriza:

Juntos, eles [*animal e metáfora*] transportam para a linguagem e respiram na linguagem a vitalidade de uma outra vida, uma outra expressão: animal e metáfora, *animetáfora*. De fato, a *animetáfora* também pode ser vista como o inconsciente da linguagem, do *logos*. [...] O *logos*, seguindo a lógica de Derrida, é engendrado por um *zoon* e jamais pode apagar inteiramente o rastro de sua origem. A genealogia da linguagem, como a do sonho, retorna para um lugar fora do *logos*. O animal traz para a linguagem algo que não é parte da linguagem e permanece na linguagem como uma presença estrangeira (LIPPIT, 1998, p. 1.113).

Na novela de Kafka, Gregor desempenha um devir-animal no sentido proposto por Deleuze e Guattari, pois sua transformação parece um fim em si mesmo: ele não se torna efetivamente humano, nem animal, permanecendo em um *entre-lugar*. Confirmando a explanação de Deleuze e Guattari sobre o conceito de devir, Gregor faz uma aliança com um indivíduo anômalo da matilha, nesse caso um inseto, uma das categorias de animais mais desprezadas no imaginário humano, associada à sujeira, ao lixo e à podridão. A narrativa confirma este imaginário, pois Gregor, no decorrer da trama, fica cada vez mais sujo e abandonado, inclusive com o famigerado pedaço de maçã – arremessado pelo pai – incrustado no corpo, o que lhe causa uma inflamação. O conceito de devir-animal, apesar de tudo, é insuficiente para uma leitura desta narrativa alinhada com os pressupostos dos estudos animais. Mais coerente é entendê-la na direção apontada por Derrida, que nos conduz para os difíceis e inúmeros limites que separam o que é próprio do humano do que é próprio do animal. Assim como Derrida, Kafka nos deixa com esta pulga atrás da orelha: Gregor é a figuração por excelência da indecidibilidade destes limites. Gregor tem rosto, olhos, voz, consciência, emoção, memória. Pode um animal ter estas características? Mas quem disse que Gregor é um animal ou um humano? Provavelmente, ele está em um ponto intermediário, um ponto *entre* ao qual não podemos atribuir nossas pré-concepções e nossos julgamentos.

Em um estudo referencial sobre *A metamorfose*, Corngold (1996) argumenta que a novela encena o processo incompleto de literalização da metáfora. É como se Kafka tomasse a visão que a sociedade tem de Gregor antes mesmo da metamorfose – de que ele seria “como um verme” – e a realizasse. Para Corngold, no entanto, esse processo de literalização nunca é completo, pois Gregor se transforma em um monstro, um híbrido

humano-animal, e não em um inseto propriamente dito. Nossa leitura, no entanto, não se satisfaz com esta explicação sobre a literalização da metáfora; antes, procura interrogar a metáfora. Sem descartar outras leituras como equivocadas, procuramos entender o que significa a presença desta metáfora animal – ou seja, o que ela nos diz sobre os animais simbólicos e sobre os animais de verdade e o que ela nos diz sobre a relação entre humanos e animais. Mais do que propor, como outros críticos já sugeriram, que a metamorfose de Gregor represente a opressão ao trabalhador, um conflito edípico ou uma alegoria da situação dos judeus na Europa do início do século 20, quisemos entender, nestas páginas, como Kafka desconstrói a grande divisão que separa o mundo entre aqueles dignos de consideração moral (os humanos) daqueles que estão fora da lei (os animais) e que, portanto, podem morrer sem culpa para os primeiros. Que a morte de Gregor, no final da novela, signifique um novo tempo de prosperidade para sua família é uma triste ironia que confirma nossa hipótese, um retrato de um mundo que ainda não está disposto a *sacrificar o sacrifício*, como pede Derrida (1995).

3.1.2 *Porcarias (1996), de Marie Darrieussecq*

Autora relativamente pouco comentada hoje, na cena da literatura contemporânea, a francesa Marie Darrieussecq (1969-) foi best-seller no país-natal, em 1996, com seu mais bem-sucedido romance, *Porcarias (Truismes)*, publicado no Brasil no ano seguinte – no momento da produção deste trabalho, a edição encontra-se esgotada. Espécie de reescrita dos livros de metamorfose, tradição que remonta a Ovídio e passa necessariamente por Kafka, a novela acompanha as aventuras e desventuras de uma mulher não nomeada que se transforma paulatinamente em uma porca. Assim como em Kafka, a metamorfose nunca é concluída, de modo que o ser em que a protagonista se transforma é um híbrido entre humano e animal: a personagem conserva suas memórias humanas e até consegue escrever sua história; o ato da escrita integra a trama e dá uma graça especial ao livro, já que não faz parte de nosso imaginário a ideia de que um animal possa efetivamente escrever. No tom discretamente bem-humorado em que se mantém toda a narrativa, a personagem faz votos, logo na página de abertura, que o editor decifre sua “letra de porco” (DARRIEUSSECQ, 1997, p. 7). A particularidade de *Porcarias* em relação a *A metamorfose* é que no primeiro caso a metamorfose não é um processo inexorável. A protagonista assume características

animais em determinadas circunstâncias e depois retoma uma forma mais próxima da humana – e permanece nesse equilíbrio instável entre as duas condições. Conforme a narrativa se aproxima do fim, ela se sente mais confortável com a condição de porca, e assim faz as pazes com a própria animalidade.

Em nossa leitura, identificamos motivos em comum entre as novelas de Kafka e de Darrieussecq. Em ambas, aparecem tópicos como o olhar, a voz, o olfato e a alimentação do animal. Os sonhos, que figuram apenas na cena de abertura de *A Metamorfose*, marcam presença forte em *Porcarias*. É singular, nesta segunda obra, a importância de questões relacionadas ao sexo e ao amor erótico – tópico bastante sublimado em Kafka –, inclusive no desfecho, em que a mulher-porca se apaixona por um homem-lobo, Yvan, e ambos vivem felizes em sua comunhão selvagem. Enquanto a animalidade de Gregor o leva à decadência física e, por fim, à morte, a animalidade da protagonista de *Porcarias* é fonte de novas potencialidades em matéria de experiência de vida, em um sentido mais positivo do devir-animal. Para retomar o conceito de Deleuze e Guattari, em ambas as narrativas os protagonistas fazem aliança com o anômalo da matilha, tornando-se seres à margem da sociedade – nem completamente humanos a ponto de se passarem despercebidos na multidão, nem completamente animais a ponto de se confundirem com eles. Escrito depois da revolução dos direitos dos animais, nos anos 1970, *Porcarias* tem ecos evidentes dessa mudança em relação ao tratamento dos animais – por exemplo, com a presença de uma Sociedade Protetora dos Animais na trama.

Talvez por seu tom bem-humorado, a novela de Darrieussecq brinca mais livremente com jogos de palavras – ou *animetáforas*, como diria Lippit (1998) – em um sentido parecido com o que Corngold (1996) atribui à obra de Kafka. Trabalhando em uma loja de cosméticos onde pratica serviços sexuais, a protagonista refere-se a um cliente como “cavalo” (DARRIEUSSECQ, 1997, p. 16) por sua grosseria. Em outro momento, ao relatar que passou a tomar iniciativa no ato sexual, ela nota que os clientes “ficaram parecendo uns cachorros” (idem p. 28), ou seja, ficaram amedrontados. Mas aí a direção do estabelecimento onde trabalha a repreende por tomar a iniciativa com o discurso de que não querem “*gatas no cio*” (idem, p. 29, grifos da autora). O diretor da rede, então, afirma que ela havia se tornado “*uma verdadeira cadela*” (idem, p. 30, grifos da autora). Há, inclusive, momentos em que fica ambíguo o sentido da animalidade, que permanece indistinto entre o literal e o metafórico. Exemplo disso é o trecho, na parte final, em que a protagonista se pergunta: “De qualquer maneira, agora eu lá me incomodo de ser uma

porca?” (idem, p. 94). A resposta para a questão – é um animal metafórico ou literal? – cabe mais ao leitor do que ao autor. Nossa hipótese, como já mencionado antes, é que a metáfora revela muito sobre nossas concepções a respeito do animal, talvez mais ainda do que revela sobre nossas concepções a respeito do ser humano. *Porcarias*, assim, desvela nossa hipocrisia sobre os animais, que se tornam xingamentos para seres humanos. Como muito bem nos lembra Derrida, fazer uma *besteira* (ato derivado da *besta*, ou seja, do animal) é típico dos humanos:

Não se poderia falar, não se o faz jamais em todo caso, da besteira ou da bestialidade do animal. Isto seria uma projeção antropomórfica do que permanece reservado ao homem, como a única segurança, finalmente, e o único risco, de um “próprio do homem”. Pode-se perguntar por que o último baluarte de um próprio do homem, se existe um, a propriedade que em nenhum caso seria atribuída ao animal ou ao deus, nomear-se-ia assim a besteira ou a bestialidade (DERRIDA, 2002, p. 77).

Se *A metamorfose* dá margem a interpretações segundo as quais a transformação de Gregor é apenas física, tendo mantido sua consciência humana intacta (leitura que julgamos insuficiente, como exposto anteriormente), *Porcarias* torna a fronteira entre corpo e mente mais porosa. Logo na primeira página, Darrieussecq (1997, p. 7) cria a imagem híbrida de uma porca-humana escrevendo seu relato: “Ora, segurar a caneta me dá câibras horríveis. [...] E nem vou contar a dificuldade que foi encontrar este caderno, nem falar da lama que suja tudo, que dissolve a tinta que mal secou”. A cena nos remete, é claro, à questão central da filosofia animal de Derrida a respeito da indecidibilidade das fronteiras que separam o que é próprio do animal do que é próprio do humano. A certa altura da narrativa, a protagonista afirma: “Eu não tinha perdido de todo o senso moral” (DARRIEUSSECQ, 1997, p. 67). Esta frase curta traz consigo implicações profundas sobre a tradição filosófica antropocêntrica criticada por Derrida, que vai de Descartes a Lévinas, passando por Kant, Heidegger e Lacan – todos tendo negado ao animal características que julgavam próprias do ser humano. Então: um animal é capaz de firmar compromissos morais? Tendo em vista as pesquisas mais avançadas de etologia, um filósofo contemporâneo teria evidências para responder afirmativamente, como o faz Rowlands (2012). Pensadores que encaram a filosofia como uma entidade à parte do mundo empírico, pelo contrário, provavelmente ficarão com os pré-conceitos da tradição metafísica. Darrieussecq certamente está na categoria de discurso dos “poetas ou profetas, em situação de poesia ou de profecia” de que fala Derrida (2002, p. 34), aqueles que se

viram sendo vistos pelo animal, que “confessam tomar para si a destinação que o animal lhes endereça” (idem). Não surpreende, portanto, que Darrieussecq (1997, p. 113) observe categoricamente, em um trecho sobre o esforço dos porcos de um chiqueiro em fugir do abatedouro: “Convinha fazer o mesmo que os macacos ou que os cachorros que raciocinam melhor: encontrar a solução sozinho. Foi um capado que pressentiu a solução; os porcos também raciocinam muito. Mas aquele não conseguia chegar às conclusões”. E, assim, o *logos*, que havia sido negado aos animais por toda a filosofia metafísica, é devolvido. E a *besteira* é desfeita.

Assim como o inseto Gregor, da novela de Kafka, a protagonista da história de Darrieussecq adquire novas potencialidades com sua condição animal. Seus dentes agora eram “muito fortes” (DARRIEUSSECQ, 1997, p. 38). A alimentação, por sinal, é um tópico à parte. Aqui, a autora realiza o que pode ser considerado uma crítica aos modos carnívoros humanos. Se a alimentação com carne humana – a antropofagia – é um tabu, a carne suína também o é para a personagem depois que se torna uma porca. Um dos primeiros sinais da metamorfose é que ela já não conseguia comer sanduíche de presunto, pois lhe dava enjoo. Já a carne de frango ela “tolerava melhor” (idem, pp. 15-16). Tinha sonhos que guardam certa intertextualidade com os sonhos intranquilos de Gregor na abertura da novela de Kafka. Diz a protagonista de Darrieussecq: “De noite eu tinha uns sonhos esquisitos, via sangue, morcela, e levantava para vomitar. Ainda hoje me envergonho desses sonhos estapafúrdios, mas era assim” (idem, p. 20). A visão das *rillettes* (embutidos feitos de carne de porco) a horrorizava:

Passei uma noite horrorosa. Mal pegava no sono sentada no meu banquinho e imagens de sangue e de estrangulamento me vinham ao espírito. Via Honoré abrir a boca para mim como se fosse me beijar e morder selvagememente a minha banha. Via os clientes fazerem de conta que comiam as flores no meu regaço e cravarem seus dentes no meu pescoço. Via o diretor arrancar a minha blusa e estourar de rir descobrindo seis tetas em vez dos meus seios. Foi esse pesadelo que me fez acordar sobressaltada. Corri para vomitar no banheiro, mas o cheiro das *rillettes* me embrulhou mais ainda o estômago. Foi como se o meu interior, o ventre, as tripas, os intestinos, se virasse todo para fora, que nem uma luva do avesso. Por vários minutos vomitei sem conseguir parar. Depois senti uma necessidade urgente de me lavar (idem, pp. 39-40).

Mas a personagem não dispensa sua “dose de proteínas” (idem, p. 41), a qual encontra em outros seres que não os porcos: “O mais fácil é fazer isso nos camundongos, como os gatos fazem, ou então nas minhocas, mas são menos calóricas” (idem). Isso nos traz a crítica de Derrida ao consumo de carne, que se apresenta como uma necessidade

natural para os humanos, mas que, segundo o filósofo, é antes uma construção cultural, remetendo à estrutura sacrificial presente, também, na pena de morte:

Não se come carne simplesmente porque se precisa de proteínas – e as proteínas podem aliás ser encontradas em outras coisas. Existe no consumo de carne, como aliás no caso da pena de morte, uma estrutura sacrificial, e portanto um fenômeno “cultural” ligado a estruturas arcaicas que persistem e que é preciso analisar. Provavelmente nunca se deixará de comer carne – ou [...] algum substituto equivalente da coisa carnada. Mas é possível mudar as condições qualitativas, a quantidade, a avaliação da quantidade, bem como a organização geral do campo da alimentação. Na escala dos séculos vindouros, acredito em verdadeiras mutações em nossa experiência da animalidade e em nosso laço social com outros animais (DERRIDA, 2004a, p. 91).

Por isso, é tão cheia de significado a passagem em que a protagonista diz ter lido em uma revista que o prato preferido e mais refinado dos romanos era vulva de porca recheada – em francês, *vulve de truie farcie* (daí o trocadilho do título original da novela, como lembra a tradutora da edição brasileira, uma brincadeira com *truie*, que remete a “porco”, e *true*, que remete a “verdade”; *Truismes* seria, em uma versão literal, “truísmos”). A protagonista, que também é narradora, anota: “A revista se insurgia contra essa prática culinária tão cruel quanto machista com os animais. Eu não tinha opinião sobre o assunto, nunca tive opiniões muito firmes em política” (DARRIEUSSECQ, 1997, p. 45). Aqui, fica explícito que o carnivorismo é, sobretudo, uma questão política, assim como o machismo. A referência à vulva de porca retorna no segmento final, desta vez em uma visada positiva, em um momento no qual a personagem reafirma sua animalidade: “Era mais fácil se abandonar, comer, dormir, o que não exigia esforço, só a energia vital, e esta existia nos meus músculos de porca, na minha vulva de porca, no meu cérebro de porca, tinha o suficiente para eu levar uma vida de chiqueiro” (idem, p. 109).

Em um estudo sobre o livro, Harel (2005, p. 398) observa que “a maioria dos críticos leu *Porcarias* como uma fábula”. Os problemas desta abordagem, segundo esta autora, são os seguintes:

Fábulas são usualmente consideradas histórias que utilizam personagens animais para representar seres humanos, enquanto a identidade animal destes personagens permanece irrelevante.

Embora as interpretações comuns de *Porcarias* como uma fábula política ou feminista estão bem estabelecidas, todas ignoram o aspecto interespecie da história. Quando a relação humano/não humano no romance é reduzida a uma relação exclusivamente humana desta maneira, o romance perde seu maior potencial crítico [...] (HAREL, 2005, p. 398).

A leitura de Harel tem o mesmo objetivo da que se propõe no presente trabalho: desafiar as pressuposições antropocêntricas e levantar questões sobre a relação entre humanos e não humanos, sem reduzi-la a uma questão exclusivamente humana. A maneira pela qual Harel busca seu objetivo é entendendo *Porcarias* na tradição do que ela chama de uma *literatura de metamorfose*. Este gênero, segundo Harel (2005), é caracterizado por três elementos: “a separação psicofísica na criatura transformada; a estrutura metafórica por trás do evento metamórfico; e a apresentação do retorno à forma humana como uma redenção” (idem). Sobre o primeiro aspecto, esta autora sublinha as leituras tradicionais de *A metamorfose* e da própria novela *Porcarias*, segundo as quais a transformação dos personagens é exclusivamente física, enquanto a mente continuaria humana. No caso da obra de Darrieussecq, Harel (2005, p. 399) observa que “já que a protagonista é a narradora, ela necessariamente usa linguagem humana para contar sua história”. O desafio da representação animal na literatura, continua Harel, é representar as mentes animais, ou seja, consciências não familiares e não linguísticas. É por isso que, em nossa leitura, entender a metamorfose como sendo exclusivamente física limita o potencial de *Porcarias*, do mesmo modo como ocorre com *A metamorfose*. Como a escrita é a linguagem da literatura por excelência, é a única forma pela qual podemos simular uma linguagem e uma consciência animal. Como diria Thomas Nagel no ensaio que abriu este capítulo, é como se a literatura tivesse acesso à consciência animal apenas por meio do nosso ponto de vista, o ponto de vista dos humanos que escrevem. Daí que seria precipitado decretar que a consciência da mulher-porca é exclusivamente humana. Basta lembrar que sua transformação afeta a voz (agora virada em um grunhido), o andar (agora, de quatro patas), o paladar (deixa de comer produtos suínos) e até o inconsciente, tendo em vista seus pesadelos envolvendo morte e carne suína. Tudo isso, claro, traz questões bastante complexas sobre o que é próprio do humano e do animal, a começar por esta: o animal tem inconsciente? Na ficção de Darrieussecq, o animal tem.

O segundo aspecto da literatura de metamorfose presente em *Porcarias* é a estrutura metafórica do evento metamórfico. Harel (2005) lembra que a transformação é a realização de uma metáfora: Gregor Samsa, de Kafka, já se sentia um verme muito antes de se tornar um literalmente; da mesma forma, a protagonista de Darrieussecq já era considerada uma porca antes da metamorfose, ou seja, uma mulher que é tratada sexualmente como se fosse um pedaço de carne. Harel (2005, p. 402) afirma que “a

mudança não foi tão radical: as mulheres (pelo menos algumas delas) e os animais da fazenda são, ambos, grupos dominados e explorados”. Em *A Política Sexual da Carne*, Adams (2012) reforça que a analogia entre mulheres e animais da fazenda tem uma longa tradição na cultura ocidental. A exploração de ambos os grupos ocorre, segundo esta autora, por um ciclo de objetificação, fragmentação e consumo. Baseados nos pressupostos dos estudos animais, propomos uma leitura da novela que não aborde a figura da mulher-porca como sendo exclusivamente uma fábula da opressão da mulher na sociedade; antes, buscamos interrogar a metamorfose como reflexo tanto da opressão às mulheres quanto da opressão aos animais. Harel (2005, p. 405) lembra, afinal, que “a principal separação na novela não é entre seres humanos e animais, mas entre grupos opressores e oprimidos, e esta divisão atravessa a barreira da espécie”. São evidências desta interpretação as inúmeras passagens em que a protagonista se alia a grupos marginalizados, como quando vive com mendigos e descobre nisso “uma certa dignidade” (DARRIEUSSECQ, 1997, p. 72), quando vai parar em um hospício onde “todo mundo gritava, cantava, babava, comia de quatro patas e esse tipo de coisa” (idem, p. 74) ou quando é levada para a prisão na qual escutava toda noite berros que não a deixavam dormir.

Lembrando que a tradição da literatura de metamorfose costuma apresentar um final redentor em que a criatura recupera sua forma humana (tradição da qual faz parte, em certo sentido, *A metamorfose*, em que a impossibilidade de reverter a transformação leva Gregor Samsa à morte), Harel afirma que *Porcarias* vai na contramão: apesar de inicialmente resistente à transformação, a protagonista passa por um processo de aceitação de sua nova forma. Aqui, a redenção é justamente não retomar a forma humana. Diz a narradora: “Agora a maior parte do tempo sou porca, é mais prático para a vida na floresta. Me juntei com um javali muito bonito e muito viril. Às vezes retorno à fazenda, de noite” (DARRIEUSSECQ, 1997, p. 115). Diferentemente da inexorável metamorfose de Gregor, a protagonista desta novela tem a capacidade de virar porca e de virar humana conforme pede a situação. Portanto, ela opta por ser animal na maior parte do tempo, e nesse sentido a obra é particularmente rica para uma leitura alinhada aos estudos animais. Estamos de acordo com Harel (2005, p. 406) quando ela reflete que a violação da convenção da literatura de metamorfose, retratando a redenção relacionada à condição animal, “desafia a pressuposição antropocêntrica de que a existência humana é necessariamente superior à dos animais”.

Em um ensaio sobre *Porcarias*, Pick (2011) sublinha a constante presença de diversas formas de espelhos: “A ambivalência visual é um tema recorrente neste romance, em que espelhos e reflexos estão em abundância. O efeito de separação dos espelhos registra a forma humana como uma pausa momentânea nas contínuas flutuações da espécie. No espelho a revelação da animalidade pode dar “calafrios” e assustar [...] ou pode ser positiva [...]” (PICK, 2011, p. 87). De fato, o *reconhecimento* pode ser considerado um dos temas principais da novela. É por meio de um reflexo da imagem que a protagonista constata sua metamorfose em porca:

E ali, no espelho, eu vi o que não queria ver. [...] A tetinha em cima do meu seio direito cresceu e virou uma verdadeira mama, e tinha outras três manchas na frente do meu corpo, uma mais para cima do meu seio esquerdo, e outras duas, bem paralelas, logo embaixo. Conteí e recontei, não tinha como me enganar, o total era mesmo seis, sendo três seios já formados (DARRIEUSSECQ, 1997, p. 42).

O processo de reconhecimento no espelho ou em fotografia conta a história da crescente aceitação da condição animal: o ser humano, olhado no espelho, é no fundo e antes de tudo um animal. No início da metamorfose, a protagonista chega a se sentir atraente com suas novas curvas; depois, acredita que está engordando demais e, por fim, aceita sua nova forma. No final da narrativa, a percepção da mãe da protagonista reforça a imagem da metamorfose: “Mamãe me disse que eu estava tremendamente mudada, que custava a me reconhecer” (idem, p. 111). Depois de um trabalho de aceitação, tal transformação é vista como positiva pela protagonista. Parayre (2003), em ensaio sobre o livro, lembra que a narradora nunca se refere a sua condição como uma “monstra”, uma “aberração” ou mesmo uma “metamorfose”.

A percepção de que ela está se tornando uma suína chega lentamente e é mediada pelo olhar de estranhos e de conhecidos. De fato, o texto sugere fortemente que sua metamorfose é dificilmente nomeável. Para a protagonista (assim como para o leitor, que sabe que tal transformação é o produto da imaginação de uma escritora), é um evento borrado, inexplicável que não pode ser racionalizado (PARAYRE, 2003).²⁷

Retomando a questão de Nagel, com a qual começamos este capítulo: será que os protagonistas de *A metamorfose* e *Porcarias* têm acesso ao ser animal como se fossem animais ou sua experiência está sempre mediada pelo ponto de vista humano? Talvez essa

²⁷ Documento eletrônico, sem numeração de páginas.

questão já não seja tão relevante. A grande lição que estas obras nos trazem é que os limites entre o humano e o animal são tênues e que há muitos pontos onde podemos traçar o que é supostamente a grande divisão entre as espécies, para trazer um tema caro a Derrida. Sabemos, em todo caso, que, nas duas novelas, o relato está mediado por um ser humano, pois são obras de literatura. A questão não é se compreenderíamos um leão caso ele falasse, para parafrasear Wittgenstein, mas sim: como seria o relato da vivência animal caso os animais a pudessem representar na literatura? O devir-animal é visto como um ramo da feitiçaria, como Deleuze e Guattari diriam, porque o agenciamento com o animal é do terreno de grupos oprimidos. O animal precisa do nosso compromisso moral assimétrico, incondicional, como diriam Lévinas e Derrida. Agora, fica mais fácil entender por que Kafka não queria que seu homem-inseto fosse desenhado na capa da primeira edição de *A metamorfose*: porque é simplesmente impossível traçar uma linha divisória entre o animal humano e o animal não humano. Jamais saberemos o que é característico de uma espécie ou de outra nas narrativas de Kafka e Darrieussecq. Essa indecidibilidade é a condição para uma abertura à alteridade radical que vemos quando enxergamos, no espelho, um animal, a exemplo da protagonista de *Porcarias*. Claro que isso marca uma crise na nossa identidade humana. Mas, como diria Derrida (2002), se quisermos saber quem somos nós, quem sabe não devemos perguntar ao animal?

3.2 Domesticando animais

Também nos valendo do aporte teórico esboçado no capítulo anterior, analisaremos comparativamente uma segunda dupla de textos: *Flush* (1933), da escritora inglesa Virginia Woolf, que consiste em uma biografia romanceada do cão homônimo que pertenceu à poeta Elizabeth Barrett Browning, e *Timbaktu* (1999), do escritor norte-americano Paul Auster, acompanhando a vida do cão fictício Mr. Bones, que pertence a um poeta marginal e depois é adotado por uma família de boa situação financeira.

A pertinência destas narrativas no âmbito dos estudos animais não é casual. Como observa DeMello (2012, p. 147) em um excelente livro sobre esta área de estudos, os animais de estimação, como cachorros e gatos, são “a única relação real – exceto o consumo de carne – que a maioria de nós terá com animais não humanos”, pois o processo de urbanização afastou a população da cidade do contato diário com animais de fazenda,

como ainda ocorre nas áreas rurais. Citando um dado da Associação Americana da Indústria de Produtos para Animais de Estimação (American Pet Products Manufacturing Association), DeMello nota que 62% dos norte-americanos viviam com seus animais de estimação em 2008, enquanto apenas 46% viviam com seus filhos.

Mesmo assim, as sociedades urbanas costumam se relacionar com seus bichos de estimação dentro de um “quadro muito limitado de prerrogativas daquilo que seus animais são capazes de fazer, e do tipo de relação possível de se ter com eles”, como afirma a pesquisadora do comportamento animal Barbara Smuts (2002, p. 138). Em um dos artigos reflexivos que acompanham a publicação do romance *A vida dos animais*, de J.M. Coetzee, Smuts relata como mudou sua relação com a cachorra de estimação Safi depois que teve a oportunidade de conviver, como pesquisadora, entre os babuíno na África. “A própria palavra ‘pet’ [*bicho de estimação em inglês*] conota um ser inferior à sua contraparte selvagem, um ser que é neotênico, domesticado, dependente” (idem). Daí a relevância dos romances que serão lidos nesta seção: ao adotar o ponto de vista dos cachorros de estimação, estas obras oferecem um panorama expandido das possibilidades de inteligência e emoção dos animais. Embora autores como Itner (2006) tenham lido estas obras como manifestações de antropomorfismo, uma crítica alinhada aos estudos animais recomendaria precaução: a linha divisória que separa o potencial real dos animais e as projeções humanas sobre suas capacidades é tênue.

Em seu relato sobre a relação com Safi, Smuts afirma que a cadela entende (no sentido de reagir adequadamente a) muitas frases em inglês e, por sua vez, ensinou Smuts a compreender sua linguagem corporal, raramente recorrendo à comunicação vocal.

Enquanto estou aqui escrevendo isto, ela [*Safi*] saiu do lugar onde estava descansando durante a última hora e tocou levemente meu cotovelo com o focinho, mostrando um desejo de estabelecer contato. Quando me aproximo dela com desejo semelhante, ela quase sempre está disposta a interromper suas atividades para me atender, e faço o mesmo com ela (SMUTS, 2002, p. 139).

Subvertendo o entendimento comum que se tem sobre a convivência com animais domésticos, Smuts relata que as proibições absolutas sobre o que Safi pode ou não fazer são raras. Safi não foi adestrada. Na maior parte do tempo, há uma negociação entre as duas. É verdade que a cadela é dependente da autora para certas necessidades, como comida e água, mas Smuts entende essa dependência como *contingente*, e não *inerente*. O contrário também ocorre: na maior parte das vezes em que passeiam por terrenos

selvagens, é Safi, e não Smuts, quem decide o caminho. Sem tratar a cadela como filha, tampouco como serva, a autora estabelece com ela uma relação que é, em resumo, de amizade. Isso porque uma considera a outra como uma *pessoa*. A pessoalidade, para a autora, é um jeito de ser em relação aos outros.

Posso resumir nosso relacionamento dizendo que Safi e eu somos iguais. Isso não quer dizer que eu ache que somos idênticas; somos, na verdade, muito diferentes, ela com sangue de lobo nas veias, eu com sangue de macaco. [...] Na linguagem que estou desenvolvendo aqui, o relacionamento com outros seres enquanto pessoas nada tem a ver com o fato de eles possuírem ou não características humanas. Tem a ver, isto sim, com o reconhecimento de que eles são sujeitos sociais, como nós, cuja experiência idiossincrática e subjetiva de nós desempenha o mesmo papel em suas relações conosco que a nossa experiência subjetiva deles desempenha em nossas relações com eles (idem, pp. 141-142).

E logo conclui: “Em outras palavras, quando um ser humano se relaciona com um indivíduo não humano como objeto anônimo, mais do que como um ser com sua própria subjetividade, é o humano, e não o animal, que renuncia à pessoalidade” (idem, p. 142). Em nosso entendimento, a posição de Smuts é comparável à de Derrida (2002), quando o filósofo fala sobre *se ver visto* pelo animal – muito embora Derrida rejeite o discurso sobre sujeito e subjetividade que Smuts abraça.

Conhecida, entre outros textos, por seu *Manifesto do ciborgue*, de 1985, Donna Haraway publicou o *Manifesto das espécies de estimação* em 2003 – portanto, cerca de uma década antes da explosão dos estudos animais. Neste livro pequeno mas significativo e denso, Haraway (2009) explora duas questões: como se pode aprender uma ética e uma política comprometidas com o florescimento de outridades significantes (*significant otherness*) e como as narrativas sobre cães e humanos podem convencer os norte-americanos e outras sociedades que a história é importante nas naturezaculturas (termo empregado pela autora para desconstruir o binarismo que opõe natureza e cultura). É verdade que Haraway está mais comprometida com os cães do que com os demais animais e com animais de estimação mais do que com os selvagens, mas diversas de suas considerações podem ser expandidas para todo o universo não humano. São reflexões pertinentes na leitura que realizaremos de dois romances que têm como protagonistas, justamente, cães de estimação. Haraway (2009) considera a escrita sobre cães (*dog writing*) um ramo da teoria feminista, ou vice-versa, o que parece bastante pertinente ao nosso *corpus*: em *Flush*, o cão do título claramente se alinha às figuras femininas (sua dona, Elizabeth, e sua ex-dona, a Senhorita Mitford) em oposição às figuras masculinas (o pai e o

marido da Senhorita Barrett); em *Timbuktu*, embora Mr. Bones tenha como dono o poeta marginal Willy, é adotado no segmento final pela família Jones, na qual é acolhido por Polly e sua filha Alice, em oposição a Dick, o pai da família que não é amante de cães. Como veremos adiante, entretanto, nossa hipótese é de que o animal, nestes romances, não se alinha às mulheres exclusivamente como uma questão de gênero, mas se posiciona ao lado de personagens que estão, de alguma forma, à margem da sociedade – entre eles, as mulheres, as crianças, os empregados domésticos e os moradores de rua (como Willy). Estamos de acordo com Haraway (2009, p. 5) quando ela afirma:

Os cães, em sua complexidade histórica, importam aqui. Os cães não são um alibi para outros temas; os cães são presenças carnis material-semióticas no corpo da tecnociência. Os cães não são substitutos para a teoria; eles não estão aqui apenas para pensar conosco. Ele estão aqui para viver conosco.

A autora lembra que o feminismo – teoria que está em plena consonância com os estudos animais – evita pensar em termos binários, recusando o puro relativismo e o puro universalismo. Antes, a investigação feminista procura entender como as coisas funcionam, quem está realizando uma ação, o que pode ser feito e como os atores sociais podem se relacionar de forma menos violenta. Pela recusa dos binarismos, o ponto de vista de Haraway não confia nas categorias de natureza e cultura. Leitores de Derrida estão informados de que tais conceitos servem para elevar uma corrente de significantes e rebaixar outros: seres humanos seriam perpassados pela cultura, pela instrução, pela educação e pela sociabilidade, enquanto animais seriam meros instrumentos da natureza, seres sem capacidade de agência. Recorrendo à autora Marilyn Strathern, estudiosa de questões relativas à Papua Nova Guiné, Haraway substitui a questão da oposição entre natureza e cultura pelo conceito mais rico de *conexões parciais*, ou seja, padrões em que os atores não são todos, nem partes. É o que Haraway denomina de *outridades significantes*.

Em nossa análise das figurações animais na literatura, como já exposto, é fundamental a noção de que os animais devem ser lidos como animais, e não apenas como metáforas de aspectos da vida humana. Isso não significa que se trate de uma leitura literal, pois a linguagem sempre encontra formas de se figurar, alegorizar, e assim por diante. Mas significa interrogar responsabilmente os usos da metáfora, como pede Spivak (2003). De certa forma, é isso que também defende Haraway quando sublinha que “os cães não são sobre alguém [*are not about oneself*]”:

Com efeito, esta é a beleza dos cães. Eles não são uma projeção, nem uma realização de uma intenção, nem o telos de qualquer coisa. Eles são cães, i.é., uma espécie em relação obrigatória, constitutiva, histórica e proteana [*derivado de Proteu*] com os seres humanos. A relação não é especialmente legal; é repleta de desperdício, crueldade, indiferença, ignorância e perda, assim como alegria, invenção, trabalho, inteligência e jogo. Quero aprender como narrar essa co-história e como herdar as consequências da coevolução na natureza cultura (idem, pp. 11-12).

Embora o processo de domesticação remonte a milhares de anos, Haraway lembra que o termo “animal de estimação” (*companion animal*) emergiu no discurso médico e psicossociológico nas faculdades de veterinária dos Estados Unidos e correlatas em meados dos anos 1970. Com ironia, a autora comenta que, exceto para uma minoria da população de Nova York que não ama cães e está obcecada com as fezes do animal espalhada nas ruas, ter um cão diminui a pressão sanguínea e aumenta as chances de sobreviver à infância, a cirurgias e a divórcios. Entretanto, ela prefere o termo “espécie de estimação” por ser mais heterogêneo, abrangendo também outras formas de vivência. Esta categoria das espécies de estimação está ancorada em quatro princípios. O primeiro, motivado por Darwin, é que a espécie remete à biologia evolutiva, com suas categorias de população, fluxos de genes, variação e seleção; o segundo, inspirado pelas escolas de São Tomás de Aquino e de outros aristotélicos, é que a espécie trata de definir diferenças; o terceiro, baseado no catolicismo, é que a espécie trata da junção do corpóreo com o material e o semiótico; e o quarto, teorizado por Marx e Freud, lembra que espécie remete ao campo semântico misturado das palavras lucro sujo, ouro, fezes e riqueza. O manifesto das espécies de estimação, assim, é “sobre a implosão da natureza e da cultura nas vidas historicamente específicas e conjuntas de cães e pessoas, os quais estão enlaçados na outridade significante” (HARAWAY, 2009, p. 16).

Esta autora segue com seu argumento lembrando que todas as pessoas que ela conhece gostam de narrativas sobre a origem dos cães – categoria na qual podemos incluir, certamente, *Flush* e *Timbuktu*. Histórias que envolvem cães enveredam pelos campos do romance e da ciência, colocando em cena temas como migrações e trocas humanas, a natureza da tecnologia, os significados da selvageria e as relações entre colonizadores e colonizados. Aparecem, também, questões como o amor do cão por seus donos, as escalas de inteligência entre os animais e entre animais e humanos e, por fim, o julgamento sobre o fato de os humanos serem os mestres ou os enganados da história. Se o campo da evolução humana é um dos mais controversos que existe na ciência, a área da evolução canina é especialmente disputada, lembra Haraway. Mesmo assim, acredita-se que os cães tenham

sido os primeiros animais domésticos, sobrepondo-se aos porcos. A domesticação seria o ato masculino por excelência, por meio do qual o homem inventa suas ferramentas. “O homem pegou o lobo (livre) e fez o cão (servo) e assim tornou a civilização possível” (HARAWAY, 2009, p. 28). Mas esta narrativa tradicional – e até certo ponto simplista – tem sido desafiada recentemente por novas pesquisas, momento em que emergiram explicações segundo as quais homens e cães se moldaram mutuamente em um processo de coevolução. Isso levou a uma reavaliação do significado da domesticação (entendida agora como um processo de coabitação envolvendo agências de muitos tipos e histórias que não remetem a uma Queda) e da coevolução. São relações multiformes e não finalizadas.

Nos Estados Unidos, assim como no Brasil, costuma-se atribuir aos cães a capacidade de “amor incondicional” em relação a seus donos, os quais, em contrapartida, amam seus cães como se fossem filhos. Para Haraway, estas crenças não apenas estão baseadas em equívocos ou mentiras, mas também são abusivas, tanto para os cães como para os humanos.

Um rápido olhar mostra que cães e humanos sempre tiveram um vasto espectro de modos de se relacionar. Mas mesmo entre os donos de animais de estimação das culturas consumistas contemporâneas, ou talvez especialmente entre estas pessoas, a crença no “amor incondicional” é perniciosa (idem, p. 33).

Segue o raciocínio de Haraway (idem, pp. 35-36):

Receber amor incondicional de um outro é uma fantasia neurótica dificilmente desculpável; esforçar-se para satisfazer as confusas condições de estar apaixonado é uma outra questão. A permanente procura pelo conhecimento do outro íntimo, e os erros inevitavelmente cômicos e trágicos nesta busca, comandam meu respeito, seja o outro animal ou humano, ou, de fato, inanimado.

O papel de um animal de estimação é exigente para um cão, observa Haraway, requerendo autocontrole e habilidades emocionais e cognitivas. De forma paradoxal à segurança que se atribui à relação entre bichos de estimação e seus donos, tal papel pode colocar os cães em perigo – por exemplo, quando o afeto humano se esvai ou quando os cães falham em entregar a fantasia do amor incondicional. “Em particular, o valor – e a vida – dos cães não depende da percepção dos humanos de que os cães os amam. Antes, o cão tem que fazer o seu trabalho, e [...] o resto é lucro” (idem, p. 38). Para Haraway, não é o amor, mas sim o respeito e a confiança que são os pontos críticos no relacionamento entre humanos e animais. Retomando o aporte teórico esboçado no segundo capítulo,

podemos traduzir a posição de Haraway no conceito de *responsabilidade*, uma responsabilidade que Lévinas (2007) chamaria de *assimétrica* (eu me sinto responsável pelo outro sem presumir que o outro se sinta necessariamente responsável por mim) e que Derrida (2003a, 2003b) chamaria de *incondicional* (uma responsabilidade que não pode ser apreendida em qualquer ideia de cálculo ou decidibilidade). É isso que queremos dizer com o ato – citado no título deste trabalho – de reinscrever a responsabilidade. Como veremos nas leituras a seguir, o *corpus* abre espaço para um amor incondicional entre cães e humanos diferente da visão negativa de Haraway e mais próximo da ética da desconstrução.

3.2.1 *Flush (1933), de Virginia Woolf*

No texto fundamental *O animal que logo sou*, Derrida (2002) reflete sobre a relação entre a autobiografia, o homem e o animal. Seria o homem um animal autobiográfico? Essa capacidade de escrever a própria vida seria o *próprio* do humano, em oposição ao animal, incapaz de expressar verbalmente sua história? No fundo, a grande questão, para o filósofo, é: quem sou eu? Quem é o ser humano que narra sua própria história?

É provavelmente com essa interrogação que Virginia Woolf escreveu *Flush*, e Paul Auster, *Timbuktu*. Embora os cães que protagonizam ambos os livros não falem em primeira pessoa, os narradores em terceira pessoa presentes em ambas as obras sem dúvida empreendem uma verdadeira biografia destes animais. E, nesse projeto, como que fazem justiça à história dos animais. Como diria Derrida (2002, p. 89): “Não se trataria de ‘restituir a palavra’ aos animais mas talvez de aceder a um pensamento, mesmo que seja quimérico ou fabuloso, que pense de outra maneira a ausência do nome ou da palavra, e de outra maneira que uma privação”.

Sem dúvida, as obras em questão pensam esta suposta ausência de palavra de formas criativas, desafiando um certo preconceito histórico do meio literário com narrativas que apresentam relações sentimentais entre bichos de estimação e seres humanos. Na introdução a uma edição inglesa de *Flush*, Flint (2009) lembra que a obra foi desmerecida por críticos literários, que não encontraram aqui a experimentação de linguagem radical que a autora havia demonstrado em outros títulos. A própria Virginia Woolf, relata Flint, encarava *Flush* como um agradável passatempo realizado para relaxar

do trabalho árduo que havia sido a escrita do romance *As ondas*. Durante muito tempo, *Flush* foi incorporado ao estereótipo da obra menor que alcança grande popularidade com os leitores e rende dividendos financeiros para a autora. Embora esta visão ainda esteja longe de se desfazer por completo, o romance tem recebido de volta uma parte da fortuna crítica que sempre mereceu, e os estudos animais certamente têm contribuído para lançar uma nova interpretação sobre o texto a partir de um ponto de vista que foi justamente desprezado pela crítica tradicional: o que o livro nos diz sobre os animais e sobre a relação entre homens e animais.

Flush, em outras palavras, é muito mais do que a folga divertida de uma escritora ou um conjunto de piadas e alusões privadas ou um fazedor de dinheiro. Seu potencial radical, e a razão pela qual devemos levá-lo a sério, está no fato de que, embora seja todas estas coisas, também nos faz pensar sobre a própria questão de como os valores são construídos em nosso mundo (FLINT, 2009, p. xliii).

É interessante iniciar a análise notando, no romance, uma cena que ecoa com perfeição a questão colocada por Derrida sobre o nu e a vergonha. Como já visto anteriormente, o filósofo, ao ver-se visto nu por seu gato, questiona se a vergonha da nudez seria algo próprio do humano: será que o animal tem consciência de sua nudez ou, pelo fato de *ser* nu, não lhe vem a vergonha? Pois, em *Flush*, Woolf confere ao animal esta característica que seria própria do homem, em um trecho em que o cão tem seu pelo tosado por Robert – marido de sua dona, Elizabeth Barrett –, por quem Flush nutre uma aversão ciumenta. A cena é rica em simbologia psicanalítica, uma vez que a tosa significa não apenas vergonha para Flush, mas também um sentimento de castração. Assim como Derrida questiona quem é o homem que se espelha no animal, também Flush questiona sua identidade: “O que eu sou agora?, pensava, olhando-se no espelho. E o espelho respondia com a sinceridade brutal dos espelhos, ‘Tu não és nada’” (WOOLF, 2003, p. 119).

Sem dúvida, é Elizabeth quem se vê sendo vista pelo animal em *Flush*, inclusive literalmente. Não por acaso, ela é uma poeta, enquadrando-se na categoria dos “poetas ou profetas, em situação de poesia ou de profecia” aos quais Derrida (2002, p. 34) atribui a capacidade de enxergar no animal uma alteridade radical. O romance é rico em cenas nas quais Elizabeth e Flush trocam olhares e percebem sentimentos por meio da contemplação da pupila do outro. Essa troca ocorre logo no primeiro contato entre os dois, após a senhorita Mitford ter dado o cão de presente para a amiga. Nesse contato visual mútuo, eles percebem semelhanças e diferenças entre o humano e o animal. Examinemos a cena:

Havia algo de comum entre os dois. Enquanto encaravam um ao outro, pensaram: aqui estou eu. Então, sentiram: mas que diferente! [...] Separados violentamente, apesar de originados no mesmo molde, será que um completava o que estava latente no outro? Ela realmente poderia ser tudo aquilo, mas ele... não. Entre os dois existia o maior abismo que pode separar um ser do outro. Ela falava. Ele era mudo. Ela era uma mulher; ele era um cão. Assim, intimamente ligados; assim, imensamente separados, um encarava o outro (WOOLF, 2003, p. 30).

O termo *abismo* retorna poucas páginas depois, para descrever que “havia enormes abismos no entendimento deles” (idem, p. 38), o que nos remete, evidentemente, ao trecho em que Derrida observa que o olhar animal mostra ao humano o limite *abissal* entre um e outro.

Como todo olhar sem fundo, como os olhos do outro, esse olhar dito “animal” me dá a ver o limite abissal do humano: o inumano ou o a-humano, os fins do homem, ou seja, a passagem das fronteiras a partir da qual o homem ousa se anunciar a si mesmo, chamando-se assim pelo nome que ele acredita se dar (DERRIDA, 2002, p. 31).

Há outros momentos em que Elizabeth e Flush percebem suas semelhanças e diferenças pelo olhar, como no trecho em que ela o repreende por ter mordido Robert e depois “não conseguia ignorar totalmente a fixação com que Flush a olhava” (idem, p. 61). Ou quando Flush novamente avança sobre Robert, e depois Elizabeth “se recusava a olhar para ele [*Flush*]” (idem, p. 65): “Mas, apesar de Flush ficar olhando para ela, a Senhorita Barrett recusava-se a cruzar seu olhar com o dele” (idem). Fica claro, nestes trechos, que o olhar é não apenas uma forma de reconhecer a alteridade no outro, mas também uma forma de estabelecer comunicação. Por isso, não há nada mais doloroso para Flush do que quando Elizabeth olha para a janela através dele, como se fosse invisível. A maior dor é não merecer o olhar:

Mas para Flush, muito pior do que qualquer cheiro, muito pior do que qualquer cambalhota era a expressão no rosto da Senhora Browning [*Elizabeth*] quando olhava para fora da janela como se estivesse vendo alguma coisa maravilhosa quando, na verdade, não havia nada. O próprio Flush ficava parado na frente dela. Ela olhava através dele, como se não estivesse lá. Aquele era o pior olhar que ela jamais dirigira a ele (idem, p. 134).

Analisando de um ponto de vista atento a questões de gênero, cabe notar que, em *Flush*, a ação se passa principalmente no ambiente privado da casa dos Barrett e, depois

que Elizabeth se casa com Robert, a trama segue no ambiente privado do lar do casal, embora o cão faça seus passeios pelas ruas de Pisa. Já a ação de *Timbuktu*, de Paul Auster, que leremos depois, se dá basicamente na rua, uma vez que Willy, dono do cão Mr. Bones, é um andarilho. Mas, para além das particularidades das tramas, é de se notar que o cão de Elizabeth permanece no domínio historicamente reservado às mulheres, o âmbito privado, enquanto o cão de Willy é livre para dominar o âmbito público, lugar dos homens por excelência na história da cultura. A diferença é marcante no início de *Flush*, antes de Elizabeth se casar, quando ainda está confinada ao seu quarto na casa da família, em um isolamento que Woolf compara ao de um animal preso. O próprio Flush sente a diferença entre o tempo em que pertencia à Senhorita Mitford e tinha liberdade e a nova situação em que passa a ser de Elizabeth, vivendo no quarto. Tanto para o cão, quanto para a dona, o isolamento é retratado como sendo contra a *natureza* – e aqui Woolf questiona a tradição patriarcal sobre o que é *natural* para mulheres e animais: estar preso ou ser livre? A opressão do quarto onde ambos estão é reforçada pela caracterização do lugar como “provavelmente escuro, de acordo com todos os relatos” (idem, p. 26). Ali, “[t]odos os seus [*de Flush*] instintos naturais eram tolhidos e renegados” (idem, p. 36), descrição que podemos estender à senhorita Barrett, que por sua vez não podia sair do quarto porque “[e]stava acorrentada ao sofá” (idem, p. 38). Em resumo: “A vida da Senhorita Barrett era a vida de ‘um passarinho na gaiola’” (idem, p. 49), uma metáfora animal que Woolf utiliza com inteligência. Uma leitura tradicional entenderia a condição de Flush como metáfora da condição da mulher na sociedade vitoriana. Mas esta seria uma interpretação tradicional. Sem desprezar esta explicação, preferimos ler o romance como um retrato da situação de ambos, mulheres e animais, confinados às margens da tradição patriarcal. O sofrimento de Elizabeth não deve ofuscar o de Flush.

O romance não subscreve ao estereótipo do amor incondicional do cão, que Haraway (2009) classifica como uma fantasia narcisista, mas encontra espaço para um amor maduro entre o animal e um ser humano. Em certo momento, Flush “chegou mais perto da Senhorita Barrett e a beijou ‘expressivamente’” (idem, pp. 47-48). Apesar de tudo, “Flush a amava” (idem, p. 48). A recíproca também é verdadeira: “Ela amava Flush, e Flush era digno de seu amor” (idem). Em uma perspectiva desconstrutivista, é preciso esclarecer, uma relação incondicional (Derrida raramente fala em amor²⁸) não é uma

²⁸ Kierkegaard teria, provavelmente, muito a contribuir sobre a questão do amor, o que renderia material para outra tese. Sobre isso, permito-me referir Ferreira, S. (2006, p. 127), para quem “[n]ão há economia no amor

fantasia narcisista. O perdão, por exemplo, deve ser incondicional ou não é digno desse nome. A hospitalidade e a responsabilidade também. Em resposta a uma entrevista, Derrida elabora:

Em geral, o perdão somente é dado a quem o pediu. O perdão incondicional nem mesmo precisa ser pedido, pois se peço que me concedam perdão, ele se torna uma condição. O perdão incondicional nem precisa ser pedido. Isso pode parecer uma loucura, impossível, mas o perdão é uma espécie de loucura, ele faz o impossível (DERRIDA apud NASCIMENTO, 2006, p. 63).

Para Derrida, a relação incondicional é aquela que não está baseada na reciprocidade, nem em qualquer cálculo. Assim, podemos dizer que não caberia ao animal ter amor incondicional pelo dono, em uma via de mão única, o que poderia ser classificado, de fato, como uma fantasia narcisista. Se pensarmos, por outro lado, no amor incondicional como uma característica de todo amor, a questão muda de figura. Pois o amor, assim como o perdão, a hospitalidade e a responsabilidade, não precisa ser pedido e não precisa pedir nada em troca. Assim, abre-se espaço para uma relação que é, acima de tudo, ética, no sentido ético proposto por Derrida – aquele sentido em que eu tenho um compromisso moral com o animal mesmo que o animal não tenha comigo ou que não tenha capacidade de ter comigo.

Em *Flush*, a categoria dos animais representa uma pureza que teria sido perdida na classe dos humanos. É verdade que essa ideia pode ser atribuída ao estereótipo de que os animais seriam do reino da natureza, imaculados pela cultura, que por sua vez seria o domínio dos homens por excelência. Mas também é justo notar que essa relação entre os animais e a pureza, para Woolf, é algo a que os humanos também deveriam aspirar. Isso fica claro no trecho sobre o encanto de Flush pela cadela do senhor Patridge:

Agora, Flush conhecia o que nenhum homem jamais conheceria – amor puro, amor simples, amor inteiro; amor que não inclui uma série de inquietações quando desperta; que não tem vergonha; nem remorso; que em um momento está aqui e no outro já se foi, como uma abelha em uma flor que, em um instante, vai-se (WOOLF, 2003, p. 105).

Em todo momento, o cão é retratado como sendo dotado de inteligência e emoção comparáveis à dos humanos, em um gesto que multiplica os limites entre as espécies, ao gosto de Derrida. Flush “tinha uma afeição até mesmo excessiva pelas emoções humanas”

[...] mas amor sem interesse, que vai até a renúncia de si. E, assim compreendido, é possível que seja endereçado também aos animais”.

(WOOLF, 2003, p. 20). Em outro momento, Woolf anota que ele “não era um cão comum” (idem p. 47), reforçando que era “espirituoso, no entanto, ponderado; canino, mas altamente sensível às emoções humanas também” (idem). E, como que contrariando a associação entre Flush e natureza, ele aparece aqui como passível de ser influenciado pelo meio, e, portanto, pela cultura: “A atmosfera do quarto influenciava um cão assim com força peculiar. Não podemos culpá-lo se sua sensibilidade foi cultivada em detrimento de características mais firmes” (idem). Em diversos aspectos, Flush é mais parecido com sua dona do que com outros cães, o que sublinha tanto as fronteiras tênues entre o animal e o humano como assinala a presença de diferenças internas entre os cães. Como diria Derrida (2002), não existe *o animal* como uma essência, como um grupo homogêneo. Os animais devem ser referidos como um plural, como *animot* – a palavra animal (*mot*) e o animal no plural (*animaux*). A ligação entre Flush e Elizabeth fica marcada quando Woolf escreve que “Flush sentia, de maneira cada vez mais acentuada, que havia entre os dois uma ligação, uma proximidade desconfortável e portanto emocionante” (WOOLF, 2003, p. 38). Depois que a dona o resgata de seu sequestro, realizado por um grupo de marginais, Flush “era capaz de entender os sentimentos dela de maneira mais clara do que nunca. Tinham sido separados; agora estavam juntos. De fato, nunca foram tão semelhantes” (idem, p. 91). Tudo isso porque a carne do cão “estava impregnada de paixões humanas; conhecia todas as gradações do ciúme, da raiva e do desespero” (idem, p. 117). Antes de serem uma projeção antropomórfica, estas características supostamente humanas atribuídas ao animal desafiam os limites entre o que seria próprio de um e de outro. Em contrapartida, personagens humanos também têm atribuídas a eles características supostamente *desumanas*, como quando Robert se opõe a pagamento do resgate de Flush com a justificativa de que estariam colaborando com os criminosos. Neste momento, Elizabeth questiona a si mesma se o marido utilizaria o mesmo argumento caso a raptada tivesse sido ela. “Mas o que o Senhor Browning teria feito se os bandidos tivessem-na roubado; se tivessem *ela* em seu poder, ameaçando cortar as orelhas *dela* e enviá-las pelo correio para New Cross?” (idem, p. 84, grifos da autora). É significativo que, para resgatar Flush, Elizabeth tenha desafiado a posição patriarcal do seu marido, de forma semelhante à que, em *Timbuktu*, Polly confronta seu marido e permite que Mr. Bones frequente o interior da casa. Nestes casos, as duas categorias marginalizadas socialmente, os animais e as mulheres, unem forças.

Se na tradição metafísica criticada por Derrida (2008) os animais são caracterizados pela falta de linguagem, em *Flush* o cão, que é o protagonista, é dotado de uma notável capacidade de comunicação, tanto com os humanos quanto com outros cães. A diferença de linguagem entre Flush e Elizabeth é apresentada como um obstáculo contornável. Em certo momento, a ausência de linguagem verbal é cogitada, pela mulher, como uma forma mais pura de comunicação. É interessante notar que Flush é associado à expressão vocal, que nos remete a uma espécie de fala canina (o latido), enquanto Elizabeth se expressa, em diversos momentos, por meio de suas cartas e de seus poemas – o que nos remete às reflexões de Derrida sobre a fala como presença, e a escrita como uma ausência.

O fato é que os dois não eram capazes de comunicar-se em palavras, o que dava lugar a vários desentendimentos. Mas será que também não levava a uma intimidade peculiar? [...] Apesar de tudo, ela [*Elizabeth*] deve ter pensado, será que as palavras dizem tudo? Será que as palavras dizem algo? Será que as palavras não destroem os símbolos que existem além do alcance das palavras? Pelo menos em uma ocasião, a Senhorita Barrett parece ter pensado assim (WOOLF, 2003, p. 40).

A mesma ideia de pureza aparece no segmento final do livro, quando a narradora se refere assim a Flush: “Nem uma única de suas infinitas sensações jamais foi submetida à deformidade das palavras” (idem, p. 116).

Mesmo assim, a distinção entre os terrenos da natureza (Flush) e da cultura (Elizabeth) não é completamente nítida. Isso porque Flush não é retratado como qualquer cão, e sim como um cão especial, que “passou a desprezar latidos e mordidas; passou a preferir o silêncio do gato à robustez do cão; e a solidariedade humana a outra qualquer” (idem, p. 47). Flush “conseguia captar [*em Elizabeth*] sinais que ninguém mais era capaz de perceber” (idem, p. 51). A certa altura, a narradora observa:

E, no entanto, será que ele teria a capacidade de escrever como ela? Felizmente, a pergunta é supérflua, já que a verdade nos compele a dizer que, no ano 1842-43, a Senhorita Barrett não era uma ninfa, mas uma inválida; Flush não era um poeta, mas um cocker spaniel ruivo; e Wimpole Street não era a Arcádia, mas Wimpole Street (idem, p. 41).

No romance, a ausência da capacidade de ler, escrever e falar não é evidência de ausência de linguagem em Flush. Afinal, ele “sabia tão bem, como se fosse capaz de ler cada palavra, que sua dona estava estranhamente agitada enquanto escrevia; que desejos adversos a sacudiam” (idem, p. 53). É capaz, também, de notar mudanças no tom de voz de

sua dona, como no trecho em que lemos: “Flush nunca havia escutado aquele som na voz da Senhorita Barrett” (idem, p. 55). E mais: “Apesar de ele não conseguir encontrar sentido nas palavrinhas que colidiam com sua cabeça entre as duas e meia e as quatro e meia, às vezes três vezes por semana, era capaz de detectar com tremenda exatidão que o tom das palavras se transformava” (idem, pp. 57-58). Flush também tem facilidade de se comunicar com outros cães. Depois da mudança para Pisa, na Itália, ele “sai de casa todo dia e conversa em italiano com os cachorrinhos” (idem, p. 103), como anotou Elizabeth. Logo adiante, a cena é descrita pela narradora:

Os cãesinhos jovens agrupavam-se ao seu redor. Para eles, contava histórias sobre Whitechapel e sobre Wimpole Street; descrevia o cheiro de cravos e o cheiro de Oxford Street; ensaiava suas memórias de uma e de outra revolução – como grão-duques vieram e grão-duques se foram (idem, p. 127).

Flint (2009) observa que animais reais, imaginários e metafóricos estiveram presentes em toda a vida de Virginia Woolf. As famílias Stephen e Woolf sempre tiveram pelo menos um cão em casa. Um de seus primeiros ensaios publicados foi o obituário de Shag, o cão dos Stephen. Também publicou um artigo polêmico que defendia a proibição do uso de penas de animais exóticos e em risco de extinção em chapéus femininos. Woolf tinha o costume de chamar familiares e amigos por apelidos carinhosos derivados de animais, dando origem a um verdadeiro “bestiário pessoal” (FLINT, 2009, p. xii). Em uma biografia de Woolf, seu sobrinho Quentin Bell anotou: “*Flush* não é tanto um livro sobre uma amante de cães quanto um livro de alguém que adoraria ser uma cadela” (BELL apud FLINT, 2009, p. xiii).

Segundo Flint, as referências animais na obra de Woolf como um todo – e não apenas em *Flush* – podem ser interpretadas a partir de três proposições: (1) a autora evoca e depois desafia as hierarquias tradicionais sobre humanos e animais para refletir sobre injustiça social, em particular a posição das mulheres; (2) a capacidade da autora de confrontar o limite entre o humano e o animal levanta um conjunto mais amplo de questões sobre direitos (ela não está imune a aspectos do pensamento vitoriano, como o desejo de classificar, controlar e até mesmo caçar e dominar animais exóticos); e (3) por meio dos registros animais, a autora se permite falar sobre assuntos que considera difíceis de forma mais direta (projetando nos animais questões sobre intimidade, desejo e amor erótico).

No caso específico de *Flush*, Woolf nos convida a pensar como um etólogo que busca entender a linguagem animal por meio de códigos em comum. Corroborando o relato

de Barbara Smuts com o qual iniciamos este subcapítulo, Elizabeth estabelece com seu cão uma relação que não é simplesmente de dono e de servo, haja visto que ela contraria a opinião do marido, em uma sociedade patriarcal, e resgata Flush em um momento crítico da narrativa. Ecoando as ideias de Donna Haraway, a personagem encontra espaço para uma relação sincera de amizade e, mais do que isso, de amor maduro entre cão e mulher. Permanece, entretanto, nossa proposição de que o amor – entre espécies e interespecies – pode ser incondicional, ao contrário do que defende Haraway. Toda a cadeia de relações éticas com o outro – a hospitalidade, o perdão, a responsabilidade, etc. – pode e deve ser incondicional, assimétrica, não recíproca. Essa é sua condição mesma de existência. Pois só assim reconheceremos a alteridade radical no rosto do animal como um espelho distorcido de nossa própria identidade cindida.

3.2.2 *Timbuktu (1999), de Paul Auster*

Lendo criticamente a Bíblia, Derrida observa o seguinte sobre o ato de nomear os animais:

Deus prefere o sacrifício do próprio animal que deixou nomear por Adão – *para ver*. Como se, da doma desejada por Deus ao sacrifício do animal preferido por Deus, a invenção dos nomes, a liberdade deixada a Adão ou a Isch de nomear os animais só fosse uma etapa *para ver*, com vistas a prover carne sacrificial em oferenda a Deus. Indo demasiado rápido, dir-se-ia que dar o nome seria então sacrificar o vivente a Deus (DERRIDA, 2002, p. 79).

Assim, é notável que, em *Timbuktu (1999)*, romance do escritor norte-americano Paul Auster, um dos grandes nomes da literatura contemporânea, esteja presente uma espécie de reescrita desse ato de nomear. A cena aparece no segmento final, quando o cão Mr. Bones é adotado pela família Jones, depois de se separar de seu antigo e amado dono, Willy. O trecho desconstrói o imaginário segundo o qual a nomeação é um gesto de dominação do poder patriarcal para subjugar o animal. Aqui, o patriarcado, representado pelo pai da família, Dick (cujo nome carrega um significado fálico, em inglês), está ausente. É a esposa dele, Polly, e a filha Alice que nomeiam Mr. Bones, agora chamado de Chispinha (nome que, por sinal, não tem a aprovação de Mr. Bones – em todo caso, elas não conheciam seu nome verdadeiro). Ironicamente, a nomeação é realizada justamente

para proteger Mr. Bones de Dick, uma vez que a mulher e a filha receiam que ele não aceite a presença de um cão na casa da família.

“Não quero deixar você otimista demais”, disse a mulher para a menina, “mas talvez não fosse má ideia dar um nome para esse cachorro antes de seu pai chegar do trabalho. Vai ajudar a criar a impressão de que ele faz parte da família e pode nos dar uma vantagem psicológica. Entende o que estou dizendo, meu bem?” (AUSTER, 1999, p. 106)

Assim como Flush faz uma aliança com Elizabeth e se posiciona contra Robert no romance de Woolf, também na obra de Auster o cão Mr. Bones se alia a figuras marginalizadas pela sociedade: Willy, o poeta andarilho que termina vivendo e morrendo na rua; depois o menino Henry, que protege o cão de seu furioso pai, mas não é bem sucedido e perde Mr. Bones; e, por fim, a família Jones, na qual o animal é protegido pelas mulheres, a mãe Polly e a filha Alice, e pelo outro filho, Tigre, contra a resistência do pai, Dick – o qual, mesmo autorizando a adoção, proíbe a entrada do cão na casa, ordenando que ele deve permanecer no jardim. Desafiando a lei, entretanto, Alice deixa Mr. Bones entrar na casa sempre que o marido está no trabalho. O nome é importante para Mr. Bones da mesma maneira como seria para um humano. Quando recebe a alcunha de Cal de seu segundo dono na trama, o menino Henry, Mr. Bones fica confuso sobre sua identidade: “não era nem um pouco de estranhar que o cachorro não conseguisse mais ter certeza de quem ele era ou quem deveria ser” (idem, p. 88). Tanto *Flush* quando *Timbaktu* fazem uso de projeções que um leitor tradicional classificaria como antropomórficas, atribuindo aos animais capacidades que seriam exclusivamente dos humanos. Levando em conta o aporte teórico esboçado no capítulo anterior, contudo, cabe dizer que uma leitura informada pelos estudos animais desconfia das divisões estanques sobre o que seria próprio de um e de outro. Os desenvolvimentos recentes da etologia, a área que estuda o comportamento animal, tem dissolvido inúmeras certezas filosóficas sobre o animal e, portanto, sobre a relação do animal com os humanos. Quem ousaria negar que a troca do nome causa confusão mental em um cão?

Paul Auster inova a narrativa tradicional sobre os animais ao atribuir espiritualidade a Mr. Bones. O título do livro faz referência ao lugar para onde supostamente vão as almas. É para lá que Mr. Bones supõe que seu dono, Willy, vai depois que morre e é para lá que Mr. Bones deseja ir quando sua vida terminar – o final aberto do romance dá a entender que seria em breve. Trata-se de um cão, enfim, que tem alma: “Willy sabia que essa alma

era melhor do que outras e, quanto mais conhecia essa alma, mais finura e nobreza de espírito descobria nela. Seria mr. Bones um anjo aprisionado no corpo de um cachorro?” (idem, p. 31). O narrador em terceira pessoa chega a brincar com a semelhança entre a palavra cachorro (*dog*) e Deus (*God*) em inglês, uma sendo o reflexo da outra: “A mais ínfima das criaturas continha em seu nome o poder do ser mais elevado, o todo-poderoso artífice de todas as coisas. Era por isso que aquele cão fora enviado para Willy?” (idem, pp. 31-32). O cão acalenta o desejo de ir também para Timbuktu, a fim de estar para sempre ao lado de seu dono. Por meio do narrador em terceira pessoa, Mr. Bones cogita inclusive que os animais selvagens tenham seu próprio Timbuktu; caso contrário, certamente devorariam os cães como ele, que deveriam ficar junto com seus donos. O episódio mostra que Mr. Bones se considera mais parecido com Willy do que com os outros animais, de forma similar à relação entre Flush e Elizabeth. E mais: nesse céu chamado Timbuktu, os cães e seus donos finalmente seriam capazes de se comunicar pelos mesmos códigos:

Se existia alguma justiça no mundo, se o deus cão tinha alguma influência no que acontecia a suas criaturas, então o melhor amigo do homem deveria ser mantido ao lado do homem depois que o citado homem e o citado melhor amigo dele tivessem ambos batido as botas. E ainda mais: em Timbuktu os cães seriam capazes de falar a língua dos homens e conversar com eles de igual para igual (idem, pp. 42-43).

É sintomático, portanto, que nas últimas páginas Mr. Bones tenha um sonho no qual ganha a capacidade de falar e no qual recebe de Willy a notícia de que ele, Mr. Bones, teve sua entrada em Timbuktu aprovada:

“Quando vier que hora, Willy? Do que você está falando?”
 “Quando vier a hora de você ir para Timbuktu.”
 “Quer dizer que deixam entrar cachorros lá?”
 “Nem todos. Só alguns. Cada caso é examinado separadamente.”
 “E eu fui aprovado?”
 “Foi.”
 “Não brinque comigo, meu dono. Se por acaso estiver brincando agora, acho que eu não ia suportar.”
 “Pode acreditar, meu velho, você foi aceito. A decisão já foi tomada.”
 (idem, p. 140)

Não apenas Mr. Bones adquire, no sonho, a capacidade de falar como se fosse um ser humano como também demonstra, fora do sonho, habilidade de se comunicar com os seres humanos, mesmo que utilizando sua linguagem canina, por assim dizer. Logo no

início, quando Willy recomenda que Mr. Bones fique longe dos restaurantes chineses para não correr o risco de virar comida, o narrador nos informa que o cão tinha uma compreensão do discurso comparável à de um imigrante, o que reforça a associação de Mr. Bones com figuras socialmente marginais:

Mr. Bones entendeu. Sempre entendia o que Willy lhe dizia. Era assim desde quando conseguia se lembrar de alguma coisa e, a essa altura, sua compreensão da língua “ingresa” era tão boa quanto a de qualquer imigrante que já tivesse passado sete anos em solo americano (idem, p. 9).

Tal capacidade de compreensão permitia que Willy e Mr. Bones, efetivamente conversassem: “Toda vez que conversava com mr. Bones a respeito daqueles primeiros anos, Willy tendia a se demorar nas boas recordações e ignorar as ruins” (idem, p. 24). Não que esse aprendizado não tenha sido difícil para o cão, como fica claro no seguinte trecho: “A língua dos humanos era ainda uma terra virgem naquela época e, com as locuções bizarramente embaralhadas da sra. Gurevitch e o pendor de Willy de falar com várias vozes diferentes [...], mr. Bones levou vários meses para aprender o idioma” (idem, p. 26). Esse aprendizado pode ser comparado a outra experiência difícil – aquela vivida pelo macaco Peter Vermelho no conto *Um relatório para uma Academia*, de Kafka, referido no primeiro capítulo deste trabalho. São experiências traumáticas porque, em ambos os casos, aprender a linguagem dos humanos significa derrubar uma das grandes divisões que separam o que é animal e o que é humano. E, como temos visto nestas páginas, estas divisões foram construídas, ao longo da tradição metafísica, com paredes muito fortes, tornando a passagem praticamente impossível. Mas Mr. Bones é um excelente aluno, o que resulta no domínio não apenas da linguagem literal como da figurativa: “Com Willy, mr. Bones aprendeu o humor, a ironia e a fartura metafórica” (idem, p. 28). Esse aprendizado só pode ser realizado porque Willy tem uma convicção comovente sobre a capacidade de seu cão em aprender a língua dos homens – da mesma forma como ele, Willy, procura entender a linguagem do cão. Vale a pena transcrever, em toda sua extensão, a descoberta de Willy:

Havia tanta coisa a aprender, tantos indícios a assimilar, decifrar e compreender, que Willy mal sabia por onde começar. O rabo que abanava em oposição ao rabo entre as pernas. As orelhas empinadas em oposição às orelhas flácidas. Deitar-se de barriga para cima, correr em círculos, cheirar o ânus e rosnar, os pulinhos de canguru e as piruetas no ar, o jeito sorrateiro de se agachar, os dentes à mostra, a cabeça empertigada e mais uma centena de peculiaridades mínimas, cada uma a expressão de um pensamento, de uma emoção, de um plano, de uma

necessidade. *Era como aprender a falar uma outra língua, pensou Willy, era como topar com uma tribo perdida de homens primitivos e ter de adivinhar seus impenetráveis costumes e tradições* (idem, p. 33, grifo meu).

Essa via de mão dupla em que homem e cão procuram se entender mutuamente é um golpe na herança antropocêntrica que atribui uma falta de linguagem ao animal apenas porque sua comunicação não se dá exatamente nos mesmos moldes dos códigos humanos. Willy, um poeta não publicado, chega a idealizar uma Sinfonia dos Cheiros, uma instalação artística com a finalidade de ser contemplada pelo cão. Ele tem uma curiosidade à moda de Thomas Nagel: “O que mr. Bones experimentava quando cheirava alguma coisa?” (idem, p. 34). Seu raciocínio sobre a capacidade de um animal ser dotado de senso estético é tocante:

E se, como todos os filósofos que trataram do assunto observaram, a arte é uma atividade humana que se apoia nos sentidos para alcançar essa alma, não seria lógico supor também que os cães – pelo menos cães do calibre de mr. Bones – possuíam a capacidade de experimentar um impulso estético semelhante? Em outras palavras, não seriam eles capazes de apreciar a arte? (idem, p. 35)

Quando está prestes a se separar de Mr. Bones, Willy se censura por jamais tê-lo ensinado a ler. “Como pôde tratar com negligência um assunto tão essencial? Agora que o cão estava prestes a ser atirado ao mundo sozinho, precisaria de toda e qualquer vantagem com que pudesse contar, e Willy o havia decepcionado [...]” (idem, p. 56). O tópico retorna algumas páginas depois, quando Willy diz a Mr. Bones que “a verdade, meu amigo, é que os cães podem ler” (idem, p. 68). Prova disso, segundo o personagem, é a placa colocada na porta dos correios: “Proibida a entrada de cães, exceto guias de cegos”. Uma vez que cegos não podem ler, argumenta Willy, conclui-se que as placas devem ser lidas pelos cães dos cegos. Segundo sua teoria conspiratória, a informação de que cães podem ler não se espalha porque a ideia de haver cães tão inteligentes quanto os humanos é vista como perigosa pela sociedade. Então, Willy imagina uma relação invertida, em que os humanos serviriam os cães:

Em três meses, os cães estariam lutando por sua independência. [...] Os Estados Unidos da Gente e a República Independente dos Cães. Santo Deus, como eu adoraria ver isso. Eu me mudaria para lá e ia trabalhar para você, mr. Bones. Iria buscar seus chinelos e acender seu cachimbo. Faria você ser eleito primeiro-ministro. Qualquer coisa que quisesse, chefe, e eu seria o seu ser humano (idem, p. 69).

Há inúmeras passagens nas quais se percebe a incrível capacidade de linguagem de Mr. Bones, na contramão da tradição metafísica, como o momento em que ele procura impressionar Dick, na parte final, para convencê-lo a autorizar que a família Jones o adote, ou o sofisticado plano de fuga que Mr. Bones traça e executa para fugir da hospedagem de cães onde fica enquanto a família Jones viaja de férias. A narrativa de *Timbuktu*, e as posições de Willy em particular, reforçam a observação de Barbara Smuts de que podemos expandir o quadro demasiadamente limitado daquilo que os animais podem fazer.

Assim como Flush é chamado de “sábio” (WOOLF, 2003, p. 120) e “um verdadeiro filósofo” (idem), no livro homônimo de Virginia Woolf, Mr. Bones é tratado, em *Timbuktu*, como um “cão pensador em vez de um cão atlético” (AUSTER, 1999, p. 73). O cão de Auster é capaz de sentir “puro pavor ontológico” (idem, p. 8) pelo medo de perder seu dono, a quem tem “amor e devoção” (idem). Sua perspicácia é tamanha que parece irônica a cena, no segmento final, em que a família Jones encontra Mr. Bones em um bosque, e a menina Alice pede para ele dar alguma demonstração de esperteza por meio de ações como rolar no chão ou ficar de pé nas patas de trás. O narrador nos informa: “Aquelas eram tarefas nem um pouco difíceis para um cão do seu gabarito [...]” (idem, p. 101). Depois da demonstração de habilidade, a menina conclui, ingenuamente: “Está vendo só, mamãe? O que foi que eu disse?”, exclamou Alice. ‘É o cachorro mais inteligente do mundo.’” (idem, p. 102).

A amizade é a relação entre cão e dono por excelência. Mr. Bones “não era apenas o melhor amigo de Willy mas seu único amigo” (idem, p. 9). De fato, há entre os dois uma relação madura como Haraway imaginaria. Uma relação de igual para igual, não no sentido de serem viventes da mesma espécie, mas no sentido de não haver uma hierarquia. Lembrando uma formulação de Smuts (2002), a dependência de Mr. Bones em relação a Willy é contingente, e não inerente. Tanto é que o cão sobrevive mesmo depois que o dono o deixa, estabelecendo relação com o menino Henry e depois com a família Jones. Em contrapartida, Willy desenvolve “a mais ardente e intensa afeição por seu amigo de quatro patas” (idem, p. 31). A certa altura do romance, lemos: “O homem [*Willy*] lhe dava comida e um lugar para dormir e, em troca, o cão lhe dava amor e lealdade infinita” (idem, p. 73). Esta descrição, no entanto, é reducionista e em hipótese alguma retrata a complexidade da relação entre os dois. Em *Timbuktu*, não é apenas o cão que deve amor incondicional ao dono: ambos estão comprometidos um com o outro em uma conexão que não pode ser medida ou calculada, muito ao gosto do pensamento de Derrida. É o que aparece, por

exemplo, na breve mas significativa relação de Mr. Bones com o menino Henry. “Para mr. Bones, Henry provava que o amor não era uma substância quantificável. Sempre existia mais amor em algum canto e, mesmo depois de um amor ter sido perdido, não era de jeito nenhum impossível encontrar outro” (idem, p. 82).

Timbuktu, enfim, é um pequeno tratado sobre a responsabilidade com o outro, o que nos traz de volta à ética derridiana. A questão é sensível porque filósofos como Kant entendem que só é possível ter um compromisso moral com alguém que também tem capacidade de estabelecer compromisso moral, o que, para ele, excluía os animais. Como vimos no capítulo anterior, Derrida desconstrói essa lógica por meio de uma noção de responsabilidade que não exige reciprocidade: eu sou responsável por você independentemente de você ser também responsável por mim; minha responsabilidade não exige condição. Como se não fosse o suficiente, os estudiosos do comportamento dos animais hoje têm convicção de que pelo menos parte deles têm, sim, capacidades morais, como argumenta Rowlands (2012). Na obra de Auster, os humanos têm compromissos morais com Mr. Bones e vice-versa. Em certo momento, o cão “jurou para si mesmo ficar acordado, vigiá-lo [*vigiar Willy*] até o triste fim” (idem, p. 54). Mais adiante, Willy reconhece o compromisso moral de Mr. Bones e lamenta não ter estado à altura desse comprometimento: “Mas eu devia ter agido melhor com você. Devia ter lhe dado uma oportunidade de alcançar as estrelas” (idem, p. 68). No romance, não é o animal que decepciona o ser humano pela suposta falta de moral, mas o contrário. Depois de ser agredido por um grupo de meninos, Mr. Bones se censura por ter confiado demais na bondade das pessoas.

Não que o chute tivesse doído tanto assim, mas seu moral fora ferido e ele estava decepcionado consigo mesmo por haver interpretado a situação tão mal. Teria de aprender a ser mais cauteloso, disse para si mesmo, a ser mais desconfiado, a supor o pior nas pessoas até que tivessem demonstrado suas boas intenções. Era uma lição triste de assimilar em uma fase madura da vida, raciocinou ele, mas se pretendia fazer face às dificuldades que o esperavam, teria de se enrijecer e não deixar a guarda baixa (idem, pp. 79-80).

Mr. Bones recupera sua fé na bondade humana ao encontrar Polly e seus filhos Alice e Tigre, na parte final da narrativa. É Alice quem argumenta com a mãe que, caso eles não adotem o cão, ele poderá acabar morrendo. Quando Polly explica que, antes de adotá-lo, precisam da aprovação do pai, Alice retruca que, independentemente disso, “o certo é o certo”: “Mas são três contra um, mesmo que ele diga não. E o certo é o certo,

não é? A gente tem que ficar com ele, mãe. Vou ficar de joelhos e rezar para Jesus o resto do dia, se isso fizer papai concordar” (idem, p. 104). Como já observado anteriormente, cabe notar mais uma vez que a cena reforça a ligação de Mr. Bones com figuras historicamente marginalizadas, como a mulher e as crianças, especialmente a filha, que por sua sensibilidade “não era uma pessoa comum” (idem, p. 105). Tudo isso contrasta com a posição patriarcal de Dick, o pai da família, para quem Mr. Bones “[n]ão é uma pessoa, é um cão, e cães não fazem perguntas” (idem, p. 112). A mesma lógica perversa que rebaixa o cão a um ser inferior é repetida pelo personagem quando, a caminho do veterinário para realizar o procedimento de castração em Mr. Bones, Polly pergunta ao marido como ele se sentiria se fizessem uma coisa dessas com ele, Dick. Ao que ele responde: “Ah, deixa disso, benzinho, assim não dá. Ele é um cachorro. Não vai nem saber o que aconteceu com ele” (idem, p. 117). Depois de tantas aventuras e desventuras, entretanto, as páginas finais reservam a Mr. Bones um momento de redenção em que ele, mesmo sozinho novamente, sente compaixão pelas aves, marcando uma mudança de comportamento em relação a um trecho anterior em que havia avançado sobre elas, mudança que não deixa de ser uma relação de responsabilidade:

Havia algo misterioso na brancura da neve, achou Mr. Bones, algo ao mesmo tempo misterioso e magnífico, e enquanto observava dois pares de pardais e canários que ciscavam o chão em busca de algo para comer, sentiu uma pontada de compaixão palpitar dentro dele. [...] A neve parecia ter trazido tudo aquilo junto e dessa vez Mr. Bones foi capaz de olhar para eles não como se fossem uma praga, mas criaturas irmãs, membros da confraria secreta (idem, p. 141).

Operando na fronteira entre o que é próprio do humano e o que é próprio do animal, *Timbuktu* e *Flush* expandem as possibilidades de relação entre um e outro. Assim procedendo, Auster e Woolf inserem-se na categoria de discurso que Derrida classificaria como sendo daqueles que se veem vistos pelo animal – aqueles que levam o animal em consideração como uma alteridade radical e aqueles que não entendem o animal como um genérico, mas como uma categoria repleta de diferenças internas que pode ser resumida na noção de *animot*. Tal leitura a contrapelo, que procura interrogar a figura animal ao invés de atribuir um significado humano a ela, marca uma mudança de paradigma trazida pelo campo dos estudos animais. Espera-se que esse lugar de enunciação não antropocêntrico e pós-humanista marque uma nova fase da literatura comparada, preocupada com o que Haraway (2009) chamaria de *outridades significantes*. Informada pelas lições de Derrida, tal teoria/prática de leitura entende os animais como metáforas e também como seres

viventes, que estão dentro e fora dos livros. É o único caminho possível, a nosso ver, para reinscrever a responsabilidade na crítica literária.

deskPDF Studio Trial

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ainda é cedo para concluir se os estudos animais ganharam suas batalhas, parafraseando a avaliação de Saussy (2006) a respeito da literatura comparada, referida no primeiro capítulo deste trabalho. Os estudos animais são uma área em plena ebulição, que ganhou impulso definitivo por volta de 2012, quando começaram a ser publicados, nos Estados Unidos, livros exclusivamente dedicados ao tema. Podemos especular, no entanto, que o futuro dos estudos animais deverá ser similar ao dos estudos culturais. Vejamos: se a literatura comparada segue seu curso, mesmo que abalada (ou renovada?) por suas já tradicionais crises, os estudos culturais estão plenamente incorporados no discurso teórico contemporâneo. O próprio debate que opunha literatura comparada e estudos culturais perdeu sua razão de ser, pois cada uma destas áreas encontrou seu lugar.

Embora os estudos animais tenham anos e talvez décadas de trabalho pela frente, não é prematuro desejar que encontre, em algum momento, o destino dos estudos culturais, ou seja, que seus pressupostos e aportes teóricos estejam pulverizados pelos mais diversos campos do conhecimento. O *telos* dos estudos animais, por assim dizer, é, portanto, sua própria extinção, uma vez que não pretende se mostrar como uma área à parte das demais, mas deseja mudar o paradigma corrente nos diferentes departamentos do mundo acadêmico. Mais do que isso, os estudos animais pressupõem uma nova maneira de se relacionar com os animais de verdade e de entendê-los.

Não é demais reivindicar, assim, que a própria literatura comparada reveja seus conceitos. Se na segunda metade do século 20 a comparada incorporou as contribuições do que podemos chamar, resumidamente, de filosofia francesa, com sua crítica à metafísica e ao humanismo, agora no despertar do século 21 tem a oportunidade de incorporar como operador central a crítica ao antropocentrismo (embora esteja claro que as circunstâncias não se dão de forma tão sistemática). É a constatação de que a releitura da tradição efetuada por muitos pensadores do século 20 não foi completa, com exceção de Derrida e de outros poucos. Não é por acaso que a questão do animal emergiu logo no início do século, resultando, cerca de dez anos depois, no que chamamos hoje de estudos animais. Esta nova área de estudos oferece um novo ponto de vista para rever e expandir muito do que se produziu de mais empolgante na teoria nas últimas décadas, como estudos de gênero, raça e pós-colonialismo. O que os estudos animais têm em comum com estas áreas

é o fato de ter nascido com uma dupla face, com um lado voltado para a teoria e outro voltado para o ativismo.

De fato, nada disso seria possível sem a revolução provocada, nos anos 1970, pelo movimento de libertação animal, que teve e segue tendo em Peter Singer um de seus maiores expoentes. Este movimento amealhou conquistas, de um lado, e derrotas parciais, de outro. Se o vegetarianismo ainda é visto como um desvio da norma pela maior parte da população – especialmente no Rio Grande do Sul, onde a cultura carnívora está incrustada nos costumes e nas tradições –, o uso de roupas e adereços fabricados com peles de animais está sendo colocado em perspectiva. Diversas marcas procuram adicionar valor aos seus produtos por meio de materiais sintéticos, e o casaco de pele, hoje, não apenas caiu em desuso como é visto como imoral. Esta conquista pode ser creditada, mesmo que parcialmente, a grupos de ativistas, como o Peta (People for the Ethical Treatment of Animals), que constroem, na passarela, modelos que vestem roupas com matérias-primas animais. Mesmo que a maior parte da população não abra mão do consumo de carne, já é moeda corrente que a criação de animais para esse fim segue um protocolo *desumano*. Exemplo disso são as imagens de abatedouros que circulam na internet. Embora incipiente, essa consciência de que a produção de carne tem práticas condenáveis começa a se espalhar socialmente. Se antes achávamos que não tínhamos esse problema, hoje sabemos que é um problema de verdade, para o qual a maioria prefere fechar os olhos.

Mesmo as mudanças tecnológicas têm favorecido a divulgação em massa de causas sociais. O ativismo tornou-se viral. Protestos via redes sociais, como o Facebook, sobre anúncios machistas de marcas de cerveja, por exemplo, levam a pedidos de desculpas das empresas e a correções nos rumos das campanhas – mesmo que o machismo, como um todo, ainda esteja presente de formas sutis (e de outras formas nem tão sutis) na publicidade. De forma similar, cosméticos e outros produtos criados com base em experimentos com animais hoje estão sujeitos a boicotes. Com medo de uma possível repercussão negativa – repercussão que hoje ocorre com impressionante rapidez –, praticamente nenhuma marca baseia seu marketing em qualquer aspecto que evoque exploração animal. Mas, parafraseando Bhabha (2005), teoria e prática são dois aspectos que devem andar juntos quando o assunto é mudança social. E mudanças profundas só vêm com uma base sólida – esta base é a teoria.

Permito-me falar um pouco de minha experiência acadêmica pessoal. Da minha dissertação de mestrado²⁹, defendida em 2007, a esta tese de doutorado, percorri um caminho que vai da identidade à alteridade. Procurei, no início, entender o que a desconstrução tem a dizer sobre a identidade, investigação que levei a cabo a partir das noções de gênero em Gayatri Spivak e de nação em Homi Bhabha. Descobri que a desconstrução não tem uma resposta pronta para essa questão, assim como não tem uma resposta pronta para o que quer que seja. O que se pode esboçar, a título de resposta, é que a identidade se dá a partir da diferença. Eu sou, desde sempre, um sujeito cindido, o que solapa a fantasia metafísica de encontrar a própria essência. Entender a identidade como diferença não é uma tarefa fácil, uma vez que, no linguajar comum do dia a dia, fala-se a todo momento o discurso da essência. A desconstrução, assim, vem destituir esse lugar-comum. O movimento que fiz nesta tese de doutorado foi dirigir-me à alteridade com a premissa levinasiana de que a responsabilidade pelo outro vem antes da identidade. Em certo sentido, portanto, esta tese deveria ter vindo *antes* da dissertação. O que fica claro agora, ao final do percurso, é que retornamos à questão inicial sobre a identidade, porque esse encontro com a alteridade provoca justamente a interrogação: quem sou eu? Nenhuma alteridade torna tão necessária essa questão quanto o outro animal. Isso porque a humanidade – isso que chamamos de homem do humanismo – se fez enquanto tal justamente pela negação de sua própria animalidade. Daí que a tradição filosófica lida por Derrida (2008), que passa por Descartes, Kant, Heidegger, Lévinas e Lacan, tenha caracterizado o animal como aquele a quem falta algo: razão, linguagem, inconsciente, voz, moral e assim por diante.

Neste trabalho, procurei propor uma nova maneira de ler os animais na literatura a partir de um amálgama teórico informado pelos estudos animais, tendo em Derrida a principal referência. Embora similar aos procedimentos de outros pesquisadores vinculados aos estudos animais, esta noção que chamei de *leitura a contrapelo* inova em relação ao modo tradicional da crítica literária, que costuma tratar os animais apenas como metáforas de aspectos da vida humana. É nesse ponto que entra a responsabilidade presente no título deste trabalho, uma responsabilidade do crítico com os animais literários e, ao mesmo tempo, com os animais de verdade. Pois não faz sentido mudar o comportamento com os animais reais e continuar interpretando o animal nos textos literários com o desgastado aporte antropocêntrico. A teoria deve embasar a prática, e vice-versa.

²⁹ Ver Prikladnicki (2007).

Não deixa de ser irônico e triste que Derrida tenha deixado desamparados os estudiosos da questão do animal. Isso porque seus escritos sobre o tema tomaram uma proporção sem precedentes principalmente após sua morte, que ocorreu em 2004. Seu seminário – hoje famoso – *A besta e o soberano* foi publicado, em dois volumes, apenas anos depois, e estamos recém começando a colher os frutos de sua fortuna crítica. Diante da explosão de textos sobre os estudos animais nos últimos anos, é difícil não se perguntar: o que Derrida diria? O que ele seguiria dizendo? E o que diria de diferente? Temos uma dívida de gratidão (embora ele provavelmente não gostasse dessa expressão) com o filósofo que – caso raro em toda a história do pensamento – olhou nos olhos do animal e se viu visto por ele, reconheceu no animal uma alteridade radical, o que influenciou sua obra e mudou o rumo da pesquisa acadêmica. Por isso, é desafiador o papel daqueles de nós que tomam para si a tarefa de continuar o pensamento da desconstrução: é preciso fazer justiça com Derrida em dois sentidos: fazer justiça junto com ele e fazer justiça em relação a ele.

A essa altura das considerações finais, gostaria de fazer uma confissão. Durante a pesquisa para este trabalho, encantei-me com uma expressão que li na coletânea de ensaios *The feminist care tradition in animal ethics*, organizada por Josephine Donovan e Carol J. Adams. A expressão é *ética do cuidado*. Não utilizei este aporte porque a própria Donovan (2007) reconhece, em um artigo do livro, a fragilidade da teoria do cuidado. Mas a palavra *cuidado* me pareceu extremamente apropriada para tudo que Derrida tem a dizer sobre os animais – embora, pelo que sei, ele nunca tenha chegado a utilizar tal palavra como uma categoria filosófica. Reinscrever a responsabilidade com o animal não é outra coisa senão estabelecer uma ética do cuidado. Diferentemente da ética tradicional, que tem uma história carregada pela exigência de reciprocidade, o cuidado pressupõe que o outro precisa de nós antes que precisemos dele. Alguém pode argumentar que o cuidado também pode ser uma via de mão dupla, como no caso de um casal – qualquer casal – em que um toma conta do outro mutuamente. Mas aí já estamos falando de dois cuidados. O cuidado em si é único. Ele se aproxima do que Lévinas entende como uma responsabilidade assimétrica. Nem sempre escolhemos ser cuidadores: às vezes, a oportunidade – ou a necessidade – se impõe a nós. O chamado do cuidado vem da mesma forma que o chamado da responsabilidade vem ao sujeito levinasiano, o qual responde: “Eis-me aqui”. Se alguém identificar algo de divino nessa resposta estará correto. Sabemos que Lévinas é profundamente espiritual, senão religioso. Mas o que propomos aqui é um chamado divino sem Deus, coerente com a desconstrução. Esse chamado está em nós, em nossa

humanidade e também na animalidade que se apresenta quando nos olhamos em um espelho.

Na introdução de uma coletânea de ensaios sintomaticamente intitulada *Who comes after the subject?* (“Quem vem depois do sujeito?”), Nancy (1991, p. 4) observa que “[a] crítica da desconstrução da subjetividade pode ser considerada um dos grandes motivos do trabalho filosófico contemporâneo na França [...]”. O filósofo explica que a questão recai sobre “a crítica da desconstrução da interioridade, da autopresença, da consciência, do domínio (*mastery*), da propriedade individual ou coletiva de uma essência” (idem). Diferentes correntes do pensamento do século 20 em diante colocam a subjetividade em julgamento. Alguns apontam sua liquidação, enquanto outros falam não em um retorno ao sujeito, mas de um passo adiante para outro alguém. Mas quem seria ele/ela? E devemos perguntar sobre “quem” ou sobre “o quê”? Em uma entrevista, presente neste volume e citada no segundo capítulo deste trabalho, Derrida (1995) critica o discurso da “liquidação” do sujeito. Seguindo coerentemente sua desconfiança sobre a morte de qualquer coisa, Derrida afirma que este conceito segue presente na linguagem filosófica, mas que precisamos deixá-lo para trás, já que a subjetividade jamais incluiu o animal. O sujeito da subjetividade é, sobretudo, o sujeito do humanismo. Derrida, no entanto, não esclarece o que vem, afinal, depois do sujeito. A crítica que pode ser feita a ele é que invalida o discurso do sujeito, mas não oferece nada em seu lugar. Ao final deste trabalho, quero sintetizar uma abordagem do animal que vai, de certa forma, contra o que disse Derrida, mas que paradoxalmente não deixa de ser desconstrutivista. Explico.

A desconstrução, conforme Derrida (2001b), parte de um duplo movimento: o primeiro inverte o jogo de forças do binarismo e o segundo desloca a própria lógica que embasa a oposição binária. Assim, na relação histórica em que o homem (assim, declinado no masculino) se sobrepõe ao animal e o rebaixa, seria preciso primeiro atacar esse recalque do animal e, em segundo lugar, questionar a própria necessidade de uma oposição hierárquica entre um e outro. É do nosso entendimento que, nesse primeiro passo, cabe retomar o discurso da subjetividade para o animal. Por sua ferrenha crítica do discurso da subjetividade, Derrida provavelmente não concordaria com esse proceder, mas também é verdade que seu pensamento, às vezes, deixa a dever no quesito ativismo. Estamos preocupados, aqui, com o que fazer com o animal até que alguém/algo venha depois do sujeito. Uma boa elaboração é oferecida por Lestel (2002) no livro *As origens animais da*

cultura. Motivado por uma dupla formação em filosofia e etologia, este autor defende que não há cultura sem sujeito e que há espécies de sujeitos entre os animais.

Não podemos considerar *a priori* que existe uma diferença radical de natureza entre o homem e o animal antes mesmo de ter tentado estabelecê-la. Inversamente, não devemos nunca negar que o acesso à interioridade do animal é sempre problemático – mas não o é necessariamente muito mais do que o acesso à interioridade de outro ser humano (LESTEL, 2002, p. 274, grifos do autor).

Conforme Lestel, os trabalhos dos etólogos sobre as culturas animais são empiricamente ricos e conceitualmente pobres, enquanto os trabalhos dos filósofos são conceitualmente fascinantes e empiricamente inadequados. Está no momento de unir estes espaços. Uma consequência disso, ainda segundo o autor, é que as ciências sociais – as ciências do sujeito por excelência – precisam se reinventar para dar conta do estudo do animal. Que diremos, então, da crítica literária?

Nada disso nos impede de sonhar com a “comunidade *sem sujeito*” de que fala Nancy (1991, p. 8, grifos do autor) ao final de seu texto. “É sobre isso que temos que pensar. *Quem pensa senão a comunidade?*” (idem, grifo do autor). Mas que comunidade é essa? Nancy nos deixa sem resposta. Uma possibilidade pode ser encontrada no que Agamben (2013a) chama de *comunidade que vem* – e não é por acaso que esta categoria tem um leve sabor derridiano. Agamben propõe uma comunidade que não é caracterizada por uma identidade ou por um conjunto de identidades, mas por *singularidades quaisquer*. As comunidades de singularidades quaisquer são as grandes inimigas do Estado. Vimos isso nas manifestações de 2013 no Brasil. Sendo o animal o fora da lei por excelência, não há motivo para não encontrar um lugar para ele, talvez à revelia de Agamben, nessa comunidade que vem. Mesmo que não saibamos quando (e se) vem.

REFERÊNCIAS

ADAMS, Carol J. **A política sexual da carne**. Trad. Cristina Cupertino. São Paulo: Alaúde, 2012.

AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem**. Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2013a.

_____. **O aberto: o homem e o animal**. Trad. Pedro Mendes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013b.

ANNUAL MEETING OF THE AMERICAN COMPARATIVE LITERATURE ASSOCIATION (Programa do evento), 2006. **The human & its others**. Disponível em: https://www.acla.org/sites/default/files/files/Full_Program_Guide_2006.pdf. Acesso em: 19 abr 2015.

AUSTER, Paul. **Timbuktu**. Trad. Rubens Figueiredo. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da história. In: _____. **Obras escolhidas** (v. 1): magia e técnica, arte e política. Trad. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BENTHAM, Jeremy. **An introduction to the principles of morals and legislation**. Disponível em: www.econlib.org/library/Bentham/bnthPML.html. Acesso em: 15 dez 2014.

BEST, Steven. Introduction. **Animal Liberation Philosophy and Policy Journal**, v.5, n.1, 2007.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

BÍBLIA HEBRAICA. Trad. David Gorodovits e Jairo Fridlin. São Paulo: Sêfer, 2006.

BINDER, Hartmut. The metamorphosis: the long journey into print. In: KAFKA, Franz. **The metamorphosis**. Trad. e org. Stanley Corngold. Nova York e Londres: W.W. Norton & Company, 1996.

CALARCO, Matthew. Deconstruction is not vegetarianism: humanism, subjectivity and animal ethics. **Continental Philosophy Review**, v.37, n.2, 2004.

_____. **Zoographies**: the question of the animal from Heidegger to Derrida. Nova York: Columbia University Press, 2008.

_____. Tracking the animal in Derrida. **Humanimalia**, v.1, n.1, 2009. Disponível em: <http://www.depauw.edu/humanimalia/issue01/pdfs/Calarco-Derrida.pdf>. Acesso em: 9 dez. 2014.

CARONE, Modesto. A mais célebre novela de Kafka. In: KAFKA, Franz. **A metamorfose**. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

CARVALHO, Roberto B. de. No mundo dos animais. **Revista CH/sobreCultura**, 21 nov. 2012. Disponível em: <http://cienciahoje.uol.com.br/revista-ch/sobrecultura/2012/11/no-mundo-dos-animais>. Acesso em: 15 out. 2014.

COETZEE, J.M. **A vida dos animais**. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CORNGOLD, Stanley. Kafka's *The metamorphosis*: metamorphosis of the metaphor. In: KAFKA, Franz. **The metamorphosis**. Trad. e org. Stanley Corngold. Nova York e Londres: W.W. Norton & Company, 1996.

COUTINHO, Eduardo F. Nota à 2ª edição. In: _____.; CARVALHAL, Tania Franco (Orgs.). **Literatura comparada**: textos fundadores. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

CRITCHLEY, Simon. **The ethics of deconstruction: Derrida and Levinas**. Edimburgo: Edinburgh University Press, 1999.

DARRIEUSSECQ, Marie. **Porcarias**. Trad. Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

DEKOVEN, Marianne. Guest column: why animals now? **PMLA**, Nova York, v.124, n.2, 2009.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. V.4. Trad. Suely Rolnik. São Paulo: 34, 1997.

_____. **Kafka: por uma literatura menor**. Trad. Cíntia Vieira da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

DEMELLO, Margo. **Animals and society: an introduction to human-animal studies**. Nova York: Columbia University Press, 2012.

DERRIDA, Jacques. *Geschlecht II: Heidegger's hand*. Trad. John P. Leavey Jr. In: _____. **Deconstruction and philosophy: the texts of Jacques Derrida**. Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 1987.

_____. **Of spirit: Heidegger and the question**. Trad. Geoffrey Bennington e Rachel Bowlby. Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 1989.

_____. "Eating well", or the calculation of the subject. Trad. Peter Connor e Avital Ronell. In: _____. **Points... interviews, 1974-1994**. Stanford: Stanford University Press, 1995.

_____. **O monolinguismo do outro ou a prótese de origem**. Trad. Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras, 2001a.

_____. **Posições**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001b.

_____. **O animal que logo sou (a seguir)**. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

_____. Nada de hospitalidade, passo da hospitalidade. In: _____; DUFOURMANTELLE, Anne. **Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade**. Trad. Antonio Romane. São Paulo: Escuta, 2003a.

_____. Questão do estrangeiro: vinda do estrangeiro. In: _____; DUFOURMANTELLE, Anne. **Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade**. Trad. Antonio Romane. São Paulo: Escuta, 2003b.

_____. (Diálogo com Elisabeth Roudinesco.) In: _____; ROUDINESCO, Elisabeth. **De que amanhã... diálogo**. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004a.

_____. **Gramatologia**. Trad.: Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2004b.

_____. **Força de lei**. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

_____. **The animal that therefore I am**. Trad. David Wills. Nova York: Fordham University Press, 2008.

_____. **The beast & the sovereign (Vol. 1)**. Trad. Geoffrey Bennington. Chicago: University of Chicago Press, 2011a.

_____. **The beast & the sovereign (Vol. 2)**. Trad. Geoffrey Bennington. Chicago: University of Chicago Press, 2011b.

DONOVAN, Josephine. Caring to dialogue: feminism and the treatment of animals. In: _____; ADAMS, Carol J. (Orgs.). **The feminist care tradition in animal ethics**. Nova York: Columbia University Press, 2007.

_____; ADAMS, Carol J. (Orgs.). **The feminist care tradition in animal ethics**. Nova York: Columbia University Press, 2007.

DURRANI, Osman. Editions, translations, adaptations. In: PREECE, Julian (Org.). **The Cambridge companion to Kafka**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

FERREIRA, Ermelinda. Metáfora animal: a representação do outro na literatura. **Estudos de literatura brasileira contemporânea**, Brasília, n.26, 2005.

FERREIRA, Kelly Cristini Rocha da Silva. **A condição animal na filosofia de Jacques Derrida** (Dissertação de mestrado). Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2007.

FERREIRA, Sandro de Souza. **O próximo de Kierkegaard, o outro de Lévinas e a condição animal** (Dissertação de mestrado). Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2006.

FLINT, Kate. Introduction. In: WOOLF, Virginia. **Flush**. Oxford: Oxford University Press, 2009.

FONTENAY, Elisabeth de. **Le silence des bêtes: la philosophie à l'épreuve de l'animalité**. Paris: Fayard, 1998.

GARRARD, Greg. **Ecocrítica**. Trad. Vera Ribeiro. Brasília: Editora UnB, 2006.

GORMAN, James. Animal studies cross campus to lecture hall. **The New York Times**, Nova York, 2 jan. 2012. Disponível em: <http://www.nytimes.com/2012/01/03/science/animal-studies-move-from-the-lab-to-the-lecture-hall.html>. Acesso em: 9 out. 2014.

GROSS, Aaron. Introduction and overview: animal others and animal studies. In: _____; VALLELY, Anne (Orgs.). **Animals and the human imagination: a companion to animal studies**. Nova York: Columbia University Press, 2012.

GUIDA, Angela Maria. Literatura e estudos animais. **Raído**, Dourados, v.5, n.10, 2011.

HARAWAY, Donna. Um manifesto para os *cyborgs*: ciência, tecnologia e feminismo socialista na década de 80. Trad. Francisco Caetano Lopes Jr. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). **Tendências e impasses**: o feminismo como crítica da cultura. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

_____. Encounters with companion species: entangling dogs, baboons, philosophers and biologists. **Configurations**, v.14, n.1-2, 2006.

_____. **When species meet**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

_____. **The companion species manifesto**: dogs, people and significant otherness. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2009.

HAREL, Naama. Challenging the species barrier in metamorphosis literature: the case of Marie Darrieussecq's *Pig tales*. **Comparative Critical Studies**, v.2, n.3, 2005.

HEIDEGGER, Martin. **Os conceitos fundamentais da metafísica**: mundo – finitude – solidão. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

INGOLD, Tim. Hunting and gathering as ways of perceiving the environment. In: GROSS, Aaron; VALLELY, Anne (Orgs.). **Animals and the human imagination**: a companion to animal studies. Nova York: Columbia University Press, 2012.

ITTNER, Jutta. Part spaniel, part canine puzzle: anthropomorphism in Woolf's *Flush* and Auster's *Timbuktu*. **Mosaic**, v.39, n.4, 2006.

KAFKA, Franz. Backgrounds and contexts. In: _____. **The metamorphosis**. Trad. e org. Stanley Corngold. Nova York e Londres: W.W. Norton & Company, 1996a.

_____. **The metamorphosis**. Trad. e org. Stanley Corngold. Nova York e Londres: W.W. Norton & Company, 1996b.

_____. **A metamorfose**. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

_____. Um relatório para uma Academia. In: _____. **Um médico rural**. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

KRELL, David Farrell. **Derrida and our animal others**: Derrida's final seminar, "The beast and the sovereign". Bloomington: Indiana University Press, 2013.

KRIESBERG, Hadea Nell. "Czechs, jews and dogs not allowed": identity, boundary and moral stance in Kafka's *A crossbreed* and *Jackals and arabs*. In: LUCHT, Marc; YARRI, Donna (Orgs.). **Kafka's creatures**: animals, hybrids and other fantastic beings. Lanham: Lexington Books, 2010.

LANDA, Fábio. Apresentação. In: **O animal que logo sou**. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

LAWLOR, Leonard. **This is not sufficient**: an essay on animality and human nature in Derrida. Nova York: Columbia University Press, 2007.

LESTEL, Dominique. **As origens animais da cultura**. Trad. Maria João Batalha Reis. Lisboa: Instituto Piaget, 2002.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. **Ética e infinito**. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 2007.

LIPPIT, Akira Mizuta. Magnetic animal: Derrida, wildlife, animetaphor. MLN, Baltimore, v.113, n.5, 1998.

_____. **Electric animal**: toward a rhetoric of wildlife. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.

LUNDBLAD, Michael. From animal to animality studies. **PMLA**, Nova York, v.124, n.2, 2009.

MACIEL, Maria Esther. Zoopoéticas contemporâneas. **Remate de males**, Campinas, v.27, n.2, 2007.

_____. **O animal escrito**: um olhar sobre a zooliteratura contemporânea. São Paulo: Lumme, 2008.

_____ (Org.). **Pensar/escrever o animal**: ensaios de zoopoética e biopolítica. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011.

_____; SÁ, Luiz Fernando Ferreira. Apresentação. **Aletria**, Belo Horizonte, v.21, n.3, 2011.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. **Sobre o sacrifício**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

MONTAIGNE, Michel Eyquem de. **Ensaio (Vol. 2)**. Trad. Sergio Milliet. Brasília: Editora Universidade de Brasília/Hucitec, 1987.

NAAS, Michael. Derrida's flair (for the animals to follow...). **Research in Phenomenology**, v.40, n.2, 2010.

NANCY, Jean-Luc. Introduction. In: CADAVA, Eduardo; CONNOR, Peter; NANCY, Jean-Luc. **Who comes after the subject?** Nova York e Londres: Routledge, 1991.

NASCIMENTO, Evando. O perdão, o adeus e a herança em Derrida. Atos de memória. In: _____. (Org.). **Jacques Derrida**: pensar a desconstrução. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

_____. Ética e política segundo Derrida. In: SANTOS, Alcides Cardoso dos (Org.). **Estados da crítica**. Cotia e Curitiba: Ateliê/Editora da UFPR, 2006.

NAGEL, Thomas. What is it like to be a bat? **The Philosophical Review**, v.83, n.4, 1974.

_____. Como é ser um morcego? Trad. Paulo Abrantes e Juliana Orione. **Cadernos de história e filosofia da ciência**, Campinas, v.15, n.1, 2005.

NETO, Alcino Leite. Nova revolução dos bichos. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 17 jul. 2011. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrissima/il1707201105.htm>. Acesso em: 13 out. 2014.

NORRIS, Margot. Kafka's hybrids: thinking animals and mirrored humans. In: LUCHT, Marc; YARRI, Donna (Orgs.). **Kafka's creatures**: animals, hybrids and other fantastic beings. Lanham: Lexington Books, 2010.

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

PARAYRE, Catherine. *Pig tales*: beauty is a beast. **International Fiction Review**, v.30, n.1-2, 2003. Disponível em: http://www.unb.ca.proxy.library.brocku.ca/arts/Culture_Lang/IFRmain.htm. Acesso em: 6 abr 2015.

PEETERS, Benoît. **Derrida**: biografia. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

PICK, Anat. The indignities of species in Marie Darrieussecq's *Pig tales*. In: _____. **Creaturely poetics**: animality and vulnerability in literature and film. Nova York: Columbia University Press, 2011.

PRIKLADNICKI, Fábio. **Desconstrução e identidade**: o caminho da diferença (Dissertação de mestrado). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2007.

_____. Relendo o animal, da metáfora domesticada à alteridade radical. In: NITRINI, Sandra et al. **Anais do XI Congresso Internacional da Associação Brasileira de Literatura Comparada**. São Paulo: ABRALIC, 2008. E-book.

PRINSTROP, Vinícius Edilberto. **À espreita**: animalidades em *Hotel Hell*, *Húmus* e *Ainda orangotangos* (Dissertação de mestrado). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2014.

REGAN, Tom. **The case for animal rights**. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 2004.

REMAK, Henry H. H. Literatura comparada: definição e função. In: COUTINHO, Eduardo F.; CARVALHAL, Tania Franco (Orgs.). **Literatura comparada**: textos fundadores. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

ROWLANDS, Mark. **Can animals be moral?** Nova York: Oxford University Press, 2012.

SAUSSY, Haun. Exquisite cadavers stitched from fresh nightmares: of memes, hives and selfish genes. In: _____ (Org.). **Comparative literature in an age of globalization**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2006.

SINGER, Peter. **Ética prática**. Trad. Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2002.

_____. **Libertação animal**. Trad. Marly Winckler e Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

SMUTS, Barbara. Encounters with animal minds. **Journal of Consciousness Studies**, v.8, nos. 5–7, 2001.

_____. Reflexões: Barbara Smuts. In: COETZEE, J.M. **A vida dos animais**. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

SOUZA, Eneida Maria de. A teoria em crise. In: _____. **Crítica cult**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Death of a discipline**. Nova York: Columbia University Press, 2003.

SWINFORD, Dean. The portrait of an armor-plated sign: reimagining Samsa's exoskeleton. In: LUCHT, Marc; YARRI, Donna (Orgs.). **Kafka's creatures**: animals, hybrids and other fantastic beings. Lanham: Lexington Books, 2010.

THOMAS, Keith. **O homem e o mundo natural**: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

WALDAU, Paul. **Animal studies**: an introduction. Nova York: Oxford University Press, 2013.

WEIL, Kari. **Thinking animals**: why animal studies now? Nova York: Columbia University Press, 2012.

WILLETT, Cynthia. **Interspecies ethics**. Nova York: Columbia University Press, 2014.

WOLFE, Cary. In the shadow of Wittgenstein's lion: language, ethics and the question of the animal. In: _____ (Org.). **Zoontologies**: the question of the animal. Minneapolis e Londres: University of Minnesota Press, 2003a.

_____. Introduction. In: _____ (Org.). **Zoontologies**: the question of the animal. Minneapolis e Londres: University of Minnesota Press, 2003b.

_____. Flesh and finitude: thinking animals in (post)humanist philosophy. **SubStance**, #117, v.37, n.3, 2008.

_____. Human, all too human: “animal studies” and the humanities. **PMLA**, Nova York, v.124, n.2, 2009.

_____. “Animal studies”, disciplinarity and the (post)humanities. In: _____. **What is posthumanism?** Minneapolis e Londres: University of Minnesota Press, 2010.

WOOLF, Virginia. **Flush**: memórias de um cão. Trad. Ana Ban. Porto Alegre: L&PM, 2003.

deskPDF Studio Trial