

**LUCAS KIRSCHKE DA ROCHA**

**ECCE ANIMOT:  
UM PERCURSO ANALÍTICO PÓS-HUMANISTA ATRAVÉS DE ELIZABETH  
COSTELLO E DESONRA, DE J. M. COETZEE**

**PORTO ALEGRE  
2017**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE LETRAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS  
ESTUDOS DE LITERATURA  
TEORIA, CRÍTICA E COMPARATISMO  
GÊNERO; TRAUMA; PERFORMATIVIDADE; TRANSNACIONALIDADE; PÓS-  
HUMANISMO**

**ECCE ANIMOT:  
UM PERCURSO ANALÍTICO PÓS-HUMANISTA ATRAVÉS DE ELIZABETH  
COSTELLO E DESONRA, DE J. M. COETZEE**

**LUCAS KIRSCHKE DA ROCHA**

**ORIENTADORA: PROF.<sup>A</sup> DR.<sup>A</sup> RITA TEREZINHA SCHMIDT**

Dissertação de mestrado apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Letras pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

**PORTO ALEGRE  
2017**

### CIP - Catalogação na Publicação

Rocha, Lucas Kirschke

Ecce animot: um percurso analítico pós-humanista através de Elizabeth Costello e Desonra, de J. M. Coetzee / Lucas Kirschke Rocha. -- 2017.

82 f.

Orientadora: Rita Terezinha Schmidt.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Letras, Programa de Pós-Graduação em Letras, Porto Alegre, BR-RS, 2017.

1. Estudos Animais. 2. Literatura Comparada. 3. Pós-humanismo. 4. J. M. Coetzee. I. Schmidt, Rita Terezinha, orient. II. Título.

Dedico este trabalho à minha avó  
Maria Oreni (*in memoriam*).

## AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, à minha orientadora, Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Rita Terezinha Schmidt, pela acolhida em seu grupo de pesquisa, pela orientação magistral e pelo exemplo de ética e compromisso acadêmico que nossa convivência me evidenciou. Também a todo o Grupo Alteridades, pelos debates e conversas, tanto em gabinete quanto nos bares do Campus. Ainda, à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) pelo período de um ano durante o qual fui contemplado com uma bolsa de pesquisa.

À Laís, à Leslie e ao Albert, pela amizade, pelos conselhos e por todo o carinho e apoio durante esses dois anos dedicados ao mestrado, principalmente durante os meses de escrita desta dissertação.

Ao Vinícius, pela amizade enorme que cultivamos e que, mesmo quando a vida e as tarefas cotidianas nos apartam de tempos em tempos, apenas se fortalece.

Aos meus pais, Rita e Rubem, por nunca terem escolhido o caminho mais fácil, o mais óbvio, quando se tratava de minha educação e formação. Por todo o apoio, durante meus estudos, a todos os meus projetos, pelo seu amor incondicional, eu nunca conseguirei demonstrar suficientemente minha gratidão.

À Diana, pela parceria em todos os momentos, em todos os projetos, por uma vida compartilhada, pelos conselhos, pelo teu amor. Não planejo conseguir pôr em palavras, aqui, tudo o que tu significas na minha vida.

Aos governos populares do ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva e da presidenta legítima Dilma Vana Rousseff, cujas políticas de permanência na Universidade possibilitaram minha caminhada acadêmica desde a graduação até aqui, e com votos de (e luta para) que a classe trabalhadora deste país não seja expulsa da Universidade, cujo acesso apenas tão recentemente foi conquistado.

*Tantas veces me mataron,  
Tantas veces me morí,  
Sin embargo estoy aquí  
Resucitando.  
Gracias doy a la desgracia  
Y a la mano con puñal,  
Porque me mató tan mal,  
Y seguí cantando.  
(María Helena Walsh)*

## RESUMO

Esta dissertação trata dos Estudos Animais, área que se desenvolve como um rico campo de interdisciplinaridade já em sua origem. Mas para que não se julgue aprioristicamente um campo em suas particularidades, há que se esclarecer pontos em comum aos teóricos das mais diversas origens acadêmicas que compõem os Estudos animais e traçar planos para um futuro significativo. Após estabelecer os necessários diálogos entre teoria e campo social, passo à análise de certos pontos das obras *Desonra* e *Elizabeth Costello*, com o objetivo de evidenciar o potencial deste *corpus* para o desenvolvimento da crítica das categorias de humanidade e animalidade segundo os aportes do Pós-humanismo e inserindo-a no campo dos Estudos Animais. O teórico fundamental para este trabalho é Jacques Derrida, principalmente em sua obra *O animal que logo sou*. Após apresentar um panorama dos Estudos Animais, sobretudo sob a abordagem de Paul Waldau, trago ao encontro desses autores a pós-humanista Rosi Braidotti, de cuja obra *The Post-human* retiro as categorias do devir-planetário e devir-animal, as quais dão consequência às análises do *corpus* literário deste trabalho. Dialogo, ainda, com a *Mitleidsethik*, a ética da compaixão de Schopenhauer. Concluo que as tarefas dos Estudos Animais e do Pós-humanismo se assemelham no que toca à maior compreensão das interações interespecíficas, para a proposição consequente de novas formas de conviver num mundo mais-que-humano.

**Palavras-chave:** Estudos Animais. Literatura Comparada. Pós-humanismo. *Desonra*. *Elizabeth Costello*. J. M. Coetzee.

## ABSTRACT

This dissertation deals with the Animal Studies, an area that develops as a rich field of interdisciplinarity already in its origin.. But in order not to make an aprioristic judgement of a field in its particularities, it is necessary to clarify points in common to the theoreticians of the most diverse academic origins that compose the Animal Studies and to draw up plans for a significant future. After establishing the necessary dialogues between theory and social field, I proceed to the analysis of certain points of the works *Disgrace* and *Elizabeth Costello*, with the objective of highlighting the potential of this *corpus* for the development of the critique of the categories of humanity and animality according to the contributions of Post-humanism and inserting it in the field of Animal Studies. The fundamental theorist for this work is Jacques Derrida, mainly in his work *O animal que logo sou*. After presenting an overview of the Animal Studies, especially under the approach of Paul Waldau, I bring to the meeting the post-humanist Rosi Braidotti, whose work *The post-human* retreat the categories of becoming-earth and becoming-animal, which give consequence to the analysis of the literary corpus of this work. I also dialogue with the *Mitleidsethik*, the ethic of compassion of Schopenhauer. I conclude that the tasks of Animal Studies and Post-humanism are similar in relation to the greater understanding of the inter-species interactions, for the consequent proposition of new ways of living in a more-than-human world.

**Keywords:** Animal Studies. Comparative Literature. Post-humanism. *Disgrace*. *Elizabeth Costello*. J. M. Coetzee.



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>8</b>
<b>1 ESTUDOS ANIMAIS: A VIRADA ANIMAL.....</b>	<b>13</b>
<b>2 DIÁLOGOS TEÓRICOS.....</b>	<b>22</b>
2.1 DESCONSTRUÇÃO E DIÁLOGOS DERRIDIANOS.....	22
2.2 PÓS-HUMANISMO E DIÁLOGOS BRAIDOTTIANOS.....	25
2.3 <i>MITLEIDSETHIK</i> : A ÉTICA DA COMPAIXÃO DE SCHOPENHAUER.....	32
<b>3 ANIMOT LITERÁRIO.....</b>	<b>37</b>
3.1 <i>DESONRA</i> (1999), DE JOHN MAXWELL COETZEE.....	37
<b>3.1.1 Devir-planetário e devir-animal em <i>Desonra</i>.....</b>	<b>39</b>
3.2 <i>ELIZABETH COSTELLO</i> (2004), DE JOHN MAXWELL COETZEE.....	51
<b>3.2.1 Devir-planetário e devir-animal em <i>Elizabeth Costello</i>.....</b>	<b>56</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>73</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>78</b>

## INTRODUÇÃO

Minha vida acadêmica como pesquisador começou, na iniciação científica, em áreas que nenhum diálogo tinham com o que hoje se entende por Estudos Animais. Mas já naquela época eu atuava em organizações de libertação animal, que advogavam contra todas as formas de exploração às quais os animais não-humanos são submetidos nas sociedades do capitalismo avançado. Conforme minha atuação social se direcionava para projetos pedagógicos e demandava leituras de pensadoras e pensadores dos direitos animais, do veganismo, da ética animal, surgiu uma grande inquietação sobre o descolamento de minha atuação acadêmica com meu ativismo social. Foi então, a partir da escrita de meu trabalho de conclusão de curso na graduação em Licenciatura no Instituto de Letras da UFRGS, que uma conversa com a Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Rita Terezinha Schmidt e sua acolhida de meu projeto possibilitaram que eu levasse minhas investigações do campo do ativismo social para o campo da teoria e da literatura.

A cada etapa de nossa trajetória acadêmica, nós, pesquisadoras e pesquisadores, cometemos um mesmo erro, ao menos eu cometi: querer abarcar todos os nossos anseios em um único trabalho (seja ele de conclusão, uma dissertação ou uma tese). É claro que meu engajamento potencializou essa angústia pessoal. Olhando do tempo presente, penso que meu TCC manteve um tom que hoje já não me agrada. Ele me parece um tanto panfletário, o que é facilmente compreendido, dado seu contexto de produção, assim como o *corpus* escolhido, o livro *Humana festa*, cujo enredo traz uma protagonista ativista do ecofeminismo e da libertação animal. Sendo assim, meu trabalho não poderia deixar de ter uma pulsação e quase um chamado ao engajamento.

As mudanças em minhas vivências teóricas me conduziram ao trabalho que ora introduzo. Certamente o divisor de águas, não sem uma crise pessoal, foi a cobrança por minha orientadora de uma seleção coerente e consequente dos meus referenciais teóricos. Minha primeira apresentação trazia um sem número de filiações teóricas às quais eu ingenuamente julgara ser capaz de fazer confluir a uma conclusão muito clara. Mas os principais marcos nessa virada em meus estudos foram a apresentação devida à obra de Jacques Derrida e o decorrente chamamento a um posicionamento frente a sua obra e seu pensamento aterradores.

Nos últimos meses de trabalho nesta dissertação, deparei-me com uma problemática que então apresentou-se com bastante clareza. Meus caminhos teóricos vão ao encontro de

minhas práticas políticas, sentido rancieriano: uma ruptura na ordem de dominação, portanto a mudança e ressignificação dos lugares, atores, permissões.

A universalidade da política é a de uma diferença a si de cada parte e a do diferendo como comunidade. O dano que institui a política não é primeiramente a dissensão das classes, é a diferença a si de cada uma que impõe à própria divisão do corpo social a lei da mistura, a lei do qualquer um fazendo qualquer coisa. (RANCIÈRE, 1996, p. 33).

Rancière (1996, p. 70) ainda fala em uma “comunidade da capacidade argumentativa e da capacidade metafórica”, a partir de cujo estabelecimento potencial se dá o dissenso, inaugura-se a política. O dissenso ocorre pela ação de qualquer um, não apenas de especialistas autorizados, haja vista o princípio da igualdade do mesmo autor. O estabelecimento discursivo de enunciados da libertação animal, desde os anos 1970, e o campo dos Estudos Animais, nos anos 2010, significam o dissenso político que evoquei logo acima. Ou seja, tanto as publicações teóricas quanto o movimento social em torno dos cuidados com animais não-humanos (para usar uma nomenclatura genérica, antes de libertação ou direitos) criam novas demandas no campo político, as quais levarão a novos paradigmas sociais e políticos em diálogo com as mais variadas vertentes teóricas, políticas e disciplinares.

Volto agora à explanação das minhas escolhas políticas e acadêmicas. Devido a esse ânimo de fazer encontrarem-se campos por vezes apartados (político e teórico), minha área primeira de trabalho é a Literatura Comparada, campo fértil para a transdisciplinaridade. Se a Literatura Comparada foi, e continua sendo, o campo que me permite as condições formais e epistemológicas para meu trabalho, os Estudos Animais são o meu campo teórico: uma área interdisciplinar em sua origem, que conta pouco mais de uma década internacionalmente, e menos ainda no Brasil, sendo o marco datado de 2011, com a publicação de *Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*, obra na qual Maria Esther Maciel traduziu pela primeira vez *Animal Studies* para Estudos Animais. Afinal, como pude mobilizar (ou teria sido o caso de ser mobilizado por?) um romancista como Coetzee, que parece mais preocupado com o fazer de sua obra do que com as consequências desta no mundo concreto, e um teórico como Derrida, que nega peremptoriamente um tão importante (e caro ao meu trabalho) desenrolar prático evidente de seu pensamento – o vegetarianismo?

Ora, minha resposta é simples: trabalho com teoria porque tenho a convicção de que o

campo teórico cria e recria contingências mais ou menos permanentes no campo do mundo material/concreto/cotidiano. Também pouco me importa se os teóricos e autores por mim selecionados pensam que suas reflexões não têm ou devam ter consequências objetivas – não estaria Derrida pecando do mesmo mal de seus alvos metafísicos? Com a mesma rapidez com a qual formulei este questionamento, descarto-o; o pensador franco-argelino é o grande propulsor da virada linguística e estava sempre consciente da relevância do fazer enunciativo-discursivo na sociedade. Suas negações do vegetarianismo como imperativo moral se dão porque não pode haver nenhum imperativo ontológico na teoria pós-derridiana. Mas as evidências vão de encontro a essa própria narrativa pessoal do teórico. Isto é, ele é coerente na constatação da impossibilidade de um imperativo moral no pensamento pós-metafísico, mas, ao particularizar a questão a um ponto – o vegetarianismo –, isso me parece apenas uma limitação do indivíduo Derrida. Não a negação do vegetarianismo como uma limitação, mas o esquivar-se da relação de efeito de seu discurso e sua teoria com determinadas escolhas práticas.

Penso em me referir a Jacques Derrida como outrora Foucault o teria mencionado: o terrorista (SEARLE, 2000). Mas repenso a ideia de pronto – o vocábulo “terrorista” talvez não permita um uso tão displicente em nossa época. Por outro lado, como devo chamar Derrida? “Pensador” parece sempre uma boa opção, porque simples. “Filósofo” ele mesmo descartara: não que sua opinião seja fundamental – seu pensamento é fundamental. Contudo novamente me questiono que uso podemos fazer da ideia de fundamental. Talvez mesmo o vocábulo “pensador” devesse ser descartado, e pudéssemos nos valer da (aparentemente simples) alcunha de desconstrutor.

Mas Derrida foi chamado ao arcabouço teórico deste trabalho porque o pretendo pós-metafísico. E porque, assim como não me interessa a visão metafórica, alegórica do outro não-humano na literatura, tampouco interessa à feitura desta dissertação outra responsabilidade que não a de buscar traços de uma tessitura do animal não-humano e seus efeitos discursivos nas obras escolhidas – *Desonra* e *Elizabeth Costello*, do autor sul-africano John Maxwell Coetzee. Mas o primeiro desconstrutor foi também vanguarda ao pensar as relações entre animalidade e humanidade em termos de fronteiras movediças e permeáveis, não de uma igualdade essencialista ou uma hierarquia aristotélica.

As plantas existem por causa dos animais e animais brutos por causa do homem – animais domésticos para seu uso e comida, animais selvagens (ou, pelo menos, a

maioria deles) para alimentos e outros acessórios da vida, como roupas e várias ferramentas. Como a natureza não faz nada sem propósito ou em vão, é inegável a verdade de que ela fez todos os animais por causa do homem.<sup>1</sup> (ARISTÓTELES apud SINGER, 2009, p. 189, tradução minha).

No campo propriamente dos Estudos Animais, Paul Waldau<sup>2</sup>, em seu convincente *Animal studies: an introduction* (2013), enumera três etapas para o projeto de seu livro introdutório, os quais eu sigo como um desenvolvimento responsável do campo dos Estudos Animais. O mais óbvio, mas que pode ser elidido facilmente, é o ato de colocar em primeiro plano os animais não-humanos. A segunda etapa do projeto de Waldau trata de dar uma justa dimensão para as diversas formas de interação entre os animais humanos e não-humanos. Como última etapa, o teórico chama atenção para a importância dos estudantes de Estudos Animais explorarem as possibilidades do campo dimensionando também as formas pessoalmente relevantes de interação, isto é, sua vivência concreta. O estudo de Waldau é a um só tempo introdutório e ambicioso, pois traz essas proposições, ou tarefas, que julgo relevantes e consequentes, pois sistematizam uma metodologia que não limita o pesquisador, mas dá coesão a um campo tão amplo.

Na sequência desta introdução, o primeiro capítulo da dissertação versará sobre os Estudos Animais propriamente, caracterizando o movimento denominado virada animal nos estudos contemporâneos. Para isso, retomarei os fundamentos do campo, que remontam aos autores das vertentes de libertação animal e dos direitos animais, chegando ao estabelecimento do campo interdisciplinar dos Estudos Animais em meados dos anos 2000, internacionalmente, e no início dos anos 2010, no Brasil.

No segundo capítulo, trarei à baila os teóricos com os quais estabeleço diálogo e que darão fundamento às análises do capítulo seguinte. Primeiramente, Jacques Derrida e sua desconstrução. A obra sobre a qual me detenho aqui é *O animal que logo sou* (2002). Suas demais obras surgem conforme sejam evocadas pelo próprio pensador. A seguir, trabalharei com o pós-humanismo segundo a perspectiva da filósofa Rosi Braidotti; para isso, me detenho em sua obra *The posthuman* (2013). Braidotti avança em seu pensamento sobre as subjetividades pós-humanas para a superação de *anthropos*, do pós-antropocentrismo. Por

---

1 Plants exist for the sake of animals, and brute beasts for the sake of man – domestic animals for his use and food, wild ones (or at any rate most of them) for food and other accessories of life, such as clothes and various tools. Since nature makes nothing purposeless or in vain, it is undeniable true that she has made all animals for the sake of man.

2 Paul Waldau é professor universitário e diretor do Programa de Antrozoologia no *Canisius College*, em Buffalo, Nova Iorque (EUA). Autor de diversas obras sobre Estudos Animais com enfoques em Direito, Religião, Filosofia.

último, a ética da compaixão, de Schopenhauer, também me interessa, aqui, e faço minhas reflexões acerca de seu estabelecimento.

No terceiro capítulo, parto para as análises de duas obras por mim selecionadas, ambas do escritor sul-africano John Maxwell Coetzee, *Desonra* (1999) e *Elizabeth Costello* (2004). Para cada uma das duas obras, farei algumas reflexões fundamentadas em dois tópicos sob a inspiração da obra de Braidotti, o devir-planetário e o devir-animal.

## 1 ESTUDOS ANIMAIS: A VIRADA ANIMAL

A chamada virada animal foi assim denominada por Kari Weil (2012) numa paráfrase da virada linguística da década de 1960. Ainda que *O animal que logo sou* date de uma conferência de 1997, somente nos anos 2000 teriam início os esforços daquilo que viríamos a chamar de *Animal Studies*, nome que seria traduzido pela primeira vez num estudo original em português por Maria Esther Maciel, em 2011. Como bem situado por Fábio Prikladinicki em sua tese intitulada *Reinscrevendo a responsabilidade: figurações da alteridade entre o humano e o animal* (2015), o pesquisador brasileiro que, durante os anos 2000, se interessasse pelas representações dos animais não-humanos na literatura encontraria uma acolhida um tanto genérica sob os estudos da ecocrítica. Mas então ainda haveria de se deparar com análises dos animais enquanto metáforas ou alegorias para a experiência humana num mundo mais-que-humano. Mesmo Greg Garrard, em seu introdutório *Ecocrítica* – publicado em 2004 –, nos fornece algo mais próximo de um guarda-chuva de interesses do que um campo coeso para a ecocrítica. O autor faz um bela revisão bibliográfica, que vai desde a etologia à ética, mas evidencia o papel de corpo estranho dos estudos focados nos animais em sua obra.

Nenhuma dessas coisas relaciona-se diretamente com a ecologia, até porque o ambientalismo e a libertação dos animais entram em conflito na teoria e na prática. Os adeptos da libertação dos animais costumam traçar a linha divisória da consideração moral no limite do senciente, ou daquele que percebe pelos sentidos. [...] A ética ambientalista, por seu turno, deposita muito menos ênfase no organismo individual, mas exige consideração moral em relação a coisas inanimadas, como rios e montanhas, presumindo que a dor e o sofrimento são uma parte necessária da natureza. Esses conflitos éticos têm consequências práticas, uma vez que os libertários geralmente se opõem à caça, ao passo que os ecofilósofos afirmam que, em alguns casos, as populações explosivas de certas espécies têm de ser cerceadas, quando ameaçam todo um meio local. (GARRARD, 2006, p. 197).

Evidentemente que Garrard não sabia, e dificilmente poderia antever, a emancipação dos Estudos Animais enquanto campo teórico autônomo e interdisciplinar. Enquanto a primeira edição de *Ecocrítica*, em inglês, data de 2004, um marco do surgimento da área, sem uma subordinação às humanidades (*human-animal studies*, ou estudos humano-animal), surgiria apenas em 2006, com a mudança do nome da revista acadêmica *Revista de Filosofia e Política da Libertação Animal* para *Revista de Estudos Animais Críticos*. Em seu *site*, a publicação se define da forma seguinte:

A *Revista de Filosofia e Política da Libertação Animal (RFPLA)* foi concebida para desenvolver a consciência ativista da história, prática, teoria e política de libertação animal, ao mesmo tempo que incentivou a erudição de Estudos Críticos de Animais

(ECA), um dos modos de teoria mais progressistas e dinâmicos na academia hoje. Para este fim, o JCAS, um jornal on-line gratuito, aceita manuscritos e outros materiais que promovem as noções fundamentais de ECA. Também estamos interessados em pesquisa usando uma análise interseccional de questões de justiça social relacionadas a outros grupos marginalizados e oprimidos sobre raça, etnia, classe, gênero, sexualidade, deficiência, geografia, idade, espiritualidade (tanto religiosa quanto secular) e questões ambientais.<sup>3</sup> (JCAS, 2014, tradução minha).

No Brasil, seria publicado um artigo no jornal Folha de S. Paulo, em 2011, por Alcino Leite Neto que citava “a onda dos Estudos Animais”. No mesmo ano, Maria Esther Maciel (que fora citada no artigo de Leite Neto) organizaria a primeira coletânea a ser publicada sob a rubrica da área, *Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*. Também em 2011, Maciel e Julio Jeha organizaram o colóquio internacional *Animais, animalidade e os limites do humano*, que renderia uma publicação especial da revista acadêmica *Aletria*, intitulada *Zoopoéticas contemporâneas*, na qual lê-se, então:

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).

Como mencionei na introdução deste trabalho, Paul Waldau se ocupa na elaboração de três etapas para o desenvolvimento do campo dos Estudos Animais. Não se entenda, aqui, que sejam etapas num sentido evolutivo ou progressivo, mas, sim, setores de tarefas primeiras aos críticos e teóricos que pretendam se dedicar ao campo.

O que primeiro deve ser observado, mas que pode ser elidido facilmente, é o ato de colocar em primeiro plano os animais não-humanos. Embora possa parecer uma etapa obrigatória para nossos estudos, isso implica reconhecer as falhas deixadas para trás no pensamento de vários pensadores fundadores do que chamaremos aqui de pensamento ocidental. Primeiramente, há aquelas espécies de animais com as quais convivemos mais comumente em nossas sociedades pós-industriais: os chamados animais de companhia. Diferentemente de filósofos dos séculos XVII ou XVIII (Descartes e Kant, por exemplo, que pertencem a épocas anteriores ao desenvolvimento de áreas como a etologia. Sobre a relação

<sup>3</sup> The *Journal for Critical Animal Studies* (JCAS) was designed to develop activist consciousness of animal liberation history, practice, theory, and politics, while also encouraging Critical Animal Studies (CAS) scholarship, one of the most progressive and dynamic modes of theory in the academy today. To this end, JCAS, a free online journal, accepts manuscripts and other materials that promote the fundamental notions of CAS. We are also interested in research using an intersectional analysis of social justice issues related to other marginalized and oppressed groups about race, ethnicity, class, gender, sexuality, disability, geography, age, spirituality (both religious and secular), and environmental issues.



de ambos, e outros, com animais não-humanos, tratarei no primeiro capítulo.), temos um sem fim de fontes para conhecermos os animais não-humanos em suas realidades, seus ambientes e suas necessidades particulares.

A segunda etapa do projeto de Waldau trata de dar uma justa dimensão para as diversas formas de interação entre os animais humanos e não-humanos. Neste ponto, há objetivos comuns a serem compartilhados entre os Estudos Animais e as chamadas Humanidades. Aqui estamos no campo daquilo que os estudos em nossa área têm a oferecer para a ordem do que fazemos e como queremos e podemos proceder no mundo compartilhado enquanto espécie. Waldau lança um chamamento ambicioso, não a ser cumprido em seu livro, mas como uma tarefa para os teóricos do campo animalista, para que se pesquisem e evidenciem as formas passadas de relação entre todos os animais (humanos e não-humanos), não pelo que nos resta nos tratados de filósofos, mas pelo que realmente foram ou pelo que podemos presumir através das interações com animais não-humanos, às quais temos acesso por documentos ou relatos pessoais. Assim se poderia dimensionar como se davam as interações com maior grau de fidelidade à ordem das relações materiais<sup>4</sup> travadas ao nível interespecífico na atualidade e agir com lucidez quando adentrarmos no campo das relações futuras desejadas em um mundo mais-que-humano povoado por nossa espécie. O autor não ignora as dificuldades linguísticas encontradas para que se ponha em prática tal tarefa, se pensarmos numa linha do tempo desde os inúmeros pontos convencionalmente tidos como o início da história pelas humanidades<sup>5</sup>. Se promovermos o encontro desta noção inicial proposta por Paul Waldau com aquilo que se conhece como as ordens dos discursos, em termos foucaultianos (FOUCAULT, 2012), a tarefa parecerá (no que cremos haver exatidão) ainda mais árdua, dada a evolução do local de verdade nos diversos discursos disciplinares ao longo da história recente.

Como última etapa, o teórico ora tratado chama atenção para a importância de pesquisadoras e pesquisadores em Estudos Animais explorarem as possibilidades do campo dimensionando também as formas pessoalmente relevantes de interação, isto é, sua vivência concreta. Tema acertadamente endereçado por Waldau, a relação de cada estudiosa e estudioso com sua tradição cultural herdada confere segurança aos objetivos e conclusões almejados. Dessa feita, conclui Waldau: “Uma introdução aos Estudos Animais, portanto, precisa deixar em evidência as inevitáveis dimensões pessoais, éticas e comunitárias dos

---

4 O termo *material* é usado para se referir à ordem do concreto, da realidade material.

5 Este não é um ponto preciso, ou único para todo o globo. Os registros comuns indicam que formas primeiras de escrita surgiram por volta do ano 5500 AEC na Suméria, 3200 AEC no Egito, 1200 AEC na China e 600 AEC na Mesoamérica, por exemplo. Sobre o assunto, ver Queiroz (2015).

Estudos Animais.”<sup>6</sup> (WALDAU, 2013, p. 10, tradução minha).

Além das etapas exploradas acima, Waldau tem o mérito, talvez o maior de sua obra, de nos propor quatro grandes tarefas dos Estudos Animais. As etapas acima dizem respeito a premissas indispensáveis ao trabalho teórico, haja vista as discussões acerca do próprio nome do campo. Estudos Animais, Estudos Humano-Animais, Estudos Animais Críticos? Penso que a reflexão desse teórico nos resolve a questão. São as quatro tarefas de Waldau que realmente estabelecem uma perspectiva, ou um paradigma, se não um verdadeiro campo movediço, sobre o qual erigir toda uma área de estudos, mas também formas segundo as quais possamos saber a que estão servindo nossos esforços.

Tais tarefas são as seguintes, numa ordem cronológica, mas que não significam uma ordem de adoção obrigatória para a pesquisa em que se aplique o método:

1) contar a história do nosso passado com outros seres

Informados pela última década de estudos em etologia, somados ao que sabemos das experiências que tiveram os grandes representantes do pensamento ocidental tradicional (pré-derridiano), recontar a história de um mundo mais-que-humano compartilhado.

2) oferecer perspectivas para as vidas individuais e coletivas de outros seres

Essas perspectivas serão repensadas segundo uma ética inclusiva. Somo meus esforços a trabalhos como o já citado de Prikladinicki, além de Ricardo Timm Souza em artigo intitulado *Ética e animais: reflexões desde o imperativo da Alteridade* (2007). Souza propõe como um imperativo ético radical a percepção da Alteridade dos animais, inspirado pela ética da alteridade de Emmanuel Levinàs. Se, por um lado, Levinàs não considera os animais não-humanos em sua teoria, por outro, seu trabalho não inviabiliza esse passo. Em verdade, incluo essa ausência no bojo das limitações antropocêntricas dos teóricos pré-Estudos Animais.

3) explorar possibilidades futuras de coexistência num mundo mais-do-que-humano

Neste ponto haverá o encontro mais claro e óbvio dos campos da teoria, da ética prática com o direito e os direitos animais.

4) compreender os limites do que podemos falar sobre os outros seres vivos

Isso também significa compreender o descalabro de fundamentar estudos levados a cabo nos anos 2010 ainda sobre autores dos séculos XVII, XVIII ou anteriores, quando campos inteiros de saber científico sobre os animais não eram sequer uma promessa. Não se pode caracterizar de bem-informado ou honesto que tracemos os limites do que podemos (e do que é necessário) saber sobre os outros seres segundo autores que possuíam um limite

---

<sup>6</sup> “An introduction to Animal Studies, then, needs to make clear the inevitable personal, ethical, and communal dimensions of Animal Studies.”

muito aquém daqueles que se nos apresentam atualmente.

Paul Waldau trabalha com o conceito de Excepcionalismo, tratando-se do excepcionalismo conferido à espécie humana no sistema acomodado de valores que, a despeito de ter uma trajetória linear para antes (concorrente com aquelas que contemplam as relações interespecíficas) desse ponto, passou a dominar com mais nitidez o pensamento ocidental a partir do Século das Luzes, conhecido como antropocentrismo. Sobre esse tema, a abordagem pós-humanista de Rosi Braidotti vem ao encontro do proposto no presente trabalho. Ao falar do pós-antropocentrismo, face do Pós-Humanismo, ela assevera:

O pós-humanismo é marcado pelo surgimento da “política da vida em si mesma”. A “vida”, longe de ser codificada como a propriedade exclusiva ou o direito inalienável de uma espécie, a humana, sobre todas as outras ou de ser sacralizado como um dado pré-estabelecido, é postulado como processo, interativo e aberto. Essa abordagem vitalista para a matéria viva desloca a fronteira entre a parcela da vida – tanto orgânica quanto discursiva – tradicionalmente reservada para *anthropos*, isto é, *bios* e o alcance mais amplo da vida animal e não-humana, também conhecido como *zoe*. *Zoe* como a estrutura dinâmica e auto-organizada da vida em si representa a vitalidade generativa. É a força transversal que atravessa e reconecta espécies, categorias e domínios antes segregados. O *zoe-igualitarismo* é, para mim, o núcleo da virada pós-antropocêntrica: é uma resposta materialista, secular, fundamentada e não sentimental à mercantilização oportunista trans-espécies que é a lógica do capitalismo avançado.<sup>7</sup> (BRAIDOTTI, 2013, p. 60, tradução minha).

Mas os indivíduos humanos não desenvolvem naturalmente um sentido de obrigação com todos os humanos (WALDAU, 2013), mas, sim, escolhem tal lealdade por determinados grupos de pertença. Esses agenciamentos<sup>8</sup> podem ocorrer também no sentido do desenvolvimento de uma lealdade superespecífica (de animais humanos para animais não-humanos), tendo como consequência estimada a afirmação da dignidade humana, que, segundo Waldau (2013), constitui um importante avanço também para a espécie humana. Esta é uma justificativa antropocêntrica, mas as relações de benefício nunca ocorrem apenas em um único sentido ao discutirmos perspectivas de relação entre animais humanos e o ambiente mais-que-humano.

---

<sup>7</sup> Post-anthropocentrism is marked by the emergence of ‘the politics of life itself’. ‘Life’, far from being codified as the exclusive property or the unalienable right of one species, the human, over all others or of being sacralized as a pre-established given, is posited as process, interactive and open-ended. This vitalist approach to living matter displaces the boundary between the portion of life – both organic and discursive – that has traditionally been reserved for *anthropos*, that is to say *bios*, and the wider scope of animal and non-human life, also known as *zoe*. *Zoe* as the dynamic, self-organizing structure of life itself stands for generative vitality. It is the transversal force that cuts across and reconnects previously segregated species, categories and domains. *Zoe-centred* egalitarianism is, for me, the core of the post-anthropocentric turn: it is a materialist, secular, grounded and unsentimental response to the opportunistic trans-species commodification of Life that is the logic of advanced capitalism.

<sup>8</sup> *Agência* é aqui usada significando as tomadas de decisão de um sujeito a partir de suas capacidades de consciência e autoconsciência.

Numa perspectiva igualitária das espécies, podemos constatar que o Excepcionalismo leva as sociedades humanas ao fracasso das relações interpessoais (intraespecíficas), além de gerar consequências para nossa liberdade e criatividade enquanto espécie (WALDAU, 2013), sem falar no mais óbvio do fracasso das relações humanas com um mundo mais-que-humano. Mas essa abordagem centrada no humano não é sob nenhum aspecto o campo maior dos trabalhos desenvolvidos sob os Estudos Animais. Para esse tópico, mais uma vez Paul Waldau é preciso em sua análise das nomenclaturas propostas e seus usos:

O trabalho do tipo introduzido neste livro sob o título Estudos Animais passa sob uma variedade de outros nomes, atualmente, incluindo estudos humanos-animais, humanidades animais, estudos de animalidade, o vínculo humano-animal, estudos de animais de companhia, antrozoologia, pós-humanismo, crítica dos Estudos Animais, crítica de espécies, biopolítica, e muito mais. [...] quando os estudos de outros animais usam o nome “estudos humano-animais”, existem riscos significativos vinculados diretamente ao fato de que o elemento em destaque em nome do campo é “humano”.<sup>9</sup> (WALDAU, 2013, p. 13, tradução minha).

As nomenclaturas que trazem o falso dualismo humano-animal acabarão por reforçar o caráter de dominação implícito e explícito nos nossos discursos. Como vimos anteriormente, o estudo das relações entre animais humanos e não-humanos tem muito a dizer sobre os estudos nas chamadas Humanidades. Mas quando inserido no escopo pretendido por esse autor, os Estudos Animais, este será apenas um, e não o primeiro, dos resultados propostos e buscados.

No que toca às abordagens sobre os animais não-humanos na filosofia, seguimos a conclusão de Waldau (2013) de que é possível pensar que o campo filosófico como um todo, quando tomado em suas escolas de maior influência nas sociedades pós-industriais ocidentais contemporâneas, mostra uma inclinação de séculos pela supressão da abordagem das interações interespecíficas, e uma consequente desvalorização do ambiente mais-que-humano, em especial dos animais. Ao colocarmos em perspectiva o horizonte teórico e a vida de dois dos maiores responsáveis por tal inclinação, René Descartes<sup>10</sup> e Immanuel Kant<sup>11</sup>, percebemos as principais causas de tal abordagem.

Kant nunca viajou mais do que 130 km de sua cidade natal. Em uma Alemanha do

9 Work of the kind introduced in this book under the title Animal Studies goes under a variety of other names today, including human-animal studies, animal humanities, animality studies, the human-animal bond, companion animal studies, anthrozoology, posthumanism, critical animal studies, species critique, biopolitics, and more. [...] when studies of other animals use the name “human-animal studies,” there are significant risks tied directly to the fact that the lead element in the field’s name is “human.”

10 René Descartes, filósofo francês (1596-1650), criador do cartesianismo, tido como fundador da filosofia moderna.

11 Immanuel Kant, filósofo da então Prússia, atual Alemanha (1724-1804), estudado sobretudo por sua noção de idealismo transcendental.

século XVIII, sem a variedade de opções existentes na atualidade como fontes de informação, isso significa que o filósofo nunca teve contato com nenhum tipo dos animais não-humanos cujos comportamentos individuais e comunais e organização são os mais complexos. Ele nunca entrou em contato, nem poderia, com baleias, golfinhos ou bonobos em seu ambiente natural, onde suas habilidades e necessidades se evidenciam em plenitude. Na verdade, os poucos elefantes que circulavam pela Europa de então estariam comprometidos em sua sanidade, demenciados por uma vida de privação. Ainda assim, Kant afirmou – e seguiu-se a ele uma infinidade de pensadores – que seres humanos não detêm nenhum dever em relação aos animais não-humanos, senão aqueles que existam por lateralidade, em respeito a necessidades humanas. Sua crença e afirmação de uma tradição herdada se resume na afirmação “nós não temos deveres em relação aos animais; nossos deveres em relação aos animais são deveres indiretos em relação à humanidade.” (tradução minha.)<sup>12</sup> (KANT, 1997, p. 213).

Pesa sobre Descartes a maior responsabilidade por seu legado, o método cartesiano, fundamentalmente excepcionalista. A crítica contextual feita a Kant serve também ao filósofo francês. Mas ainda maior é a falha de Descartes em seguir seu próprio método, uma vez que, a despeito de propor que se coloque tudo em dúvida para fazer surgir o conhecimento que resista a qualquer incerteza, ele falhou ao não colocar em dúvida (não quis ou não poderia) a tradição antropocêntrica herdada. Contracríticas buscam dar conta de que o filósofo não seria o pensador frio e mesmo cruel com os animais não-humanos como nos informam os compêndios de Direitos Animais, mas apenas servem para elucidar a falha no pensamento cartesiano. E testemunhos dão conta das sessões de tortura levadas a cabo por seguidores de Descartes contra animais não-humanos, através da vivisseção<sup>13</sup>, como bem demonstrado por Paul Waldau (2013).

No campo social, tem-se o filósofo australiano Peter Singer<sup>14</sup> como o pai do movimento animal contemporâneo. O primeiro livro com fundamentação anti-especista, publicado em 1975 nos Estados Unidos, é o *Animal liberation*. O termo *especismo*, entretanto, fora cunhado poucos anos antes da obra do filósofo australiano, pelo psicólogo britânico Richard Ryder:

---

12 “we have no immediate duties to animals; our duties towards them are indirect duties to humanity”.

13 O termo vivisseção significou, originalmente, o ato de abrir um animal enquanto em vida, que é do que tratam os atos dos seguidores de Descartes. Atualmente, no entanto, é usado para designar todas as formas de uso de animais não-humanos para testes e pesquisas que redundem em danos e morte para esses indivíduos.

14 Peter Singer é um filósofo e professor australiano. É professor na Universidade de Princeton, nos Estados Unidos, onde atua na temática Ética, sob uma abordagem utilitarista.

Hoje, a década de 1960 é muito criticada, especialmente pelos tradicionalistas. No entanto, ela foi amplamente sobre a busca por uma nova moralidade. Ela rejeitou a alegação de que o sexo era a questão moral mais crucial e começou a questionar a moralidade da guerra, a ética do trabalho e a bomba atômica. Racismo e sexismo também foram desafiados. Em 1970, eu acrescentei a ideia de especismo à lista de atitudes moralmente suspeitas e o conseqüente movimento de libertação animal passou a desempenhar uma parte significativa em reviver o assunto da ética através dos escritos de Peter Singer, Tom Regan e outros.<sup>15</sup> (RYDER, 2003, p. 24, tradução minha).

A teorização acerca do especismo marca a guinada mais importante na história da existência dos grupos animalistas. Singer defendia, já em 1975, que o sistema civilizatório que permite e estimula a exploração animal existe devido à liberação moral do especismo, assim como a instituição da escravidão de humanos existia pela liberação moral do racismo. O especismo é, portanto, a crença mantida ao longo da construção das sociedades contemporâneas que afirma a superioridade da espécie humana sobre as demais de maneira arbitrária.<sup>16</sup>

Na trilha teórica de Paul Waldau, acredito que é papel dos Estudos Animais contar a história maior das interações humano-animais.

As histórias verdadeiramente sobre indivíduos não-humanos – que relacionam com precisão suas realidades, personalidades e relacionamentos – são mais do que apenas conceitualmente possíveis. Não é difícil imaginar uma história sobre um animal não-humano que não sirva principalmente para fins humanos. Ao mesmo tempo que podem ser convertidas para fins humanos, praticamente todos podemos relacionar uma história de um indivíduo biológico que não reflita preocupações apenas humanas. Podem ser histórias de heroísmo ou lealdade familiar ou amizade, ou algum talento fantástico de viagem ou inteligência – o ponto é que as histórias dos indivíduos animais não-humanos abundam em nossa sociedade, apesar da ideologia de que a história é um caso humano.<sup>17</sup> (WALDAU, 2013, p. 251 – tradução minha).

Movimentos tão ambiciosos quanto esse já ocorreram em disciplinas como a história e a antropologia, quando pesquisadoras e pesquisadores passaram a contar, por exemplo, as histórias cotidianas de indivíduos humanos que não pertenciam às classes abastadas, a partir

15 Today, the decade of the 1960s is often maligned, especially by traditionalists. Yet it was largely about a search for a new morality. It rejected the claim that sex is the most crucial moral issue and began to question the morality of war, the work ethic and the atom bomb. Racism and sexism were also challenged. In 1970, I added the idea of Speciesism to the list of morally suspect attitudes and the ensuing animal liberation movement went on to play a significant part in reviving the subject of ethics itself through the writings of Peter Singer, Tom Regan and others.

16 Sobre os Estudos Animais e movimentos sociais, ambientalismo e feminismo, ver Rocha (2014).

17 “Stories truly about nonhuman individuals—that accurately relate their realities, personalities, and relationships—are more than merely conceptually possible. It is not difficult to imagine a story about a nonhuman animal that does not primarily serve human purposes. While such stories may be converted to human purposes, virtually everyone can relate a history of a biological individual that does not reflect human concerns. These may be tales of heroism or family loyalty or friendship, or some fantastic feat of travel or intelligence—the point is that histories of individual nonhuman animals abound in our society despite the ideology that history is a human affair.”

da concepção de micro-história de Carlo Ginzburg. Já sabemos que é possível, também, contar uma história sobre indivíduos não-humanos. Nesse caso, cabe também retornar às narrativas cuja crítica tradicional diz informar sobre aspectos unicamente humanos, como as fábulas, e investigar em que medida se pode desfigurar as metáforas ali estabelecidas. Temos um campo muito rico sobre o qual trabalhar, e não faltam tarefas para o desenvolvimento consequente dos Estudos Animais.

## 2 DIÁLOGOS TEÓRICOS

Escolhi nomear este capítulo dessa forma para evocar a ideia de campos teóricos em diálogo, mais do que em relações hierarquizadas – embora os papéis desempenhados por cada teórica e teórico tenham suas particularidades, como espero deixar claro a seguir. As reflexões a seguir fogem à lógica de um “mercado da teoria”, no qual o pesquisador dispusesse de aportes conceituais por demanda. Nos diálogos entre a autora os autores selecionados, e dos autores com sua própria obra, busco uma análise que não fuja ao embate quando pode parecer que uma inconsistência se apresente – e, nesses casos, as fissuras servem para sedimentar mais a teoria.

### 2.1 DESCONSTRUÇÃO E DIÁLOGOS DERRIDIANOS

*O animal nos olha, e estamos nus diante dele.  
E pensar começa talvez aí.  
[...]*

*Pensar essa guerra na qual estamos não é apenas um dever, uma  
responsabilidade, uma obrigação, é também uma necessidade, um  
imperativo.*

(DERRIDA, 2002, p. 57)

A obra de maior importância de Derrida para este trabalho é *O animal que logo sou*, texto que resultou de uma conferência proferida pelo autor, Jacques Derrida, no ano de 1997. Demais obras e textos de Derrida serão abordados através dos encontros intertextuais com as demais linhas teóricas aqui evocadas, assim como através do próprio *Animal que logo sou* (doravante ALS).

Derrida (2002, p. 14) assevera que chega ao animal para encontrar “os fins do homem”. Mas esse encontro é para divisar o animal que há no humano, assim como para se deparar com o animal indeterminado. O início da reflexão derridiana parte do encontro entre um homem (o autor) e um gato, e ocorre a partir do olhar desse gato, que não é um felino hipotético – esclarece o teórico – mas um gato real, do mundo concreto. Não é por acaso a referência e o reforço ao olhar do outro animal. É através desse olhar que se estabelecem a comunicação, o encontro, mas também a diferença. O gato que observa é o absolutamente outro.

O desconforto gerado por esse olhar se dá pelo fato de o autor encontrar-se nu e ter consciência de sua nudez frente ao felino. Mas não está, o gato, também nu? Na verdade, o gato é nu, o autor é quem está nu. Talvez, investiga Derrida, o ato de vestir-se, que pressupõe



antes o saber-se nu, seja uma fronteira do próprio da humanidade. Mas a vergonha sentida pelo homem não é a vergonha do animal que se sabe nu, mas do humano que se sabe consciente dos sentidos da nudez, que podem ser a sexualização, a erotização, a obscenidade.

É evidente a estranheza do texto de ALS. Mas precisamos atentar a essa estranheza. Derrida, em sua obra, e esta dissertação, inserida que está num campo teórico segundo afiliações teóricas específicas, têm um compromisso que transcende a consideração sobre *o que* pensar. E ainda há que se reformular o *como* pensar. Essa premissa não será fonte de muitos questionamentos, nem precisaremos nos deter demasiado em sua consideração, se levarmos em conta que “não há fora-de-texto”, portanto, a tessitura de nosso estudo deve e irá, sem que isso signifique um esforço adicional, gerar significados a partir da qualidade movediça dos elementos de que tratamos.

No entanto, não importa a nossos propósitos de observação do outro animal, mas o saber-se observado. E acerca desse ponto, Derrida traça uma divisão determinante entre a tradição do pensamento ocidental e sua proposta. Em ALS, o teórico relê, revisita alguns autores da tradição, como Descartes, Kant, Heidegger, Lacan, Lévinas, os quais têm em comum terem analisado os animais em algum ponto de suas obras. No entanto, nenhum deles se permitiu ser observado pelo outro animal, o que quer dizer que a leitura derridiana ressignifica todo o esforço de um pensamento informado pela desconstrução, sinalizando uma abertura ao que se pode fazer nas relações interespecíficas. O cenário não é exatamente otimista para Derrida, pois ele não cita nenhum autor que não ele próprio – pressuposto – como representante dessa nova época para a filosofia. Contudo, ainda que não haja uma união entre desconstrução e Estudos Animais (enquanto teoria “pura”) ou Estudos Animais Críticos (usado para a teoria informada e vinculada aos movimentos sociais da libertação animal), esse item é premissa tácita aos estudos do campo. Senão, como fugir à ótica antropocêntrica?

Jacques Derrida reescreve Lévinas ao afirmar que o momento em que se tem consciência de ser visto nu por um gato é o que mais o fez pensar na responsabilidade frente à alteridade absoluta desse ser totalmente outro.

Ao olhar o olhar do outro, diz Levinas, deve-se esquecer a cor de seus olhos, dito de outra maneira, olhar o olhar, o rosto que vê antes dos olhos visíveis do outro. Mas quando ele lembra que 'a melhor maneira de notar o outro, é nem mesmo notar a cor de seus olhos...!', ele fala então do homem, do próximo enquanto homem, do semelhante e do irmão, ele pensa no outro homem, e isso constituirá, para nós, mais tarde, o lugar de uma grave inquietação. (DERRIDA, 2002, p. 30).

É dessa visão do “limite abissal do humano” (DERRIDA, 2002, p. 31) através do olhar

do outro animal que o desconstrutor nutre as suas reflexões. Ele reconhece, então, o abismo que separa os pensadores mencionados anteriormente, representantes de uma tradição logoantropocêntrica, dos avanços daquilo que ele chama de saberes zoológicos, para então concluir a inegabilidade das proporções sem precedentes tomadas pelo assujeitamento dos animais não-humanos. Derrida, que muitos anos antes da publicação do ALS já fora chamado de terrorista por Foucault, não vacila – ou, se o faz, o vacilo não dura uma ou duas linhas – em caracterizar o massacre dos seres não-humanos segundo sua proporção e método como um genocídio.

O questionamento de Benjamin Benthan é retomado por Derrida: *Can they suffer?* (2002, p. 55). E o pensador o compara ao *cogito ergo sum* cartesiano, afirmando que o primeiro está na ordem do inegável. O próprio Descartes não teria fugido às evidências da manifestação de dor e sofrimento nos animais. O que se deu a seguir, na tradição, foi a negação do uso dos próprios conceitos de sofrimento e angústia fora do domínio do humano.

Mas por agora, anotemos o seguinte: a resposta à questão "Can they suffer"? não permite nenhuma dúvida. Aliás, ela nunca deixou lugar à dúvida; é por isso que nossa experiência dessa questão não é nem mesmo indubitável: ela precede o indubitável, ela é mais antiga que ele. Nenhuma dúvida, tampouco, sobre a possibilidade então, em nós, de um *elã* de compaixão, mesmo se ele é em seguida ignorado, reprimido ou negado, contido. Diante do inegável dessa resposta (sim, eles sofrem, como nós sofreremos 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 apóia mais sobre a antiga fundação supostamente natural (um terreno) ou artificial e histórica (uma base). (DERRIDA, 2002, p. 56).

Nesse ponto do desenvolvimento de seu pensamento, chega-se a uma questão fundamental das considerações derridianas sobre os animais não-humanos. Ele considera a limitrofia, os limites, entre humanidade e animalidade, entre humanos e animais, entre as espécies todas. Limite, aqui, não significa apenas o que divide, separa, mas também uma zona que nutre, alimenta, como evocado em ALS pelos sentidos de *trophos*. Derrida, assim como este trabalho, não se ocupa em analisar os limites, o que dá origem a esses limites, mas o que os nutre, os gera e os alimenta. Em última instância, não se trata de apagar ou simplesmente mover limites supostamente lineares, mas de questionar sua linearidade, quebrá-la, multiplicar esses limites, espessá-los, dobrá-los.

Está claro que o pensamento derridiano difere daqueles que buscam uma assim chamada homogeneidade ou continuidade entre o humano e o animal. Essa abordagem, existente e atuante em certa medida em meios sociais que lidam com os direitos ou a libertação animal, tem um fundamento continuista que é basicamente essencialista, portanto

metafísico, ontológico.

Derrida nos apresenta três características desse movimento de multiplicação das bordas. Primeiramente é preciso afirmar que essa proposta ruptura não antevê duas bordas a separarem linearmente um campo do humano e o outro campo do animal (singular). Em segundo lugar, a margem permeável, múltipla e heterogênea dessa ruptura tem marcadores históricos. E essa história foi contada, até o advento do pensamento derridiano, e mais decididamente do pós-humanismo e sobretudo dos Estudos Animais, sob a rubrica do antropocentrismo. É urgente recontá-la, portanto. Por último, as estruturas cognoscíveis como animais invadem o campo pretensamente humano e vice-versa. O mais importante, e que se relaciona com o primeiro item, é o reconhecimento do absurdo do singular genérico.

Nesse singular genérico (O Animal) encerram-se todas as mais diversas espécies que a humanidade, o homem, se pensarmos na tradição androantropocêntrica ocidental, tratou de separar dela e dele, para definir aqueles que não são seus irmãos. A fabulação domestica o animal, esse singular, no pensamento antropomórfico. Trata-se de um discurso da humanidade e sobre a humanidade, no qual os animais são somente figuras, veículos desse pensamento que reforça a divisão arbitrária de dois campos artificiais. Jamais houve, e essa constatação é estarrecedora, da parte de um teórico, um pensador ou um filósofo – até Jacques Derrida –, uma linha de pensamento que se ocupasse em pensar os animais filosoficamente, um “protesto de princípio” (DERRIDA, 2002, p. 76) contra o singular genérico, *o animal*. Ocorre que todas as decisões filosóficas, éticas, jurídicas, políticas pressupõem, até então, *o animal*, dessa forma que Derrida considerou “uma das maiores besteiras e das mais sintomáticas, daqueles que se chamam homens” (DERRIDA, 2002, p. 77). *Daqueles que se chamam*, pois, não podemos esquecer que nosso pensamento aqui expresso move os limites da animalidade e também da humanidade. Deparando-se com o absurdo do uso da forma singular para abarcar um sem número de espécies animais, o pensador argelino cria mais uma daquelas por ele chamadas contravenções contra a língua francesa, cunhando o vocábulo *animot*, homófono de *animaux*, o plural *animaux*, em francês. *Mot* significa *palavra*. A um só tempo, o autor rompe com a tradição do singular genérico e confere a palavra a essa categoria. Não uma espécie, um grupo ou um indivíduo, “uma irreduzível multiplicidade” (DERRIDA, 2002, p. 77).

## 2.2 PÓS-HUMANISMO E DIÁLOGOS BRAIDOTTIANOS

Dialogamos, dentre as teóricas e os teóricos pós-humanistas, com Rosi Braidotti. Interessa principalmente sua obra *The posthuman*, de 2013. No segundo capítulo dessa obra,

intitulado *Post-anthropocentrism: life beyond species*, Braidotti reabilita a teoria monista de Spinoza segundo sua releitura a partir da década de 1970 por teóricos franceses.

Um 'universo monista' se refere ao conceito central de Spinoza segundo o qual a matéria, o mundo e humanos não são entidades dualistas estruturadas de acordo com princípios de oposição interna e externa. O objetivo óbvio da crítica, aqui, é a famosa distinção mente-corpo de Descartes, mas para Spinoza o conceito vai mais longe: a matéria é uma, movida pelo desejo de auto-expressão e ontologicamente livre. A ausência de qualquer referência a negatividade e a uma oposição dialética violenta causou intensa crítica a Spinoza da parte de Hegel e marxistas hegelianos.<sup>18</sup> (BRAIDOTTI, 2013, p. 56, tradução minha).

Essa nova onda do pensamento spinoziano funcionou como um antídoto às contradições encontradas na teoria marxista. Dessa feita, superaram-se as oposições dialéticas, engendrando-se uma compreensão não-dialética do próprio marxismo como uma alternativa ao esquema hegeliano. Esse conceito reestabelecido de monismo é compreendido como dinâmico, ativo, “vitalist materialism” (BRAIDOTTI, 2013, p. 56), pois ao negar toda forma de transcendentalismo, se estabelece um esquema fora da dialética, cuja base é o centralismo na relação com alteridades múltiplas. Essas premissas monistas são compreendidas por Braidotti como os fundamentos para uma teoria pós-humanista das subjetividades que não se apoie no humanismo clássico e rompa com o antropocentrismo. Essa quebra do paradigma dualista cartesiano se apoia, atualmente, nos estudos de neurociência e nas suas novas compreensões da relação mente-corpo.

O campo mesmo do pós-humanismo, assim como o pós-anthropocentrismo, é interdisciplinar, como o é o campo dos Estudos Animais. Diz Braidotti:

onde o último [o pós-humanismo] mobilizou o campo disciplinar da filosofia, da história, dos estudos culturais e das Humanidades clássicas em geral, o tema do pós-anthropocentrismo lista também a ciência, os estudos de tecnologia, as novas mídias e a cultura digital, o ambientalismo e as ciências da natureza, a biogenética, a neurociência e a robótica, a teoria da evolução, a teoria crítica legal, a primatologia, os direitos animais e a ficção científica.<sup>19</sup> (BRAIDOTTI, 2013, p. 57, tradução minha)

A pensadora sublinha que o capitalismo avançado encontra-se, ironicamente, em uma

---

18 A monistic universe' refers to Spinoza's central concept that matter, the world and humans are not dualistic entities structured according to principles of internal or external opposition. The obvious target of criticism here is Descartes' famous mind-body distinction, but for Spinoza the concept goes even further: matter is one, driven by the desire for self-expression and ontologically free. The absence of any reference to negativity and to violent dialectical oppositions caused intense criticism of Spinoza on the part of Hegel and the Marxist-Hegelians

19 where as the latter mobilized primarily the disciplinary field of philosophy, history, cultural studies and the classical Humanities in general, the issue of post-anthropocentrism enlists also science and technology studies, new media and digital culture, environmentalism and earth-sciences, bio-genetics, neuroscience and robotics, evolutionary theory, critical legal theory, primatology, animal rights and science fiction.

fase pós-antropocêntrica, na medida em que reduz corpos a um conjunto de informações a serem analisadas em termos mercadológicos. “Esta economia política oportunista do capitalismo biogenético” (BRAIDOTTI, 2013, p. 62, tradução minha) emula uma ética prática individualista, quando na verdade se vale de generalizações e padronizações do comportamento humano e de animais não-humanos. Ainda que se defina como tecnofílica, Braidotti faz a apologia do desenvolvimento sem fins lucrativos, contrário, portanto, à lógica de busca de lucros do mercado. Sem muito esforço podemos levantar alguns exemplos dessa característica do capitalismo avançado. Nas vidas humanas, poderíamos mencionar o comportamento da indústria farmacêutica, que, a um só tempo, reduz seres humanos a traços sintomáticos assim como opera segundo uma lógica de lucros – a medicação que, ao ser disponibilizada, aumenta a margem de vendas de outras tantas, a fim de combater os efeitos colaterais da primeira. Ainda poderíamos pensar no exemplo das cirurgias estéticas, como por exemplo a cirurgia bariátrica, que passou a ser conhecida como uma forma de acabar com a obesidade em pacientes que encontravam nessa característica um fator de risco a sua saúde, mas hoje em dia há uma indústria publicitária e novos profissionais médicos, a cada dia, divulgando, oferecendo e praticando a operação com fins unicamente estéticos.

Considerando os animais não-humanos, basta pensarmos na indústria dos pets, os animais chamados “de companhia”. Estes são reduzidos a traços de comportamento, a fim de que famílias humanas encontrem o produto que melhor caiba a suas aspirações. Uma vez comprado esse animal, transformado em produto, mais uma vez, existe uma rede enorme de produtos e serviços para esses animais de companhia, que vão desde roupas e acessórios até serviços de *buffet* para festas de aniversário dos pets. Nos anos mais recentes, esse uso de dados pessoais, dos perfis de consumo, para fins mercadológicos, a fim de oferecer o produto “certo” na hora mais adequada, tomou proporções antes inimagináveis com o advento das redes sociais. Nesses *sites*, como o Facebook, não somente as notícias e publicações são selecionadas diferentemente para cada usuário, mas também essas informações são disponibilizadas a parceiros comerciais.

Rosi Braidotti divide esse capítulo de seu *The posthuman* em três subcapítulos: *becoming-animal*, *becoming-earth* e *becoming-machine*. Para desenvolver seu pensamento, a teórica resgata a taxonomia absurda de Luis Borges, que divide os animais não-humanos em três grupos: aqueles com os quais assistimos televisão, aqueles que comemos e aqueles dos quais temos medo. Os animais literários tradicionais são na verdade metáforas para aspectos de humanidade, como ironiza a autora: “Basta pensar no ilustre pedigree literário das nobres águias, as raposas enganosas, os humildes cordeiros e os grilos e abelhas que Livy e Moliere

imortalizaram.” (BRAIDOTTI, 2013, p. 69, tradução minha). A construção literária desses animais alimentou ao longo dos séculos nossa imagem a respeito dos animais reais. Essas imagens literárias agenciaram o que compreendemos acerca dessas espécies e seus indivíduos. Não somente a literatura, a filosofia e a teoria são responsáveis por essa informação, mas muitos ícones da cultura popular. Desde o camundongo Mickey até os corvos Faísca e Fumaça, passando pela produção publicitária que faz uso das imagens dos animais não-humanos – camundongos e ratos como pragas, assim como formigas etc. Tomar consciência desse processo de formação de conceitos esclarece que a ideia que temos, por exemplo, de um rato, pouco tem a ver com nossas interações reais com ratos reais, mas antes com essas imagens ficcionais que nos bombardeiam desde a infância. A teórica chama ao resultado desse processo uma “dimensão fantasmática da interação humano-animal” (BRAIDOTTI, 2013, p. 69), que abrange desde o King Kong, as criaturas híbridas de Avatar, até os dinossauros de *Jurassic Park*. Na ordem do social, as narrativas mais evidentes são aquelas acerca dos animais “de companhia”, sempre submetidos a discursos infantilizantes e de submissão. Um exemplo significativo é o dos cães e a narrativa superficial que afirma sua fidelidade, submissão, devoção incondicional ao homem. Mantive, neste caso, a frase “o homem” propositadamente. Porque a ordem desse discurso é a mesma do humanismo tradicional, o que significa compreender *anthropos* como um componente de traços compulsórios, tais como subjetividades masculinas, heterossexuais, brancas, cristãs, europeias etc. A tarefa maior da teoria pós-humanista construída sobre premissas pós-antropocêntricas e sob a perspectiva dos Estudos Animais é, segundo a sugestão de Braidotti, vislumbrar um sistema de representação que dê conta da complexidade dos animais não-humanos, assim como novas formas de interação nas quais os animais não sejam mais projeções metafóricas de aspirações morais humanas.

Desde a antiguidade, animais foram utilizados como escravos naturais para tração na agricultura e no escoamento comercial, como matéria prima de seus fluidos e corpos como alimento para humanos e para a criação de outros seres não-humanos. Nas sociedades industrializadas, eles continuam a servir com os mesmos propósitos, surgindo a cada dia novas formas de exploração que se tornam nichos específicos da indústria, desde a indústria de cobaias para laboratórios até os suprimentos de origem animal para pesquisas farmacêuticas; as clonagens se tornaram realidade comum vinte anos após a ovelha Dolly. Atualmente, segundo dados da teórica italiana, o tráfico de animais é o terceiro maior setor do comércio ilegal, atrás apenas do tráfico de drogas e de armas, e à frente do tráfico de mulheres. Não foi à toa que durante a Guerra Fria, enquanto animais eram lançados em

empreendimentos espaciais tanto pela União Soviética quanto pelos Estados Unidos, George Orwell disse, em seu *A revolução dos bichos*, que “todos os animais são iguais, mas alguns são mais iguais do que os outros”<sup>20</sup> (ORWELL, 1946 apud BRAIDOTTI, 2013, p. 70, tradução minha). O pós-antropocentrismo como o vivemos assevera exatamente o oposto: nenhum animal é “mais igual” do que o outro, pois todos estão inscritos em uma economia de mercado global que os modifica em diversos graus e os torna, todos, disponíveis enquanto produtos. Não há distinção, nesse sentido.

A fim de escapar aos animais metafóricos, podemos seguir as reflexões de Braidotti acerca de Dolly e Oncomouse. Dolly foi criada artificialmente em 1997, rompendo com a linhagem, “a um só tempo órfã e mãe de si mesma” (BRAIDOTTI, 2013, p. 74, tradução minha). Após morrer de reumatismo, uma doença comum, banal, seu corpo foi submetido a uma última indignidade: a taxidermia. Uma criatura surgida no século XX é hoje exibida como uma “raridade científica”, como uma peça do século XIX. Oncomouse, o rato criado por geneticistas de Harvard com um determinante genético para desenvolver câncer, foi o primeiro animal transgênico (talvez o primeiro cyborg, antes de Dolly) patenteado, no ano de 1988. A patente caiu em 2005, após disputas judiciais, mas o nome – Oncomouse – ainda é uma marca registrada. Esses dois exemplos percorrem virtualmente todas as etapas de modificação genética e disponibilização comercial elencadas anteriormente.

Haraway destaca que o *oncomouse* é a um só tempo uma vítima e um bode expiatório, uma figura semelhante ao Cristo que sacrifica ela mesma para encontrar a cura do câncer de mama e assim salvar as vidas de muitas mulheres: um mamífero resgatando outros mamíferos. Porque o *oncomouse* quebra a pureza de linhagem, também é uma figura espectral. Não diferente de Dolly, ele é o nunca morto que polui a ordem natural simplesmente por ser manufaturado e não nascido. Ele/ela é um aparato ciber-teratológico que atropela os códigos estabelecidos e assim desestabiliza mas também reconstrói o sujeito pós-humano. Figurações como Dolly ou *oncomouse* não são metáforas, mas antes veículos para fundamentar imaginativamente nossos poderes de compreensão dentro das paisagens em mutação do presente.<sup>21</sup> (BRAIDOTTI, 2013, p. 76, tradução minha).

Criticando o pensamento crítico neo-humanista em suas tentativas de a um só tempo conceber a empatia como um mecanismo geneticamente posto, e ampliando esse mecanismo aos grandes primatas não-humanos – principalmente o teórico Frans de Waal –, Braidotti

20 “all animals are equal, but some are more equal than others”

21 Haraway stresses the extent to which oncomouse is both a victim and a scapegoat, a Christ-like figure that sacrifices herself in order to find the cure for breast cancer and thus save the lives of many women: a mammal rescuing other mammals. Because the oncomouse breaks the purity of lineage, she is also a spectral figure. Not unlike Dolly, it is the never dead that pollutes the natural order simply by being manufactured and not born. S/he is a cyber-teratological apparatus that scrambles the established codes and thus destabilizes but also reconstructs the posthuman subject. Figurations like Dolly and oncomouse are no metaphors, but rather vehicles to imaginatively ground our powers of understanding within the shifting landscapes of the present.

descarta a produtividade de tais posicionamentos. Esse descarte se dá sob a justificativa de que pensadores como de Waal acabam por restabelecer o Humanismo de forma acrítica. Sobretudo, a teórica subscreve a teoria do antropoceno, ou seja, a ideia de que vivemos uma era na qual as mudanças ecológicas e geográficas estão sob uma influência primária da humanidade, algo sem precedentes nas sociedades humanas até a Revolução Industrial. Nesse cenário global de crise ecológica, epistemológica e ética, não parece tão generoso, no final das considerações, restabelecer o mesmo Humanismo incapaz de instaurar igualdades de condições nem sequer aos membros de nossa espécie. A antropomorfização de animais não-humanos através de uma atribuição que se quer benevolente de igualdade moral e legal sob premissas humanistas é um movimento que contém duas falhas fatais. Primeiramente, esse movimento confirma a oposição binária humano/animal ao estender apenas certos privilégios da primeira à segunda categoria. Em segundo lugar, esse processo reafirma uma unidade ontológica do singular “o animal”, o que já foi tratado anteriormente, quando vimos as ideias de Derrida a esse respeito, assim como seu conceito de *animot*. Indo ao encontro de Derrida, Braidotti advoga em defesa da visão que enfoque as inter-relações humano/animot como constitutivas das múltiplas identidades de todas as espécies contidas na equação.

Na minha opinião, o ponto sobre as relações pós-humanas, no entanto, é ver a inter-relação humano/animal como constitutiva da identidade de cada uma. É uma relação transformadora ou simbiótica que hibridiza e altera a "natureza" de cada um e coloca em primeiro plano o meio de sua interação. Este é o meio do contínuo humano/não-humano e precisa ser explorado como uma experiência aberta, não como uma conclusão moral sobre valores ou qualidades supostamente universais. O meio termo dessa interação particular deve permanecer normativamente neutro, para permitir que novos parâmetros surjam para o devir-animal de *anthropos*, um assunto que foi encerrado durante muito tempo no molde da supremacia das espécies. Os espaços intensivos do devir devem ser abertos e, mais importante ainda, ser mantidos abertos.<sup>22</sup> (BRAIDOTTI, 2013, p. 79 – tradução minha).

Mas o que nos resta não é um cenário de terra arrasada, após a negação da abordagem neo-humanista dos direitos animais (subscrita tacitamente por Peter Singer, Tom Regan etc.), senão um sem-número de tarefas a fim de conduzirmos um movimento consequente e responsável:

---

<sup>22</sup> In my view, the point about posthuman relations, however, is to see the inter-relation human/animal as constitutive of the identity of each. It is a transformative or symbiotic relation that hybridizes and alters the ‘nature’ of each one and foregrounds the middle grounds of their interaction. This is the ‘milieu’ of the human/non-human continuum and it needs to be explored as an open experiment, not as a foregone moral conclusion about allegedly universal values or qualities. The middle ground of that particular interaction has to remain normatively neutral, in order to allow for new parameters to emerge for the becoming-animal of *anthropos*, a subject that has been encased for much too long in the mould of species supremacy. Intensive spaces of becoming have to be opened and, more importantly, to be kept open.



Precisamos de novas genealogias, representações teóricas e jurídicas alternativas do novo sistema de parentesco e narrativas adequadas para enfrentar esse desafio. Espero que minha visão de subjetividade pós-humana possa inserir mais criatividade conceitual na teoria crítica e, portanto, trabalhar para uma marca afirmativa de pensamento pós-humano.<sup>23</sup> (BRAIDOTTI, 2013, p. 80, tradução minha).

No subcapítulo seguinte, *Becoming-earth*, Braidotti se debruça sobre os perigos ou limitações das vertentes neo-humanistas de campos como o eco-feminismo e a ecologia profunda. A autora faz uma profunda reflexão sobretudo sobre a “hipótese Gaia”, de James Lovelock. O risco dessa teoria, que inspirou correntes do feminismo e de movimentos ambientalistas, assim como de espiritualidades centradas na Terra, é que ao compreendermos o planeta como um todo sagrado, a hipótese se vale de uma sacralidade transcendental. Mais do que isso, ao defender a sacralidade de todo o mundo natural numa igualdade, ela impõe novamente a antropomorfização do mundo mais-que-humano. Ficam claros os riscos, a partir de nossa visão pós-antropocêntrica. Embora o pensamento de Lovelock possa ser chamado de pós-humanista, ele mantém e de fato restaura, em plenos poderes, a dualidade natureza-cultura, o que vai de encontro a uma abordagem pós-antropocêntrica. Permanece privilegiado o *anthropos* do Humanismo, e a partir dele que se mede e revaloriza a vida mais-que-humana. A alternativa é o zoe-igualitarianismo, advogado por Braidotti com bases também no pensamento de Deleuze e Guattari em sua própria leitura do monismo spinoziano.

Deleuze também se refere a essa energia vital como o grande animal, a “máquina” cósmica, não de maneira mecanicista ou utilitária, mas para evitar qualquer referência ao determinismo biológico, por um lado, e ao individualismo inflado e psicologizado, por outro. Deleuze e Guattari (1987) também usam o termo “Caos” para se referir a esse “rugido” de energia cósmica que a maioria de nós preferiria ignorar. Eles têm o cuidado de ressaltar, no entanto, que o Caos não é caótico, mas sim contém a extensão infinita de todas as forças virtuais. Essas potencialidades são reais na medida em que exigem a atualização através de práticas pragmáticas e sustentáveis. Para marcar essa conexão íntima entre o virtual e o real, eles se voltam para a literatura e emprestam de James Joyce o neologismo “chaosmos”. Esta é uma condensação de “caos” e “cosmos” que expressa a fonte da energia eterna.<sup>24</sup> (BRAIDOTTI, 2013, p. 86, tradução minha).

A respeito da seção denominada *Becoming-machine*, aqui se estabelece a necessidade,

23 We need new genealogies, alternative theoretical and legal representations of the new kinship system and adequate narratives to live up to this challenge. I hope my vision of posthuman subjectivity can insert more conceptual creativity into critical theory and thus work towards an affirmative brand of posthuman thought.

24 Deleuze also refers to this vital energy as the great animal, the cosmic ‘machine’, not in any mechanistic or utilitarian way, but in order to avoid any reference to biological determinism on the one hand and overinflated, psychologized individualism on the other. Deleuze and Guattari (1987) also use the term ‘Chaos’ to refer to that ‘roar’ of cosmic energy which most of us would rather ignore. They are careful to point out, however, that Chaos is not chaotic, but it rather contains the infinite expanse of all virtual forces. These potentialities are real in so far as they call for actualization through pragmatic and sustainable practices. To mark this close connection between the virtual and the real, they turn to literature and borrow from James Joyce the neologism ‘chaosmos’. This is a condensation of ‘chaos’ and ‘cosmos’ that expresses the source of eternal energy.

centrada no zoe-igualitarianismo, compreendido como a energia vital dinâmica mais-que-humana, e no monismo neo-spinoziano que fundamenta o contínuo natureza-cultura, de se observar “as interconexões sobre o efeito estufa, o *status* das mulheres, racismo e xenofobia e o consumismo frenético” (BRAIDOTTI, 2013, p. 93, tradução minha). Neste ponto, Braidotti se ocupa das subjetividades pós-humanistas na relação com as tecnologias de comodificação, mas podemos adicionar à lista dos campos de comunicação o *status* dos animais não-humanos.

Cabe esclarecer que o sujeito, as subjetividades braidottianas não guardam semelhança com as subjetividades ontológicas e metafísicas, uma vez que as subjetividades pós-humanistas e pós-antropocêntricas não são centradas na individualidade como naquele. O método ou processo do zoe-igualitarianismo engendra subjetividades transversalmente compreendidas, que não reduz a categoria às ordens de gênero, raça, classe, espécie, mas de forma alguma as desconsidera. As características expostas estão num campo oposto àquele da aliança do capitalismo biogenético com o individualismo. Braidotti (2013, p. 101, tradução minha) esclarece: “Minha visão acerca do pensamento pós-humanista é, em vez disso, profundamente anti-individualista, e consiste em trabalhar dentro da barriga da besta, resistindo ao mito do organicismo e da harmonia holística, mas também ao oportunismo capitalista”.

### 2.3 MITLEIDSETHIK: A ÉTICA DA COMPAIXÃO DE SCHOPENHAUER

Neste ponto cabe retomar a *Mitleidsethik*, a ética da compaixão segundo Schopenhauer. Para essas reflexões, seguimos o filósofo Jair Barboza, que também é tradutor de Schopenhauer. O pensador alemão foi um metafísico, o que, por um lado, o afasta do escopo pós-humanista, por outro, não o coloca em desacordo com as premissas apresentadas até aqui, no que toca aos animais não-humanos.

Schopenhauer se colocou na contramão da tradição filosófica ocidental, ao estabelecer o sentimento como o que permite o acesso ao Em-si do mundo. Para a tradição, desde Platão, com estabelecimento definitivo em Kant, a razão sempre teve esse papel. A vontade, no pensamento de Schopenhauer, é constante em todos os seres do mundo mais-que-humano.

A autoconsciência, dessa forma, não passaria da percepção de uma base volitiva do próprio caráter, de maneira que a vontade percebida como o em-si do corpo pode depois ser estendida analogicamente não só a todas as outras possíveis consciências, mas também a todos os corpos da natureza, sejam eles orgânicos ou inorgânicos. Noutros termos, analogamente ao meu corpo os outros corpos são concretude do

querer. Conforme a metafísica da natureza de *O mundo como vontade e como representação*, exposta em sua segunda parte (que, em verdade, é uma espécie de cosmologia), o querer como a coisa-em-si uma e indivisível está em todos os fenômenos do cosmo, na força que forma o cristal, na seiva da planta, na agulha magnética apontada para o pólo norte, nas forças de atração e repulsão, na gravidade que faz a pedra cair etc. (BARBOZA, 2008, p. 255).

A vontade schopenhaueriana, dessa forma, me parece um ensaio do conceito de *zoe* tal como atualizado em Braidotti. Nos termos do filósofo, essa conclusão se dá através de sua leitura do Budismo. Assim, o Véu de Maya da existência levaria os seres a verem apenas a multiplicidade, os afastando da visão da essência una dos seres. Os caminhos que levam à vontade e à *zoe* são distintos, mas argumento que seus efeitos não são irreconciliáveis.

Todavia, os animais têm uma mesma essência, a Vontade de vida, e uma mesma forma de operar o entendimento, como no caso daquele elefante, citado por Schopenhauer, que depois de atravessar, numa caravana, várias pontes numa jornada pela Europa, recusou-se a entrar numa outra ponte, pois ela lhe parecia (num cálculo automático do entendimento) muito frágil para o seu peso. (BARBOZA, 2008, p. 256).

Não somente o pensamento schopenhaueriano se distancia da tradição, mas seus métodos também, pois seus exemplos tratam de indivíduos não-humanos em situações que buscam compreender sua relação com o ambiente que os cerca segundo as situações reais hipotéticas que ocorrem.

Como já vimos, a tradição excepcionalista em relação ao mundo mais-que-humano do pensamento ocidental remonta aos filósofos pré-cristãos. Schopenhauer, no entanto, faz uma crítica contumaz ao cristianismo e a toda a herança judaico-cristã ocidental. Para isso, ele se vale de leituras comparadas com a tradição do pensamento budista.

Outra falha fundamental do cristianismo que se pode mencionar, mas não explicar nesta ocasião, e que manifesta diariamente suas consequências perniciosas, é que ele tenha separado de forma antinatural o homem do *mundo animal*, ao qual pertence em essência, e só admite a relação entre ambos considerando os animais diretamente como *coisas*; - enquanto o Bramanismo e o Budismo, fiéis à verdade, reconhecem claramente a afinidade manifesta do homem com toda a natureza em geral, mas em primeiro lugar com o animal, e sempre o apresentam em estreita ligação com o mundo animal através da metempsicose e de outros meios.<sup>25</sup> (SCHOPENHAUER, 2009, p. 382, tradução minha).

---

25 Otro defecto fundamental del cristianismo que se puede mencionar pero no explicar en esta ocasión, y que manifiesta a diario sus perniciosas consecuencias, es que ha separado de forma antinatural al hombre del *mundo animal*, al que pertenece en esencia, y solo quiere admitirlo a él, considerando los animales directamente como *cosas*; — mientras que el brahmanismo y el budismo, fieles a la verdad, reconocen claramente la manifiesta afinidad del hombre con toda la naturaleza en general, pero ante todo y sobre todo con la animal, y lo presentan siempre en estrecha conexión con el mundo animal a través de la metempsicosis y de otros medios.

Onde lemos *antinatural*, trata-se de crítica semelhante, embora em termos próprios, à crítica feita ao estabelecimento dos limites humano-animal. O filósofo não abandona as dicotomias, mas é importante mencionar o fato de que sua voz borra os limites estabelecidos, já no século XIX. O desprezo de Schopenhauer pela racionalidade enquanto elemento primeiro da moral, conseqüentemente enquanto elemento de hierarquização das espécies, vai ao encontro do questionamento de Jeremy Bentham, retomado por Derrida em seu *O animal que logo sou*: “A questão não é se possuem razão, ou se podem falar, mas, podem eles sofrer?” (DERRIDA, 2002, p. 54). Suas críticas chegam às fronteiras que ainda hoje são local de disputa e de denúncia por defensores dos direitos animais. O uso de animais não-humanos na ciência e no ensino não passa despercebido para Schopenhauer.

Quando eu estudava em Gotinga, *Blumenbach* nos disse na aula de fisiologia muito a sério sobre os horrores das vivisseções, e representou o quão cruéis e terríveis elas eram; por isso se deveria recorrer a elas muito raramente e apenas em pesquisas que tenham uma utilidade importante e imediata; e ainda se deveria realizá-las com a maior publicidade, em grandes auditórios e depois de se ter convidado todos os médicos, para que o cruel sacrifício no altar da ciência tenha a maior utilidade possível. No entanto, hoje qualquer charlatão se considera legitimado a praticar o mais cruel tormento aos animais em sua sala de tortura a fim de resolver problemas cuja solução está há tempo nos livros, onde para enfiar o nariz é muito vago e ignorante.<sup>26</sup> (SCHOPENHAUER, 2009, p. 397, tradução minha).

O argumento ético schopenhaueriano que o separa sem possibilidade de concordância com a ética kantiana – e que também impede concepções contratualistas – é a ideia kantiana de reciprocidade. O que o autor de *Parerga y paralipomena* contrapõe é que uma moral fundamentada na pressuposição da reciprocidade redundaria num comportamento egoísta (fazer boas ações tendo em vista que os outros poderão um dia fazer o mesmo pelo autor dessas ações). Daí o surgimento, em seu *Sobre o fundamento da moral* (2015), do conceito de justiça desinteressada, que só existe quando há lugar para uma ética compassiva. Mas a compaixão não é, aqui, um imperativo ético, e sim um dispositivo natural, que, se não pode ser ensinado, pode ser estimulado. Neste ponto, vale lembrar dos estudos de Frans de Waal levantados por Braidotti, que ampliam para todos os grandes primatas a marca genética da empatia, conceito que, para as teorias trazidas a este diálogo, funcionam como sinônimos. Sobre a vantagem do

---

<sup>26</sup> Cuando estudiaba en Gotinga, *Blumenbach* nos habló en el claustro de fisiología con mucha seriedad acerca de los horrores de las vivisecciones, y nos representó lo crueles y espantosas que eran; por eso se debería recurrir a ellas muy raramente y solo en investigaciones que tengan una utilidad muy importante e inmediata; y además se tendrían que hacer con la mayor publicidad, en grandes auditorios y después de haber invitado a todos los médicos, a fin de que el cruel | sacrificio sobre el altar de la ciencia traiga la mayor utilidad posible. — En cambio, hoy en día cualquier medicucho se considera legitimado a practicar el más cruel tormento a los animales en su sala de tortura a fin de decidir problemas cuya solución está hace tiempo en los libros, para meter la nariz en los cuales es demasiado vago e ignorante.

conceito schopenhaueriano, esclarece Barboza:

Tal poder de levar outrem em incondicional e desinteressada consideração para além do próprio e natural egoísmo, fonte de tanta violência, é o que faz Schopenhauer nomear a compaixão, *Mit-leid* (padecimento-com, paixão-com), o único fundamento da ética e portanto das ações virtuosas. Tal sentimento faz uma profunda declaração de paz em relação a todo não-eu, evitando a guerra incontrolável de todos contra todos. Apesar de cotidiana, retenha-se, não é comum. E mais: embora salte aos olhos, é "misteriosa"; embora não imperativa, pois é um sentimento, pode-se dela extrair uma pedagogia da não-violência para abrandar a belicosidade do homem; embora não-conceitual, é mediada pelo conhecimento, já que o agente sabe a todo momento que age em favor de outrem. (BARBOZA, 2008, p. 260).

Schopenhauer estabelece, assim, sua *Mitleidsethik* como a ética que aponta a compaixão como o núcleo de toda ação virtuosa. O filósofo da compaixão traz ao longo de suas obras diversos exemplos. Não é diferente em relação aos animais não-humanos. Interessa, aqui, sua menção ao encontro com o outro, sobretudo a importância do olhar, algo que nos remete ao pensamento derridiano. Barboza (2008) cita um exemplo trazido pelo filósofo, no qual um caçador inglês que caçava na Índia percebeu, instantes antes de assassinar a tiros um macaco, seu olhar. Da mesma forma, um caçador de elefantes, após atirar contra uma fêmea, retorna no dia seguinte para encontrar o corpo e se depara com um filhote junto ao corpo da mãe, em desespero, que vem até ele como se estivesse pedindo socorro. Segundo o filósofo, ambos os acontecimentos foram fonte de remorso para os caçadores, e os teriam levado a não mais caçar, ao menos aquela espécie. Atribui-se à atitude desses caçadores o surgimento súbito da compaixão, ao perceberem que aqueles seres totalmente outros não são objetos à disposição, mas vidas sujeitas a sofrimento – sencientes – e que compartilham da Vontade de vida. Barboza vai mais longe e vê no paradigma ético schopenhaueriano a fonte para uma pedagogia da não-violência capaz de romper com a ideia bíblica de dominação sobre as demais espécies e – este ponto nos importa sobremaneira – capaz de demandar direitos às demais espécies do mundo mais-que-humano.

É notável que o próprio Schopenhauer, já no século XIX, quando acompanhava entusiasticamente o surgimento das primeiras agremiações pró-animais na Inglaterra, tenha falado explicitamente em direitos dos animais (*Rechte der Tiere*). Na conclusão de seu artigo, Barboza relata a afirmação do filósofo alemão sobre a não obrigação ao vegetarianismo, segundo ele, porque isso levaria a um maior sofrimento dos humanos do que um assassinato rápido causaria aos não-humanos.

Parece-me que neste aspecto o autor não é totalmente coerente com as premissas de sua metafísica e de fato ainda se prende, aqui, à tradição filosófica, ao conferir

prerrogativas ao homem consciente, dotado de inteligência racional, que reflete sobre o passado, o presente e o futuro e, desse modo, ao adquirir uma visão de conjunto da vida, aumenta a sua capacidade de sofrer, como a ligada ao pensamento de não comer carne. (BARBOZA, 2008, p. 262).

O tradutor brasileiro elabora facilmente a demonstração de que Schopenhauer simplesmente abriu mão de suas premissas ao fazer essa proposição. Ele aderiu, outrossim, a um pensamento utilitarista. Novamente, aqui, não nos importam as incoerências pessoais de pensadoras e pensadores, mas, sim, seu legado intelectual. Por outro lado, é importante notar que o filósofo alemão, no século XIX, ainda não teria testemunhado o crescimento exponencial da indústria de exploração, com a derradeira e completa reificação dos corpos não-humanos.

### 3 ANIMOT LITERÁRIO

O caminho que nos trouxe até aqui evidenciou as premissas das análises a serem feitas a seguir. Primeiramente, os animais não-humanos não são figuras ou metáforas, mas, sim, o *animot* conforme concebido por Derrida. Vislumbramos e operamos o trânsito entre a mobilização de campos diversos, principalmente os da animalidade e da humanidade, e pudemos refletir sobre as características do devir em todos os casos. Para as análises a seguir, adoto as categorias de Braidotti: o devir-planetário e o devir-animal como percurso de leitura das duas obras de J. M. Coetzee.

#### 3.1 *DESONRA* (1999), DE JOHN MAXWELL COETZEE

*Desonra* é um romance de John Maxwell Coetzee. Escritor sul-africano, Coetzee é autor de vasta obra, em que percorre os temas da violência, trauma e ética através de uma África do Sul pós-apartheid. Escritor prolífico, é autor de mais de uma dezena de romances, além de contos, produção crítica e trabalhos de tradução. Além disso, sua obra já foi agraciada com dois prêmios *Booker Prizes* (1983 e 1999) e o Nobel de Literatura (2003), além de diversas outras premiações regionais. Em *Desonra*, ambientado na África do Sul pós-apartheid, o narrador assume o ponto de vista do protagonista, o professor universitário David Lurie, para contar uma sequência de episódios de relações abusivas e violência extrema que se passam no cenário urbano e no campo e evocam tensões raciais, relações de gênero, relações de poder e os animais humanos e não-humanos em sua convivência.

A narrativa é em terceira pessoa e assume a perspectiva de Lurie durante toda a obra. David Lurie, professor universitário na Cidade do Cabo, comete uma série de abusos dos quais nem sequer parece tomar consciência. Primeiro a prostituta Soraya, que tenta afastá-lo em vão, após escolher não mais atendê-lo, o que Lurie ignora. Depois o acontecimento que o leva a ser exonerado da Universidade: David dá início a uma relação abusiva com uma de suas alunas, Melanie Isaacs. Desde o início, Melanie se demonstra constrangida e assustada. Ela não é a primeira, como demonstra o narrador: “Ele fica um pouco tocado por ela. Não é novidade: não há semestre em que não se apaixone por uma ou outra de suas crias.” (COETZEE, 2000, posição 145 – edição Kindle) A teoria sexista de Lurie é explicada por ele

mesmo. Poderia ser compreendida como um gracejo literário, ainda sexista, não fosse essa personagem a dizê-lo:

“Fique aqui. Passe a noite comigo.”

Por cima da xícara ela olha firme para ele. “Por quê?”

“Porque você deve.”

“Por que eu devo?”

“Por quê? Porque a beleza de uma mulher não é só dela. É parte do dote que ela traz ao mundo. Ela tem o dever de repartir com os outros.” (COETZEE, 2000, posição 208, cap. 2 – edição Kindle)

Depois da primeira investida contra a jovem, e de sua recusa, o professor não se intimida. Busca os dados de Melanie nos arquivos da Universidade e liga para sua casa. Ele conseguirá o que pretendia desde o início, mas Melanie o denuncia à instituição de ensino. Lurie se recusa a se defender, como se julgasse o próprio processo um absurdo, e é exonerado. Não apenas ele se recusa a se defender, mas também argumenta que estava tomado por *Eros*, que cumpria um desígnio. Após sua exoneração, o protagonista vai morar no Cabo Leste, em uma fazenda de sua filha, Lucy, com quem não tem uma relação de proximidade. Essa mudança de cenário tem uma consequente mudança na narrativa de Coetzee – Lurie vai para o interior em desgraça, sem seu emprego, sem seu *status*. Na região da propriedade rural de Lucy, as relações do protagonista com seus Outros, mulheres e mundo mais-do-que-humano, será outra. Mas sua postura não sofrerá a mesma mudança.

As obras de J. M. Coetzee possuem uma riquíssima fortuna crítica. Como era de se esperar, seus temas e suas escolhas narrativas geram uma recepção rica em críticas e demandas. Mardorossian (2011) cita algumas críticas recebidas por *Desonra*, como a da autora sul-africana Nadine Gordimer, para quem, na obra

não há uma pessoa negra que seja um ser humano real... Acho que é difícil de acreditar, na verdade, mais do que difícil, tendo vivido aqui toda a minha vida e sendo parte de tudo o que aconteceu aqui, que a família negra proteja o estupro, porque ele seja um deles... Se for essa fosse a única verdade que ele poderia encontrar no pós-apartheid da África do Sul, eu lamentaria muito muito por ele. (MARDOROSSIAN, 2011, p. 72, tradução minha).

Sobre as críticas como a de Gordimer, seguimos a conclusão de Mardorossian. Sobre as questões raciais e de gênero presentes na obra, a autora conclui que as formas de violência apresentadas em *Desonra* só serão vistas como naturalizadas se houver uma falta de atenção ao trabalho de narração e à narrativa em si.



### 3.1.1 Devir-planetário e devir-animal em *Desonra*

Para que tenhamos em mente as consequências de uma leitura sob o mote do devir planetário segundo Braidotti, precisamos lembrar, como visto no segundo capítulo deste trabalho, que a filósofa assevera que vivemos num mundo pós-antropocêntrico porque o capitalismo biogenético iguala os corpos humanos e não-humanos sob a lógica dos corpos à disposição do mercado. Isso não significa que o pensamento humanista e neo-humanista estejam desbancados, pois o campo da filosofia e da teoria não se alinha vulgarmente ao mercado global. Antes disso, é correto afirmar que a mão invisível do mercado permanece sendo a mão de *anthropos*.

*Desonra* é um romance que evidencia o cenário pós-antropocêntrico diagnosticado por Braidotti e, mais do que isso, se inscreve numa tessitura narrativa pós-humanista. Não porque o narrador adote esse posicionamento; tampouco porque o protagonista, que se confunde com o narrador, seja um adepto do pensamento pós-humanista. Como já vimos, David Lurie é um humanista clássico, no pior dos sentidos: um humanista que pode até perceber seus preconceitos, mas não se importa:

Ele não foi com a cara de Bev Shaw, uma mulherzinha atarracada, agitada, com sardas pretas, cabelo duro, cortado curto, e sem pescoço. Não gosta de mulheres que não fazem nenhum esforço para ficar bonitas. É uma resistência que já sentiu antes com as amigas de Lucy. Nada de que se orgulhar: um preconceito que se aferrou nele, criou raízes. Sua cabeça se transformou em um refúgio de pensamentos velhos, preguiçosos, indigentes, que não têm mais para onde ir. Devia livrar-se deles, varrer tudo. Mas não se dá ao trabalho, ou não se importa mais. (COETZEE, 2000, posição 978, cap. 8 – edição Kindle).

Se em trechos como o da citação acima Lurie tem um vislumbre de seus preconceitos, ameaça admitir um erro conceitual, suas ideias acerca do Outros são planas, a despeito de sua formação acadêmica humanista. E aí não há esforço válido de reflexão. Isso ocorre em suas considerações sobre as mulheres, o universo do próprio das mulheres, e mesmo a homossexualidade de Lucy:

Mais uma vez, ele pensa se as mulheres não seriam mais felizes se vivessem em comunidades de mulheres, recebendo visitas dos homens só quando quisessem. Talvez ele esteja errado em considerar Lucy homossexual. Talvez ela simplesmente prefira companhia feminina. Ou talvez as lésbicas sejam apenas isso: mulheres que não têm necessidade de homens. (COETZEE, 2000, posição 1418, cap. 12 – edição

Kindle).

Ainda sobre a sexualidade de Lucy, ele já havia considerado:

Bonita, ele está pensando, e inacessível aos homens. Será que ele deve se censurar por isso, ou seria assim de qualquer jeito? Desde o dia em que sua filha nasceu, sentiu por ela o mais espontâneo, o mais copioso amor. Impossível que ela não saiba disso. Terá sido demasiado, esse amor? Terá sido um fardo? Terá pesado para ela? Será que interpretou de outra maneira, mais sombria? (COETZEE, 2000, posição 1031, cap. 9 – edição Kindle)

Como é de se esperar, Lurie só compreende a sexualidade feminina e a homossexualidade em termos da ordem de *anthropos*, da economia sexual masculina e da heterossexualidade compulsória. A seguir, ele chega ao ponto de relativizar o estupro; não o estupro sofrido por Lucy, mas o conceito. Aliás, conceitualizar essa violência, reduzi-la a elementos de sua formação, especialmente no momento em que sua filha acaba de sofrer um estupro; está além de sua simples limitação humanista, fecha-se a qualquer noção de alteridade responsável, ou de empatia:

Não é de admirar que sejam tão veementes contra o estupro, ela [Lucy] e Helen [antiga companheira de Lucy]. Estupro, deus do caos e da mistura, violador da reclusão. Estuprar uma lésbica é pior que estuprar uma virgem: o golpe é maior. Será que sabiam o que estavam fazendo, aqueles homens? Teria corrido a notícia? (COETZEE, 2000, posição 1031, cap. 9 – edição Kindle).

Voltando à temática animal, *Desonra* oferece muitas nuances de comportamento para serem analisadas, tanto no nível discursivo do narrador quanto dos acontecimentos do enredo. A narrativa de Coetzee é crua porque é dura a realidade do objeto narrado, e as estruturas de exploração evidenciadas nas obras do autor surgem sequencialmente, sem intervalos para reflexões dissociadas uma da outra. Mulheres, negras e negros, pobres, animais não-humanos têm seus corpos e seus direitos interditados por estruturas similares. São apenas camadas diversas de abusos que restam sobre esses indivíduos, não importando gênero, raça ou espécie. Em relação a David, cujo encontro com os animais não-humanos ocorre de maneira abrupta, pode-se comparar sua mudança com o comportamento que analisamos dos principais filósofos excepcionalistas. O protagonista, professor universitário, conhecia os animais não-humanos através da tradição discursiva universitária, mas é somente quando as circunstâncias

o obrigam a lidar com o Outro<sup>27</sup> nos não-humanos que há uma transformação no seu olhar, porque ele articula discursivamente o estranhamento.

A virada de David para os animais não é nem súbita nem fácil; não é nem um resultado desejável, nem um golpe final. A vinda de David para os animais ocorre somente após suas declarações quase-filosóficas sobre a natureza do animal provarem-se falhas uma vez que ele é forçado a encontrar animais reais em sua vida do dia-a-dia na pequena propriedade de sua filha, Lucy, e no abrigo de animais de sua amiga Bev, onde ele começa a trabalhar como voluntário.<sup>28</sup> (HERRON, 2005, p. 471, tradução minha)

Esse encontro acontece quando David teve de deixar para trás tudo o que o identificava como um intelectual, branco e de classe média da Cidade do Cabo. Não é difícil constatar o tratamento narrativo dado às cenas com animais não-humanos e perceber que alguns dos momentos mais tocantes da obra são os que mostram o sofrimento cotidiano, e mesmo a morte, desses animais. Mas o que precisamos nos perguntar é o que isso significa para a obra como um todo. Vejamos:

Quando está se aproximando da casa, vê o rapaz, o rapaz que Petrus chama de meu povo, parado de cara para a parede dos fundos. Primeiro, pensa que o rapaz está urinando, depois percebe que está olhando pela janela do banheiro, espiando Lucy. Katy começou a grunhir, mas o rapaz está absorto demais para perceber. Quando se volta, os dois já estão ao lado dele. Ele bate com a mão aberta na cara do rapaz. “Seu porco!”, grita, e bate uma segunda vez, de forma que ele cambaleia. “Seu porco imundo!”

Mais assustado que ferido, o rapaz tenta correr, mas tropeça nos próprios pés. A cachorra pula em cima dele. Os dentes dela se fecham em seu cotovelo; ela finca as patas da frente e puxa, rosnando. Com um grito de dor, ele tenta se soltar. Tenta bater com os punhos, mas seus socos estão sem força e a cachorra os ignora.

A palavra ainda está vibrando no ar: Porco! Nunca sentiu uma raiva tão visceral. Gostaria de dar ao rapaz o que ele merece: uma boa surra. Frases que evitou a vida inteira parecem de repente justas, corretas: Ensinar uma lição. Colocar no seu devido lugar. Então é assim, pensa! Então ser selvagem é isso! (COETZEE, 2000, posição 2020, cap. 22 – edição Kindle).

Aqui, quando David encontra o menino que havia participado do ataque a sua filha, Lucy, espiando-a no banheiro, ele perde o controle. Essa perda é o que ele chama “ser um selvagem”, ou “raiva elementar”. Sem que se caia no falso dualismo humano-animal ou humanidade-animalidade, o ocorrido assusta o professor universitário porque ele se vê

<sup>27</sup> Sobre o Outro, segundo a Alteridade levinasiana, e com a defesa do tratamento teórico dos animais não-humanos como o Absolutamente Outro levinasiano, ver Souza (2007).

<sup>28</sup> David's turn to animals is neither sudden nor easy; it is neither a desirable outcome nor a quietus. David's coming to animals occurs only after his blithely quasi-philosophical statements on the nature of the animal prove bankrupt once he is forced to encounter real animals in his day-to-day life on his daughter Lucy's small holding and in her friend Bev's animal refuge, where he begins to work as a volunteer.

destituído de tudo o que ele considera civilizado. Mesmo seu caráter abusivo de conquistador está inserido em seu paradigma comportamental de homem branco urbano, em uma África do Sul livre do apartheid.

Antes do episódio anteriormente visto, David já havia comparado à vida de um cão o dia a dia de Lucy após escolher continuar vivendo no mesmo local e submetendo-se às determinações de Petrus mesmo depois do estupro. São barreiras movediças estas estabelecidas em *Desonra*. Mas a característica da narrativa de Coetzee é o enfrentamento às complexidades, no sentido da sua plena realização, manifestas ao longo do enredo, e não tentativas de solução. Por isso não há um *continuum* que levaria a uma reconsideração de valores de David a um nível mais profundo. Ou poderia haver, mas a cena final deixa em aberto qualquer autocrítica do protagonista, e ele parece querer retomar o controle que sente não mais ter sobre a vida e o microambiente ao seu redor, o qual, como professor abusivo, ele controlava perfeitamente.

*Vai ficando cada vez mais difícil*, Bev Shaw lhe disse uma vez. Mais difícil, mas mais fácil também. A gente se acostuma com as coisas ficando mais difíceis; a gente acaba não se assustando mais quando o que era o mais difícil do difícil fica ainda mais difícil. Ele pode salvar o jovem cachorro, se quiser, deixar para a semana seguinte. Mas chegará a hora, isso não pode ser evitado, em que terá de trazê-lo para Bev Shaw na sala de operações (talvez o traga nos braços, talvez faça isso por ele) e o acariciará, abrindo a pelagem negra para que a agulha penetre na veia, sussurrando para ele, dando-lhe apoio no momento em que, surpreendidas, suas pernas cederão; e então, quando sua alma sair, ele o dobrará e embalará em seu saco, e no dia seguinte o levará para as chamas e cuidará para que seja queimado, eliminado. Fará tudo isso por ele quando chegar sua hora. Será pouco, menos que pouco: nada.

Ele atravessa a sala. “Foi o último?”, Bev Shaw pergunta.

“Tem mais um.”

Abre a porta do compartimento. “Venha”, diz, curva-se, abre os braços. O cachorro arrasta a parte traseira aleijada, fareja seu rosto, lambe sua face, seus lábios, sua orelha. Não o detém. “Venha.”

Levando-o no colo como um carneiro, entra na sala de operações. “Achei que ia deixar esse para a semana que vem”, diz Bev Shaw. “Vai desistir dele?”

“É. Vou desistir.” (COETZEE, 2000, posição 2998, cap. 24 – edição Kindle)

Não há final de sentimentos pacificados ou de perspectivas existenciais renovadas. Não há remissão para David, e o cão que fora a única audiência de sua opereta inacabada é levado para a morte por ele. O professor universitário, branco, dominador, retoma o controle.

Pensar o silêncio e o silenciamento das personagens humanas e não-humanas em *Desonra* requer reconhecer primeiramente que a autoimagem construída por David Lurie se faz sobre esses silenciamentos. Num primeiro momento, ele silencia as mulheres, e o mesmo

ocorrerá com os animais não-humanos. Lurie se recusa a ouvir a prostituta Soraya, que tenta impedi-lo de procurá-la em sua casa. Com a estudante Melanie, que o acusará perante a universidade de abuso sexual, ocorre o mesmo silenciamento, quando o protagonista ignora sua fala, suas negativas. Lurie só parece tomar consciência, entretanto, de dois momentos de silenciamento: o seu próprio frente ao comitê universitário, quando do processo que levará à sua demissão, e o silêncio de Lucy após o estupro. Da parte de Lucy, sua negação em falar qualquer coisa sobre a violência pode ser visto como uma forma de impedir seu pai de tomar para si sua história – embora seja claro que as circunstâncias todas da violência sexual sofrida tenham outros elementos que a levem a silenciar. Mas, para Lurie, esta é a oportunidade de ele tomar para si a narrativa do ocorrido com Lucy.

Lurie vive suas relações numa economia de enriquecimento subjetivo. As mulheres por ele silenciadas enriquecem sua vida. Ele deixa escapar esse termo na sua manifestação por escrito à comissão que julga seu caso de assédio, e isso se volta contra ele. Não é o bastante para que ele se arrependa, no entanto.

Enriquecedora: foi essa a palavra que os jornais pegaram para ridicularizar. Uma palavra estúpida de se deixar escapar, naquelas circunstâncias, e no entanto agora, nesse momento, ele a reforça. Por Melanie, pela menina de Touws River; por Rosalind, Bev Shaw, Soraya: com todas ele saiu enriquecido, e com outras também, até a menos importante delas, até os erros. Como uma flor que se abre em seu peito, seu coração se enche de gratidão. (COETZEE, 2000, posição 2642, cap. 21 – edição Kindle).

Nem por um momento ele considera o que essas relações significaram para as outras partes. Tudo se trata de seu enriquecimento, de silenciar o Outro para dominar a narrativa, equacionar o enredo que não pertence somente a ele, enriquecer o *anthropos*. Esse comportamento não passa despercebido para Lucy, no entanto. E parece que, quando ela confronta o pai, o faz em nome de todas as demais personagens:

Você age como se tudo que eu faço fosse parte da história da sua vida. Você é o personagem principal, eu sou um personagem secundário que só aparece na metade. Bom, ao contrário do que você acha, as pessoas não se dividem em principais e secundárias. Eu não sou secundária. Tenho uma vida minha, tão importante para mim quanto a sua para você, e na minha vida sou eu que tomo as decisões. (COETZEE, 2000, posição 2711, cap. 22 – edição Kindle).

Na primeira parte do livro, enquanto Lurie ainda está na Cidade do Cabo, não há animais não-humanos, não vivos, senão apenas reduzidos a alimento. Quando ele chega ao

interior, a mesma sistemática de silenciamento será aplicada ao Outro animal. Nem mesmo todo o processo de desapropriação subjetiva sofrido por ele – perda do emprego e, portanto, de sua posição social; perda do conforto de uma vida urbana de classe média; ferimentos físicos quando da invasão da propriedade de Lucy – servirão como uma forma de levá-lo a considerar as alteridades com as quais ele convive.

David Lurie permanece um sujeito, no sentido clássico; no fim do romance, ele ainda fala “eu”. Que Lurie nunca seja “abjeto” é indicado por seu contínuo domínio da narrativa, colonizando e dominando as vozes dos outros. Sua afirmação contínua de que ele foi “enriquecido” por seus relacionamentos demonstra, por exemplo, sua apropriação das perspectivas das mulheres em sua própria narrativa. Apesar de que [...] há momentos em que seu controle falha, Lurie continua a guiar e construir o texto através dessa conclusão. Seu poder inegável sobre a narrativa, e sua posição de privilégio sobre um leitor que está preso ao seu ponto de vista, problematiza qualquer leitura dele como uma figura de abjeção ou redução.<sup>29</sup> (WALTHER, 2014, p. 86, tradução minha).

*Desonra* é um romance pós-humanista porque dá a conhecer subjetividades pós-humanas num cenário que Braidotti chamaria de materialista, ou material-realista (*matter-realist*). Ou seja, o campo da materialidade em *Desonra* é não-dualista, não-dialético. Assim sendo, não existe a redução animalidade/corpo/instinto ou humanidade/mente/inteligência. Não fosse *Desonra* um romance pós-humanista, talvez Lurie relacionasse seu sofrimento físico ao sofrimento animal. Antes de concluirmos que ele não o faz por simples incapacidade de empatia (o que pode ser verdade na ordem de sua subjetividade), isso não ocorre porque a narrativa de Coetzee não reduz a animalidade, o *animot*, ao campo do físico, do corpo. Nem mesmo o corpo humano é relacionado à animalidade contida no ser humano. Embora David Lurie esteja mais atento às vidas animais quando vai para o campo, e mais ainda após o ataque sofrido por ele e, principalmente, por Lucy, esse movimento não surge como uma manifestação de compaixão em parte alguma da narrativa.

Quando David Lurie conhece Bev Shaw, e a ajuda pela primeira vez em sua clínica, parece haver um momento de reflexão sobre o papel cumprido por Shaw, que será compreendido por Lurie como o de um “anjo da morte” ou a atividade que ninguém mais

---

<sup>29</sup> David Lurie remains a subject, in the classical sense; at the end of the novel, he is still a speaking “I.” That Lurie is never “abject” is indicated by his continued hold on the narrative, colonizing and dominating the voices of others. His repeated assertion that he has been “enriched” by his relationships demonstrates, for example, his appropriation of the perspectives of women into his own narrative. Although [...] there are striking moments when his control falters, Lurie continues to guide and construct the text through its conclusion. His undeniable power over the narrative, and his position of privilege over a reader who is trapped inside his point of view, problematizes any reading of him as a figure of abjection or reduction.

quer levar a cabo e a ativista toma para si, qual seja, dar uma morte digna para os animais abandonados, os animais que ninguém mais quer, e que são demasiados. Nesse primeiro contato, vemos o seguinte diálogo: “‘Obrigada, senhor Lurie. O senhor transmite algo positivo. Dá para perceber que gosta de animais.’ ‘Eu gosto de animais? Eu como animais, logo, devo gostar deles, sim, de algumas partes deles.’” (COETZEE, 2000, posição 1102, cap. 10 – edição Kindle) Aqui David questiona-se, mesmo que não dure mais do que um lampejo, sobre o que é seu gostar desses animais e percebe que sua relação com os não-humanos se resume à relação carnista de consumidor. Ele gosta de saborear partes de animais mortos, seria esta uma forma de gostar de animais? O trabalho da ativista, na clínica, parece ocupar-se apenas dos cuidados limitados que ela pode ter com aqueles indivíduos não-humanos. Não há cena de diálogo ou embate em que a ativista questione as práticas das moradoras e moradores, das *donas* e *donos* daqueles seres não-humanos. *Donos*, porque só aparecem exemplos de animais sendo tratados como propriedade: não há nenhum tutor, apenas proprietárias e proprietários. Quando uma senhora leva um bode que fora atacado por cães, temos, de um lado, Bev Shaw aceitando os limites da ajuda que pode oferecer, de outro, a proprietária preocupada com o prejuízo que terá porque o bode provavelmente morrerá e não poderá procriar por causa de sua ferida no escroto.

Quando sai o barro, ele vê que a ferida está viva; vermes brancos agitam as cabeças cegas no ar. Estremece. “Mosca varejeira”, diz Bev Shaw. “Faz pelo menos uma semana.” Ela aperta os lábios. “Devia ter trazido antes”, diz para a mulher. “É”, diz a mulher. “Toda noite os cachorros aparecem. Muito ruim, muito. Quinhentos rands custa um macho assim.” (COETZEE, 2000, posição 1117, cap. 10 – edição Kindle)

Ainda assim, a ativista custa a esconder sua frustração pelos serviços limitados que oferecem e pela compreensão que as donas e os donos têm daqueles animais. “Bev Shaw esconde o rosto, assoa o nariz. ‘Não é nada. Eu guardo um pouco de letal para casos graves, mas não posso forçar os donos. O bicho é deles, querem matar do seu jeito. Que pena! Um velho tão bom, tão valente, forte e confiante!’” (COETZEE, 2000, posição 1117, cap. 10 – edição Kindle) “Querem matar do seu jeito”, podemos compreender, significa matá-lo de maneira a reduzir os prejuízos, de modo a aproveitar o máximo dos restos mortais, para fazer *rands*.

Em um raro momento em todo o romance, Lurie parece tentar compreender os acontecimentos pela perspectiva dos animais não-humano, ainda que o faça para consolar

Bev Shaw. Esse diálogo também começa a esclarecer para David o modo como a ativista vê seu trabalho.

“Talvez ele entenda mais do que você pensa”, disse. Para sua própria surpresa, estava tentando consolá-la. “Talvez ele já tenha superado a coisa. Nascido com uma visão do futuro, por assim dizer. Afinal, estamos na África. Aqui sempre existiu bode, desde o começo do mundo. Não precisa dizer para eles para o que serve o ferro, e o fogo. Eles sabem como é que morre um bode. Já nascem preparados.”  
 “Acha mesmo?”, ela diz. “Não sei, não. Não acho que a gente esteja preparado para morrer, nenhum de nós, não sem acompanhamento.” (COETZEE, 2000, posição 1135, cap. 10 – edição Kindle).

O uso do pronome *nós* de forma inclusiva por Shaw, *nós humanos e não-humanos*, marca a fronteira entre o pensamento dela e o pensamento do professor universitário exonerado. Shaw não é uma personagem rasa, o protagonista a considera simplista porque ela não toma parte em seus jogos intelectuais. Contudo, podemos compreender, pela visão de mundo e de seu trabalho expressa nas falas da ativista, que o que a move é um sentido, embora difuso, sem uma clara definição, da *Mitleidsethik*, a ética compassiva.

“Vão todos morrer?”  
 “Os que ninguém quiser. A gente sacrifica.”  
 “E é você que faz isso?”  
 “Sou.”  
 “Não se incomoda?”  
 “Me incomoda. Me incomoda profundamente. Não ia querer que quem fizesse para mim não se incomodasse. Você ia?” (COETZEE, 2000, posição 1159 cap. 10 – edição Kindle)

Embora David Lurie não sofra uma verdadeira transformação em seu pensamento, nem em suas atitudes, ele toma parte em alguns episódios que lhe causam um claro desconforto, porque fogem ao escopo de sua formação humanista clássica. Esses episódios se agravam após a invasão da fazenda e a violência cometida contra Lucy. Mas o professor universitário reluta em levar em consideração aquilo que sente em relação aos não-humanos, contrapondo seus sentimentos com sua própria formação.

Os carneiros bebem demoradamente, depois começam a pastar tranquilamente. São de raça persa, de cara preta, parecidos um com o outro no tamanho, nas cores, até nos movimentos. Gêmeos, com toda certeza, destinados desde o nascimento à faca do açougueiro. Bom, nada de mais nisso. Há quanto tempo os carneiros não morrem de velhice? Carneiros não são donos de si mesmos, não são donos da própria vida. Existem para ser usados, até a última gota, a carne comida, os ossos moídos e dados às galinhas. Não sobra nada, a não ser talvez a vesícula biliar, que ninguém come.



Descartes devia ter pensado nisso. A alma, suspensa na bile escura, amarga, escondida. (COETZEE, 2000, posição 1701, cap. 15 – edição Kindle).

O que parece incomodá-lo, e de fato ele o afirma, é a proximidade nunca antes experimentada – presumimos – com o assassinato de vacas, carneiros, galinhas. Ele queria estar no seu próprio ambiente urbano, onde não fosse obrigado a refletir, onde não fosse obrigado a sentir algo sobre as mortes das quais é cúmplice. Ele gosta de partes de animais, ele os come; não pode gostar de animais, isso exigiria uma transformação em seu pensamento. Como ele já afirmara, não se importa o suficiente para se livrar de preconceitos. Não obstante, Lurie *sente*.

“Acho que não gosto do jeito de ele fazer as coisas, essa história de trazer os bichos para casa, essa proximidade com as pessoas que vão comer a carne deles depois.”

“O que você queria? Que o abate fosse feito em um matadouro, assim você não precisava pensar nisso?”

“É.”

“Acorde, David. Estamos no campo. Isto aqui é a África.” (COETZEE, 2000, posição 1682, cap. 15 – edição Kindle).

Ele se mobiliza, pela primeira vez *faz* alguma coisa. Leva os dois carneiros para um local onde possam pastar e beber água. Poucas horas depois, os animais estão de volta sob o sol escaldante, onde passaram miseravelmente seus dois últimos dias de vida, antes de Petrus matá-los para a festa que dará. Lurie se incomoda com o tratamento dado aos dois animais, cujo destino já está selado, e irrita-se por se incomodar. Chega a considerar comprar os dois de Petrus, ideia que abandona logo em seguida, pelo óbvio de que o proprietário dos animais apenas usaria seu dinheiro para comprar novos, e ainda ter uma margem de lucro.

Parece ter nascido um vínculo entre ele e os dois persas, sem ele saber como. Um vínculo não de afeição. Um vínculo que não é nem com aqueles dois em particular, que ele não seria capaz de identificar no meio de um rebanho no campo. Mesmo assim, repentinamente e sem razão, a sorte dos dois passou a ser importante para ele. (COETZEE, 2000, posição 1707, cap. 15 – edição Kindle).

Os ânimos de Lurie permanecerão mais ou menos os mesmos em relação aos animais com os quais ele não tem escolha senão conviver. Ele reflete sobre o que teria mudado; sempre reprovava abstratamente a crueldade. Chega à conclusão de que, ainda que não seja bom ou mau por natureza, simplesmente não é capaz de criar para si um escudo contra o que o está (quase) mobilizando em relação à alteridade animal. O trabalho na clínica de Bev Shaw

não facilita sua tarefa de se apegar a seus valores tradicionais. As mortes que ele presencia, e ajuda a praticar, têm algum efeito sobre ele, mesmo que ele não esteja disposto a refletir sobre isso em termos de igualdade em relação a seu interesse pela cultura letrada.

Achou que ia acabar se acostumando. Mas não é isso que acontece. Quanto mais mortes ajuda, mais nervoso fica. Numa noite de domingo, ao voltar para casa dirigindo a kombi de Lucy, chega a ter de parar no acostamento para se recuperar. As lágrimas lhe correm pelo rosto sem que possa controlar, as mãos tremem. Não entende o que está lhe acontecendo. Até agora havia sido sempre mais ou menos indiferente a animais. Embora reprove abstratamente a crueldade, é incapaz de dizer se é cruel ou bondoso por natureza. Simplesmente não é nada. Sempre achou que as pessoas cujo trabalho exige a crueldade, pessoas que trabalham em matadouros, por exemplo, desenvolvem uma carapaça em volta da alma. O hábito endurece: deve ser assim na maioria dos casos, mas não parece ser assim no seu caso. Parece não ter o dom do endurecimento. (COETZEE, 2000, posição 1950, cap. 16 – edição Kindle).

Ele está convencido de que os cachorros têm consciência do que está por vir quando entram na sala da morte. Já não debocha mais da sugestão de Shaw, de pensar bons pensamentos; apenas não acha que isso seja o suficiente. Quando alguns lambem suas mãos, ele primeiramente as retirava, considerando desnecessário esse ato de bondade quando está prestes a matá-los. Mas já não o faz, tomado por toda a atmosfera da sala onde “um mal terrível” (COETZEE, 2000, posição 1961, cap. 16 – edição Kindle) os aguarda. Bev Shaw é quem lhes enfia a agulha, então David toma para si a tarefa de levar os corpos, em sacos pretos hermeticamente fechados, ao incinerador do hospital.

Seria mais simples colocar os sacos no carrinho do incinerador logo depois da sessão e deixá-los ali para o pessoal da incineração cuidar deles. Mas isso significaria deixá-los no depósito junto com o lixo do fim de semana: restos das alas do hospital, carniça coletada na beira da estrada, refugos malcheirosos do curtume — uma mistura ao mesmo tempo fortuita e terrível. Ele não tem coragem de impor essa desonra aos cachorros. (COETZEE, 2000, posição 1970, cap. 16 – edição Kindle).

Se seria uma desonra aos cachorros deixá-los junto a toda sorte de detritos, então já não é em vão a morte daqueles seres. O protagonista não vislumbra a ideia de uma subjetividade própria dos cães, mas estes já não são para ele autômatos cartesianos; talvez suas almas não encontrem um fim junto a seus corpos incinerados, enfim. Há nisso uma mobilização naquilo que Lurie compreenderia como sua humanidade, e os limites da dicotomia, que ele não abandona, humano-animal. Sua impossibilidade de dar consequência a suas reflexões, de chegar ao seu limite, se deve ao pressentimento daquilo que Derrida

investiga: o humano não sai incólume dessas considerações, pois não é possível repensar limites sem mover tanto o humano quanto o *animot*. Lurie parece alcançar alguma acomodação quando reduz, novamente, sua atuação a seus próprios termos, a seu enriquecimento subjetivo:

Por que assumiu esse trabalho? Para aliviar a carga de Bev Shaw? Para isso bastava descarregar os sacos no depósito e ir embora. Por causa dos cachorros? Mas os cachorros estão mortos; e o que sabem os cachorros acerca de honra e desonra? Por ele mesmo, então. Por sua visão de mundo, por um mundo em que homens não usam pás para reduzir corpos a uma forma mais conveniente de eliminar. (COETZEE, 2000, posição 1994, cap. 16 – edição Kindle).

Quando levou os sacos pela primeira vez ao pátio do hospital, observou o tratamento dado aos corpos pelos funcionários: quebravam-lhes os membros enrijecidos com pás para que entrassem mais facilmente no túnel do forno; então interveio. Nesse ponto das reflexões do protagonista, e com a cumplicidade da voz narrativa, Lurie cria uma imagem significativa ao descrever o funcionamento do forno: “Opera seis dias por semana, de segunda a sábado. No sétimo dia, descansa.” (COETZEE, 2000, posição 1982, cap. 16 – edição Kindle) Não uma divindade criadora, como no Gênesis judaico-cristão, mas uma máquina como poder de se livrar dos rastros da morte e toda sorte de dejetos indesejáveis. Não obstante, o narrador estabelece essa desconcertante analogia. Em seus próprios termos, ele parece reconhecer um caráter especial da tarefa – não um caráter divino, afinal, ele blasfema contra os mesmos doutores da igreja que lhe ensinaram que os animais não-humanos não têm uma alma imortal – e vê uma divindade demoníaca na atividade do incinerador.

É interessante notar como o protagonista é capaz de adotar atividades tão estranhas a seu eu progresso, mas não abre mão de sua narrativa tradicional. Ele mesmo questiona a utilidade de suas tarefas para a humanidade, concluindo que não há utilidade. Não abandona sua formação nem mesmo quando ela se volta contra ele, aceitando para si o chamamento de idiota, inútil.

Curioso que um homem tão egoísta como ele possa estar se oferecendo para servir a cachorros mortos. Deve haver alguma outra maneira, mais produtiva, de se dar para o mundo, ou para uma visão de mundo. Podia, por exemplo, trabalhar mais horas na clínica. Podia tentar convencer as crianças do depósito de lixo a não encher seus corpos de venenos. Mesmo dedicar-se mais decididamente ao libreto de Byron poderia ser considerado, de certa forma, mais construtivo como serviço prestado à humanidade. [...] Ele preserva a honra dos cadáveres porque nenhum outro idiota

se dispõe a fazer isso. Isso é o que está virando: idiota, maluco, miolo mole. (COETZEE, 2000, posição 2001, cap. 16 – edição Kindle).

Na cena final, quando Lurie leva Driepoot, o cão aleijado que o acompanhava na sua composição da ópera sobre Byron, para ser morto, resta uma ferida aberta:

“Tem mais um.”

Abre a porta do compartimento. “Venha”, diz, curva-se, abre os braços. O cachorro arrasta a parte traseira aleijada, fareja seu rosto, lambe sua face, seus lábios, sua orelha. Não o detém. “Venha.”

Levando-o no colo como um carneiro, entra na sala de operações. “Achei que ia deixar esse para a semana que vem”, diz Bev Shaw. “Vai desistir dele?”

“É. Vou desistir.” (COETZEE, 2000, posição 3006, cap. 24 – edição Kindle)

David Lurie leva o cachorro no colo, *como um carneiro*, para ser “sacrificado”. Não como um ato de misericórdia, sem vislumbre de compaixão, mas como o carneiro a ser sacrificado na tradição judaico-cristã. Driepoot será assassinado, sacrificado, como se estivesse no lugar de Lurie – já não se trata de outros cães, esta é a performance de um sacrifício. E o sujeito permanece sendo Lurie, ele desiste do que não é seu para fazê-lo, ele doa o que não é seu. Driepoot morre para que Lurie permaneça. E é este o sujeito que diz “Vou desistir.”; o *anthropos* intocado por qualquer das inúmeras experiências vividas por David Lurie.

Voltando-nos para as consequências da violência sofrida por Lucy, temos um protagonista ainda mais egoísta. Após o estupro, Lucy descobre que está grávida – para espanto de Lurie, ela não tomara a pílula que interromperia uma possível gestação logo após o ocorrido. Mais do que isso, ela resolve manter a gravidez, dar à luz a criança fruto da violência. O egoísmo de Lurie não está no questionamento às escolhas de sua filha, mas nos termos por ele adotados e sua conclusão. Para ele, tudo se reduz a uma questão de linhagem, de pureza.

Um pai sem a sensação de ter um filho: é assim que tudo vai terminar, é assim que sua linhagem vai se encerrar, como água escorrendo para dentro da terra? Quem desejaria isso! Um dia como outro qualquer, céu claro, sol ameno, e, no entanto, de repente tudo mudou, mudou completamente!

Encostado no muro de fora da cozinha, com o rosto escondido nas mãos, ele arfa, arfa, e finalmente chora. (COETZEE, 2000, posição 2729, cap. 22 – edição Kindle)

Ele chora, parece sofrer com a situação, mas isso não significa que seja capaz de mobilizar suas falas e seus pensamentos através da compaixão. Parece-nos que a mobilização

dos limites entre a humanidade e a animalidade se evidencia, mas não pode ser percebido de nenhuma maneira positiva pelos agentes envolvidos. O destino dos carneiros ou dos cães não se modifica. Lurie é refém de sua formação acadêmica, e suas conclusões só podem ser de perda, seja por sua autopiedade – já que, como vimos, ele reduz tudo e silencia a todas e todos a sua subjetividade –, seja porque não está disposto a ceder ao que entende por próprio do homem, não vislumbra o réquiem de *anthropos*.

“Que humilhação”, ele diz afinal. “Tantos projetos para terminar assim.”

“É, eu concordo, é humilhante. Mas talvez seja um bom ponto para começar de novo. Talvez seja isso que eu tenha de aprender a aceitar. Começar do nada. Com nada. Não com nada, mas... Com nada. Sem cartas, sem armas, sem propriedade, sem direitos, sem dignidade.”

“Feito um cachorro.”

“É, feito um cachorro.” (COETZEE, 2000, posição 2813, cap. 22 – edição Kindle)

Tudo o que se passa com ele e Lucy os faz levar uma *vida de cachorro*, ele conclui. Nós, acompanhados por Derrida, sabemos que os campos movem-se mutuamente, mas Lurie não pode percebê-lo. Ainda usando termos derridianos, ao longo de todo o romance, Lurie vê os animais não-humanos, e mesmo os vê de maneiras novas para ele, e sob novas circunstâncias. Mas em momento algum ele se vê visto pelo Outro do *animot*. Essa hipótese, se concretizada, obrigaria a narrativa a se conduzir de uma maneira totalmente outra.

### 3.2 ELIZABETH COSTELLO (2004), DE JOHN MAXWELL COETZEE

*Elizabeth Costello* é um romance-ensaio, conforme a definição de Maciel (2008), de 2004. Compõe-se de capítulos, denominados de *palestras* (*lessons*, na edição em inglês), que trazem as falas proferidas acerca dos animais não-humanos pela protagonista e autora que dá nome ao livro. Junto a suas falas, há a narrativa de sua relação com a audiência e com o filho, John, e a nora, Norma. Além desse aspecto formal, qual seja, o de se constituir em ficção e ensaio a um só tempo, a obra é repleta de reflexões metanarrativas. A categorização da obra ainda é um lugar sempre aberto. Dois de seus capítulos foram originalmente conhecidos através de uma conferência oferecida por Coetzee, em sua fala na *Tanner Lectures on Human Values*, em 1997, na Universidade de Princeton. Trata-se, então, de um metadiscorso, no qual o autor leu as falas de Costello nas duas palestras que compõe o volume *The Lives of Animals*, somadas a réplicas de Peter Singer, Marjorie Garber, Wendy Doniger e Barbara

Smuts, que viriam a compor *Elizabeth Costello*, acrescidas de mais seis capítulos e um pós-escrito.

Neste ponto do presente trabalho já foram mencionadas as características únicas da tessitura narrativa da obra de Coetzee. A fim de bem localizarmos os tópicos caros aos Estudos Animais, não podemos deixar passar alguns elementos balizadores da narrativa coetzeeana. Wenquan Wu (2017) comenta a etimologia do vocábulo inglês “woman”, que se origina em “wifman”, ou “the wife of a man”, a esposa de um homem. O pesquisador propõe, a seguir, uma falsa etimologia em “wo+man”, sendo “wo” a palavra “onde”, em alemão, estabelecendo, assim, o significado de “woman” como “de onde vem o homem”. Essa falsa etimologia, ou exercício semântico livre, interessa à obra em dois aspectos diversos. Primeiramente, pela relação encontrada em *Elizabeth Costello* entre a protagonista e seu filho, John. Em segundo lugar, pela relação de alter ego estabelecida entre o autor e Costello – daí *a mulher de onde vem o homem*. Em nossa leitura, Elizabeth Costello figura como a protagonista que nos dá a conhecer o autor.

O primeiro capítulo intitula-se “Realismo”. E sua abertura é a seguinte:

Em primeiro lugar, temos o problema da abertura, ou seja, como nos levar de onde estamos, que é, por enquanto, lugar nenhum, para a margem de lá. É um simples problema de ponte, um problema de construir uma ponte. Problemas que as pessoas resolvem todo dia. Resolvem e, uma vez resolvidos, seguem em frente. Vamos supor que, seja como for, a coisa esteja feita. Vamos dizer que a ponte está construída e atravessada, que podemos tirá-la da cabeça. Deixamos para trás o território onde estávamos. Estamos do lado de lá, onde queremos estar.” (COETZEE, 2004, p. 7).

Nos dois primeiros parágrafos da obra, Coetzee metaforiza o fazer literário, inquirindo as premissas do realismo. Ao fazer isso,

Coetzee pretende quebrar a ilusão de que a realidade ou o real é auto-evidente, que a vida que se desenrola e gira em torno de nós é a vida *per se*; Pelo contrário, todos os dias, inconscientemente, construímos pontes com escolhas não ditas para atingir o senso de realidade, para encontrar o significado e estabelecer o sentido ilusório e a certeza da existência.<sup>30</sup> (WU, 2017, p. 40, tradução minha).

O autor-narrador ilustra o contínuo realidade-ficção estabelecendo ambos sobre uma mesma base e afirma que a ordem do real guarda identidade com a da ficção, sendo ambas

---

<sup>30</sup> Coetzee intends to break up the illusion that reality or the real is self-evident, that the life unfolding and whirling around us is the life *per se*; on the contrary, every day we unconsciously build bridges with unspoken choices to reach the sense of realness, in order to find meaning and establish the illusory sense and certainty of existence.

um construto. Rompe, dessa forma, com a ideia de realidade como um campo dado, que seria acessado pela ficção. Na verdade, temos que a narrativa ficcional se relaciona com o mundo concreto criando a narrativa do real. A essa estratégia, Wu chama uma *revolta* contra a complacência do leitor. Notemos, ainda, que o narrador abre mão de sua onipresença, ou melhor, a compartilha com o leitor, em diversos momentos da narrativa, quando usa o plural “nós”. “No restaurante, há uma cena, um diálogo sobretudo, que vamos pular. (COETZEE, 2004, p. 13)”. “Pulamos para a noite, para o evento principal, a entrega do prêmio. (COETZEE, 2004, p. 20)”. Essa lembrança explícita do óbvio de que há inúmeras cenas que “pulamos” ao ler – e ao escrever – uma narrativa realista parece algo impaciente, algo aborrecido no narrador de Coetzee. A implicação mais severa de tais recursos narrativos está, sobretudo, não sobre a narrativa por si só, mas sobre a consciência de como se constrói (narra) a realidade do que entendemos como mundo concreto. Essa estratégia narrativa evidencia não somente o fazer ficcional, mas também a familiaridade com a construção do real, campo que responde às mesmas estratégias. Sobre a relação entre o realismo e o campo conceitual, encontramos a seguinte reflexão:

O realismo nunca esteve à vontade com as ideias. Não poderia ser de outro jeito: a premissa do realismo é a ideia de que as ideias não têm existência autônoma, que só podem existir nas coisas. De forma que quando se tem de debater ideias, como aqui, o realismo é levado a inventar situações — caminhadas pelo campo, conversas — nas quais os personagens dão voz a ideias conflitantes e assim, em certo sentido, as encarnam. A ideia de encarnar acaba sendo o eixo. (COETZEE, 2004, p. 15).

Ao acreditarmos que exista um campo, denominado de realidade, que acessaríamos através do exercício narrativo, há uma relação de desconfiança entre o realismo e as ideias ou conceitos. O autor realista se encontra refém da necessidade de dar corpo a (encarnar) ideias através de seu texto, através do que ele crer ser uma imitação – e que há de ser verossímil, ou seja, guardar semelhança com o cotidiano – da vida cotidiana.

No livro, Costello é famosa por uma obra na qual a protagonista é Molly Bloom, *A casa da rua Eccles*. Molly é a esposa de Leopold Bloom, do *Ullysses*, de James Joyce, publicado em 1922. É irônico que Elizabeth Costello inclua uma crítica às personagens femininas de autores homens e a como a crítica tradicional recebe e interpreta tais personagens, em busca de uma voz feminina, muito diferente da voz de mulheres encontrada em críticas feministas. A crítica tradicional busca qualidades relegadas às mulheres na

divisão humanista dos caracteres: à mulher confere as qualidades das emoções, da sexualidade, de tudo o que não adentre o campo do racional, pertencente a *anthropos*.

E comecei a pensar em outras mulheres que acreditamos terem recebido voz pela mão de escritores homens, em nome de sua liberação, e que acabam apenas servindo e beneficiando a filosofia masculina. Estou pensando nas mulheres de D. H. Lawrence em particular, mas se recuarmos mais no tempo podemos falar de Tess D'Urberville e de Anna Karenina, para citar apenas duas. (COETZEE, 2004, p. 21)

No trecho acima, quem fala é a crítica literária Moebius, que entrevista Costello acerca de sua obra. Se há ironia, pois se trata do romance-ensaio escrito por um homem, Coetzee, podemos compreender também como uma crítica à teorização tradicional das personagens mulheres na literatura. Não é o caso de Coetzee estar interessado ou engajado – de fato, nunca poderemos chamá-lo de engajado – nas consequências de sua opção por criar uma protagonista mulher, mas podemos crer que ele não ignora tais consequências. Não passa despercebida a fala de Costello, ao dizer de sua obra literária que “Esta a minha grande ambição: ter meu lugar nas estantes do Museu Britânico, ombro a ombro com os outros Cs, os grandes: e Chaucer, Carlyle Coleridge e Conrad.” (COETZEE, 2004, p. 23). Os “outros Cs” citados por ela são todos homens, e isso relembra e evidencia o aspecto do cânone literário profundamente comprometido com *anthropos*. Embora essa problematização não seja feita por Costello, não nos cabe *matar o mensageiro*. O narrador, aqui, porta a mensagem da tradição, e não há, neste caso, crítica explícita, como ele faz contra o realismo.

O narrador irá mais longe ao jogar com o tempo verbal. O jogo, ele mesmo, não é o diferencial sobre o qual nos debruçamos, mas, novamente, o chamamento ao leitor como testemunha consciente de suas implicações: “Na primavera de 1995, Elizabeth Costello viajou, ou viaja (tempo presente daqui em diante), a Williamstown, Pensilvânia, ao Altona College, para receber o prêmio Stowe.” (COETZEE, 2004, p. 8). O narrador muda o tempo passado da narração para o presente, como que entrando no terreno do fluxo, do incerto.

Esta técnica de usar o tempo presente ao contar uma história do passado certamente também não é nova. O que é único é o deslocamento do narrador do tempo passado para o presente em um segundo, como se fosse uma decisão tomada no momento; bem como a declaração entre parênteses do tempo decidido do texto a partir de então. Ao fazê-lo, ele repete seu jogo *vintage* com a curiosidade de um leitor questionador. Ele simplesmente nega ao leitor uma experiência textual suave como um romancista realista típico faria; o que ele criou não é o tipo de mistérios



relacionados ao enredo, mas a dificuldade textual que prova a incessante fonte de indagações por parte de um leitor ativo.<sup>31</sup> (WU, p. 41, tradução minha).

Neste ponto, Wu novamente chama de “revolta” contra o conforto do texto realista tradicional a atitude do narrador de Coetzee, ao jogar o leitor num terreno do incerto e mostrar sem pudores as marcas do fazer literário, os traços de sua escrita.

O embate do autor ainda se dá com as formas estabelecidas, e por ele já trabalhadas, na construção dos alter egos. Já no primeiro capítulo de *Elizabeth Costello*, Coetzee nos apresenta três alter egos do autor: Costello, John e Moebius (WU, 2017). E mais adiante uma cena, um pensamento onírico de John, dará uma imagem estranha para essa relação Costello-John-Moebius:

Tem uma visão da mãe em sua grande cama de casal, encolhida, os joelhos levantados, as costas nuas. De suas costas, de sua carne cerosa, de velha, projetam-se três agulhas: não as pequenas agulhas do acupunturista ou do curandeiro vodu, mas agulhas grossas, cinzentas, de metal ou de plástico: agulhas de tricô. As agulhas não a mataram, não há por que se preocupar, ela respira regularmente no sono. Mesmo assim, ali está, empalada. (COETZEE, 2004, p. 33).

Walther (2014) faz uma interessante análise desse trecho, no qual parece, ela afirma, que Coetzee encontra uma imagem para figurar a multiplicidade das três personagens em seu aspecto aterrador de incoerências, idiosincrasias e sofrimento. Mas, para além de uma crítica biográfica do autor, a triplicidade de seu alter ego nos lembra do que enfrentamos em sua obra. Coetzee, e nos importam as implicações narrativas disso, tem uma formação de matemático, uma vida acadêmica que começou com trabalhos acerca dos clássicos e modernos autores de língua inglesa, e também é um crítico literário.

A inconveniência de sua escrita – refletida no desafio de Costello diante da trivialidade dos discursos acadêmicos, vaidoso centralismo humano, vaidade religiosa, cumplicidades com o mal – garante que suas obras se recusem a ser interpretadas por qualquer discurso de ideologia política, histórica e moral estabelecido; essa característica leva a uma espécie de abertura semântica, fontes de

---

31 This technique of using the present tense in telling a story from the past is certainly not novel, either. What is unique is the narrator’s shifting of the tense from past to present within the split of a second, as if it is a decision made on the spot; as well as the parenthesized declaration of the decided tense of the text thereafter. By doing so he repeats his vintage game with the curiosity of an inquiring reader.

interminável interpretação ou a impossibilidade de uma interpretação final.<sup>32</sup> (WU, 2017, p. 43, tradução minha)

Esses dados asseveram a dinâmica de seu trabalho literário, uma tessitura compreendida como aberta, embora impossibilite qualquer saída redentora; um texto para o qual confluem tempos históricos, contextos, campos e categorias, sem contudo fornecer uma chave de leitura que assegure qualquer harmonia. Nem mesmo a crítica pós-colonial estabelecida pode dar conta do todo de sua obra; seu texto não permite críticas totalizantes.

### 3.2.1 Devir-planetário e devir-animal em Elizabeth Costello

Ponto central na argumentação de Costello em defesa dos animais não-humanos é sua teoria acerca do silêncio. Ela interpreta o silêncio animal como uma forma de resistência à exploração a que são submetidos: “Aos animais só restou seu silêncio para nos confrontar. Geração após geração, heroicamente, nossos cativos se recusaram a falar conosco. Todos, menos Pedro Rubro, todos, menos os grandes macacos.” (COETZEE, 2004, p. 90). Costello antropomorfiza aos não-humanos, conferindo-lhes o atributo de serem “heroicos”; para ela, eles não são desprovidos de linguagem, mas optam por não entrar numa lógica linguística da qual sairiam, sem dúvidas, como inferiores. A ideia da filósofa, protagonista e alter ego de Coetzee é eticamente problemática, mas dá um passo à frente da tradição, ao conferir aos não-humanos agência moral.

Walther (2014) argumenta que a interseção entre o silêncio (e silenciamento) não-humano e a linguagem humana deve ser compreendida como uma economia sacrificial, o que impossibilita a defesa de Costello. Como já vimos, Coetzee trouxe a público dois capítulos que hoje compõem *Elizabeth Costello* pela primeira vez em suas conferências na Universidade de Princeton, em 1999. Ao fazê-lo, ele surpreendeu sua audiência com um texto ficcional, na contramão do que esperavam, ou seja, reflexões filosóficas. Os textos (*Os filósofos e os animais* e *Os poetas e os animais*) são palestras proferidas por Costello acerca da representação dos animais não-humanos na filosofia e na poesia. Ela elabora sua fala demonstrando como as formas como os animais são representados discursivamente

---

32 The unconventionality of his writing — reflected in Costello’s defiance in the face of trite academic discourses, vain human-centralism, religious vainglory, complicities with evil—ensures that his works are refusing to be interpreted by any established ideological, political, historical, and moral discourses; this characteristic leads to a sort of semantic openness, the sources of endless interpretation, or the impossibility of a final interpretation.

reafirmam sua subjugação. O que a filósofa não vislumbra, ou ao menos não assevera, e que Derrida o fizera, é que a própria representação é a exploração do Outro. Em seu artigo, Walther faz alguns questionamentos que norteiam suas conclusões, e também delinearão nossas reflexões:

O silêncio dos animais não-humanos, então, é um modo de resistência, ou de fato permite que os animais não-humanos sejam lançados como figuras em branco para a representação textual? A própria Costello está silenciando outros animais usando-os para alimentar seu próprio poder criador?<sup>33</sup> (WALTHER, 2014, p. 77, tradução minha).

Os animais não-humanos no mundo pós-antropocêntrico como o vivemos, segundo o diagnóstico de Braidotti, são corpos À disposição. Não apenas isso: são corpos incessantemente violados, individual e geneticamente; são corpos aperfeiçoados para a indústria de exploração, através do simples uso de antibióticos até a mais avançada engenharia genética. Desde o início da leitura deste parágrafo até o momento presente, só no Brasil, alguns milhares de indivíduos não-humanos foram mortos, somente pela indústria alimentícia<sup>34</sup>. Essas mortes não são mensuradas senão por dados estatísticos. Esses animais têm uma existência apenas espectral; não vivem em seu ambiente natural, não realizam o que realizariam sob condições naturais, vivem e cessam de viver de uma maneira muito diversa do que seriam em seu próprio habitat, chegando muitas vezes a serem demenciados. Quando essa realidade é confrontada com a realidade humana, eles não morrem de fato. É claro que este trabalho não chegou ao ponto de afirmar que animais não-humanos não sejam assassinados todos os dias, a cada minuto, das maneiras mais horrendas que se possa imaginar. O que afirmamos é que a lógica discursiva da tradição filosófica ocidental, metafísica, portanto, exclui os indivíduos não-humanos da morte, no sentido de que, como vimos há pouco, eles não morrem como os humanos. Há uma falácia subscrita por Costello, não importa se de maneira bem-intencionada.

Explica Walther:

A conexão de Elizabeth Costello entre linguagem e opressão sugere que definir uma falta que exclua o animal da morte ocorre *na* linguagem, de modo que o único

33 Is the silence of nonhuman animals, then, a mode of resistance, or does it in fact allow nonhuman animals to be cast as blank figures for textual representation? Is Costello herself silencing other animals by using them to fuel her own generative power?

34 Conforme dados do IBGE, disponíveis em: <<http://agenciabrasil.ebc.com.br/economia/noticia/2016-03/ibge-diz-que-suinos-e-frangos-tem-abate-recorde-em-2015>>. Acesso em: 22 jul. 2017.

recurso para o animal é um silêncio resistente que, por sua vez, define o animal, na linguagem, como imortal; essa relação de geração a silêncio descobre os fundamentos tautológicos da distinção entre morte humana e animal. A finitude humana é baseada na suspensão do animal, e essa suspensão é fundada no silêncio do animal. A negação filosófica da finitude ao animal pode ser a razão de que, no título de Coetzee, os animais só podem ter vidas – vida após vida, sem mortes reconhecíveis.<sup>35</sup> (WALTHER, 2014, p. 78, tradução minha, grifo do autor)

Parece-nos que Costello intui seu próprio envelhecimento, decadência física, como uma afirmação de seu corpo animal, então um reconhecimento de que ela, também um animal, também sofre. Mas o que escapa à protagonista é que os animais confinados não estão morrendo, não estão em um processo de morte. Eles encontrarão a morte com corpos jovens, muito jovens, artificialmente saudáveis, e, tão logo sejam assassinados, serão substituídos por outros corpos jovens, também à disposição da indústria. A eles é negada a decadência natural do corpo. Ao mesmo tempo, Costello parece integrar a lógica do *logos*, segundo a qual o mundo das ideias precede o corpo, na dicotomia mente-cérebro, mente-corpo. “Esse era um lado do meu telefonema: se eu, esta casca mortal, vou morrer, que possa ao menos viver através das minhas criações.” (COETZEE, 2004, p. 24)

O problema do realismo em sua concepção é o problema do sistema significado-significante. E isso Costello intui:

Houve um tempo em que sabíamos. Costumávamos acreditar que quando o texto dizia “Havia um copo d’água sobre a mesa”, havia de fato uma mesa com um copo d’água sobre ela, e bastava olharmos para o espelho-palavra do texto para vê-los. Mas isso tudo terminou. O espelho-palavra se quebrou, irreparavelmente ao que parece. Seu palpite é tão bom quanto o meu sobre o que está realmente acontecendo no salão de conferências: homem e homem, homem e macacos, macacos e homens, macacos e macacos. O próprio salão de conferências pode não ser nada mais que um zoológico. As palavras na página não mais se levantarão nem serão levadas em conta, cada uma proclamando “Significo o que significo!”. O dicionário, que costumava ficar ao lado da Bíblia e das palavras de Shakespeare em cima da lareira, lugar onde nos lares piedosos de Roma eram guardados os deuses da família, transformou-se em apenas mais um livro de código. (COETZEE, 2004, p. 26).

Sempre acompanhados de Derrida, sabemos que a palavra não guarda semelhança com nada do que entendamos como mundo material. Dizer “Havia um copo d’água sobre a

---

35 Elizabeth Costello's connection between language and oppression suggests that defining a lack that excludes the animal from death occurs *in* language, so the only recourse for the animal is a resistant silence that in turn defines the animal, for language, as undying; this relationship of generation to silence uncovers the tautological foundation of the distinction between human and animal death. Human finitude is based on the suspension of the animal, and this suspension is founded on the animal's silence. The philosophical denial of finitude to the animal may be the reason that, in Coetzee's title, animals can only have lives—life after life, without recognizable deaths.

mesa” não tem relação alguma com qualquer objeto que escolhamos chamar de mesa, de copo. E se substituirmos o sistema do signo linguístico pela significação somente, então toda a defesa do realismo cai por terra.

É notável que os únicos corpos animais que aparecem em *Elizabeth Costello* são humanos. Os não-humanos aparecem apenas discursivamente, já subjugados, portanto. Ou seja, não há animais não-humanos entre os personagens na narrativa, temos apenas discursos sobre os animais. A experiência da finitude, da morte como um processo, é negada tanto aos animais representados no discurso filosófico e poético quanto àqueles da indústria. Derrida, em seu *O animal que logo sou*, rastreia a forma como o animal representado discursivamente pela tradição emula um sacrifício que guarda familiaridade e possibilita a experiência humana da própria morte.

Como já vimos no primeiro capítulo desta dissertação, as reflexões de Derrida em ALS partem do encontro, antes do olhar de um gato real, não de uma representação. E ele repete essa informação ao longo do texto de sua conferência, como que para não perdermos de vista que ele encontra o gato antes de sua representação, antes de poder se proteger do olhar incômodo do Outro através de sua leitura e entendimento prévio do que seja o gato. Para o filósofo franco-argelino, está claro que o discurso do silêncio e silenciamento do Outro não-humano é o que dá suporte à violência da representação e possibilita a subjugação dos corpos animais. Falar, então, sobre o Outro animal, é ser perseguido pela mortalidade. As consequências do encontro com o Outro, com o Rosto, em termos levinasianos (LEVINAS, 1999), transcendem sua representação, evidenciando a cadeia do pensamento metafísico, na qual a oposição humano-animal e a possibilidade do humano residem na morte do animal: morte para a linguagem, morte para a consciência, morte para a moral; logo, a morte dos corpos à disposição da indústria são a manifestação material da economia carnofalocêntrica, em termos derridianos.

O narrador de Coetzee investe, outrossim, contra o realismo, reiteradamente, em seu primeiro capítulo.

A cena da entrega em si nós pulamos. Não é boa ideia interromper demais a narrativa, uma vez que contar histórias funciona quando se induz o leitor ou o ouvinte a um estado de sonho no qual o tempo e o espaço do mundo real desaparecem, suplantados pelo tempo-espaço da ficção. A interrupção do sonho chama a atenção para a estrutura da história e devasta a ilusão realista. Porém, a menos que pulemos certas cenas, ficaremos aqui a tarde inteira. Os pulos não são parte do texto, são parte da performance. (COETZEE, 2004, p. 22).

É interessante que Coetzee relegue ao que chama de performance o distanciamento de sua narrativa do realismo literário. Ao fazê-lo, ele, a um só tempo, reifica o texto literário, destronando-o de seu local privilegiado. Mas cabe lembrarmos que desde Jacques Derrida sabemos que não há fora do discurso, e a literatura, segundo o filósofo franco-argelino, é mais um discurso em disputa com outros campos. Quando confrontada por John sobre a ideia de realismo, ele afirma que entende o conceito como a exposição do que há de mais frugal e daquilo para o que se vira os olhos na vida cotidiana, como a miséria, excrementos, escatologia. Costello contra-argumenta:

Não, Kafka não escreve sobre gente que enfia o dedo no nariz. Mas Kafka tinha tempo de imaginar onde e quando o seu pobre macaco educado iria encontrar uma parceira. E como seria quando fosse deixado no escuro com uma fêmea confusa, semidomada, que os tratadores teriam preparado para seu uso. O macaco de Kafka está cravado na vida. Estar cravado é que é importante, não a vida em si. O macaco dele está cravado como nós estamos cravados, você em mim, eu em você. Esse macaco é observado até o final, o amargo, indizível final, restem ou não traços dele na página. Kafka fica acordado durante os lapsos em que nós dormimos. É aí que Kafka entra. (COETZEE, 2004, p. 39).

Para a protagonista, não importa a vida, mas o estar cravado na vida. Assim, parece que ela descarta a função de lembrar ao leitor continuamente que aquilo que se lê trata-se de uma imagem do real conferida a copos de água ou quaisquer outros objetos narrados e descritos com ânsia por autores realistas. Importa, outrossim, que a narrativa esteja cravada na realidade, e não na emulação daquilo que se entende por realidade. John se incomoda com essa perspectiva, e compara:

“Bom”, diz ele, “se é verdade o que está dizendo, é repulsivo. É cuidar do zoológico, não escrever.”

“O que você prefere? Um zoológico sem tratadores, onde os animais caem em transe quando você para de observá-los? Um zoológico de ideias? Uma jaula de gorila com uma ideia de gorila dentro, uma jaula de elefante com a ideia de elefantes dentro? Sabe quantos quilos de resíduos sólidos um elefante produz em vinte e quatro horas? Se você quer uma jaula de elefante de verdade com elefantes de verdade, então precisa de um tratador para limpar o que eles fazem.” (COETZEE, 2004, p. 39-40).

John entende por “cuidar do zoológico” o processo narrativo que cuida das interações, seja entre dois macacos, seja entre um tratador e um animal não-humano aprisionado. Se Costello vê na interação a fonte do real – e aqui poderíamos evocar o real-materialismo de

Braidotti – então ela está a um passo de romper com a tradição logocêntrica, pois seu foco não está na representação, na relação significado-significante, mas, sim, na interação entre significantes, no jogo da significação. Neste ponto do romance-ensaio, há uma analogia entre o zoológico e a escritura:

“Existe uma diferença entre limpar a sujeira dos animais e ficar olhando enquanto eles fazem lá o negócio deles”, ele retoma. “Estou perguntando sobre este último, não sobre o anterior. Animais não merecem uma vida privada da mesma forma que nós?” “Não se estão em um zoológico”, diz ela.

“Não se estiverem em exibição. Uma vez em exibição, você não tem vida privada. Por acaso você pede licença às estrelas para olhar para elas com um telescópio? E a vida privada das estrelas?”

“Mãe, as estrelas são blocos de pedra.” (COETZEE, 2004, p. 40).

Escrever é pôr em evidência, e, como temos visto, não se trata mais de pôr em evidência cenas estáticas que corroborem com a falsa relação entre escritura e realidade, isto é, com a representação. Significa pôr em evidência as interações entre o próprio e o outro, significa ir até as últimas consequências de se evidenciar o jogo da alteridade e assumir os riscos do devir-animal e do devir-planetário, dos quais não se sai sem sofrer mudanças, e não se podem prever quais sejam tais mudanças, principalmente no que toca ao próprio.

Costello, consciente que está da decadência de seu corpo, de seu próprio envelhecimento, também questiona sua atuação em defesa dos animais, em termos da consciência de suas limitações.

Ao ouvir a própria voz, não tem certeza de continuar acreditando no que diz. Ideias como essas devem ter sido fortes para ela quando as escreveu anos atrás, mas depois de tantas repetições adquiriram um ar gasto, pouco convincente. Por outro lado, não acredita mais com muita força no ato de acreditar. As coisas podem ser verdade, ela pensa agora, mesmo que o sujeito não acredite nelas, e vice-versa. Acreditar pode ser, afinal, nada mais do que uma fonte de energia, como uma bateria que se conecta a uma ideia para colocá-la em movimento. Como acontece quando se escreve: acreditar no que for preciso acreditar para conseguir fazer o trabalho. (COETZEE, 2004, p. 46).

Mais do que sua inserção numa lógica de ativismo, numa causa, a imagem que fica é a de que a personagem questiona a força política que a move. Para além do pragmatismo que ela parece mencionar, “acreditar no que for preciso acreditar”, ela toma consciência da energia vital que a move, da força dinâmica de seu ser político, *zoe*. De fato, Costello fala do *nós* inclusivo quando considera o discurso de Emmanuel, um autor africano engajado na ideia de africanidade.

*Nós, nós, nós*, ela pensa. *Nós, africanos*. Não é o *nosso jeito*. Ela nunca gostou do *nós* em sua forma exclusiva. Emmanuel pode ter envelhecido, pode ter adquirido a bênção dos documentos americanos, mas não mudou. Africanidade: uma identidade especial, um destino especial. (COETZEE, 2004, p. 48).

Ela questiona, aqui, o *nós, africanos* de Emmanuel, mas seu questionamento é muito mais amplo quando ela mobiliza a ideia de inclusão. Nesse ponto, podemos evocar o zoe-igualitarismo de Braidotti novamente. O devir-planetário consequente ao devir-animal, em Costello, se revela em sua problemática maior, a mobilização de campos e subjetividades que a autora não pode reconhecer, o que não a impede de perceber essas consequências. Se ela atua numa forma de defesa animal, nenhum tópico em seu discurso sairá incólume.

Em sua palestra *Os poetas e os animais*, Costello analisa aqueles que Maciel (2008) chama de zoopoetas. E ela se detém sobre o poema *O jaguar*, de Ted Hughes.

Em Hughes não se trata, insisto, de habitar outra mente, mas de habitar outro corpo. Esse é o tipo de poesia que trago hoje para a atenção de vocês: uma poesia que não tenta achar uma ideia no animal, que não é sobre o animal, mas sim, ao contrário, o registro de um compromisso com ele. O que há de especial em compromissos poéticos desse tipo é que, a despeito da intensidade com que aconteçam, seus objetos permanecem completamente indiferentes a ele. Sob esse aspecto, são diferentes de poemas de amor, onde a intenção é comover o objeto. (COETZEE, 2004, p. 109).

O que Hughes faz em seu poema faz lembrar Derrida, em seu ALS, “passar as fronteiras ou os confins do humano” para chegar “ao animal em si, ao animal em mim e ao animal em falta de si mesmo”. (DERRIDA, 2002, p. 15). O poeta faz um movimento em direção ao animal, mas em direção ao corpo animal, um exercício, fadado ao fracasso, de viver sob a pele do jaguar. Costello está consciente do fracasso, na medida em que o poeta desvia das emoções da interação humano-animal e, ao colocar em versos uma experiência imaginada, está obedecendo a uma economia subjetiva inteiramente humana. Vale dizer: ele não trata o animal não-humano como objeto, no sentido tradicional, mas o afasta; afasta qualquer experiência de interação do universo material-realista. Hughes se insere numa linhagem de autoras e autores, que vai de Blake a Hemingway, que busca uma relação primitivista com o outro não-humano. Dessa forma, elas e eles estão fadados a incorrerem no mesmo problema de adeptos da ecologia profunda, ao restabelecer o humanismo. Autoras e autores como estes buscam uma relação e interações ancestrais com o mundo mais-que-humano, mas tudo o que podem fazer é emular tal relação, uma vez que não há espaço para



essas interações nas sociedades do capitalismo biogenético. O que fazer dessas e desses poetas? Costello afirma que eles nos ensinam mais do que sabem, ou intuem, diríamos, mais do que planejam ou de fato escrevem.

Eu responderia que os escritores nos ensinam mais do que sabem. Ao encarnar o jaguar, Hughes nos mostra que nós também podemos encarnar em animais, pelo processo chamado de invenção poética, que mistura alento e sentido de uma forma que ninguém jamais explicou, nem explicará. Ele nos mostra como trazer à vida o corpo vivo dentro de nós mesmos. Quando lemos o poema do jaguar, quando depois o relembramos com tranquilidade, por um breve instante nos transformamos no jaguar. Ele estremece dentro de nós, toma posse de nosso corpo, ele é nós. Até aqui, tudo bem. Não acho que Hughes fosse discordar do que eu disse até esse momento. O que ele professa é bem parecido com uma mistura de xamanismo, possessão por espírito e psicologia arquetípica. Em outras palavras, uma experiência primitiva — estar face a face com um animal —, um poema primitivo, e uma teoria primitiva da poesia para justificar isso. (COETZEE, 2004, p. 111).

A seguir, no mesmo capítulo, Costello reflete sobre uma suposta ironia do discurso ecológico. A partir das análises de interações entre seres no mundo mais-que-humano, saberíamos como proceder em relação a nossa própria espécie, sua atuação sob as consequências vividas neste período já chamado de antropoceno (SCHMIDT, 2015), e em relação às demais. A ironia se encontra no fato de que as premissas ecológicas só podem ser apreendidas pela espécie humana. Estão inseridas na economia logocêntrica e muitas vezes redundam, como vimos, em investidas neo-humanistas.

Os animais não acreditam na ecologia. Nem os etnobiólogos pretendem isso. Nem os etnobiólogos afirmam que a formiga sacrifica sua vida para perpetuar a espécie. O que eles dizem é sutilmente diferente: a formiga morre e a função de sua morte é a perpetuação da espécie. A vida da espécie é uma força que age através do indivíduo, mas que o indivíduo é incapaz de compreender. (COETZEE, 2004, p. 113).

Novamente, o que Costello intui como resposta a essa ironia é o zoe-igualitarismo de Braidotti. Essa “força que age através do indivíduo” é o que há de relevante para as considerações éticas acerca das interações num mundo mais-que-humano, e não o discurso antropocêntrico sobre as escolhas da espécie humana. Uma vez que tenhamos em mente que essa força dinâmica está em atuação constante, e que o retorno ao individualismo humanista não pode dar novas respostas a perguntas que sequer pode conceber, rompemos com a ironia colocada por Elizabeth Costello. No entanto, John também faz reflexões relevantes sobre o que ele chama de antiecológico de sua mãe.

Ele já ouviu isso antes, esse antiecológismo dela. Poemas de jaguar, tudo bem, mas você nunca vai ver um bando de australianos parado em volta de um carneiro, ouvindo o seu balido sem graça, escrevendo poemas a respeito. Será que não é isso que é tão suspeito nesse negócio todo de direito dos animais: ter de se ater a gorilas pensativos, jaguares sexy e pandas abraçáveis porque os verdadeiros objetos de sua preocupação, galinhas e porcos, para não falar de ratos brancos ou camarões, não rendem notícias de jornal? (COETZEE, 2004, p. 113).

A resposta às indagações de John nos faz remeter a Derrida novamente. Esses animais que John nomeia como “gorilas pensativos, jaguares sexy e pandas abraçáveis” evidenciam que pouco importa para o senso comum as interações reais (sob a ideia de um mundo material-realista) com o universo mais-que-humano, senão a ideia que se tem sobre esses outros. A cada ocasião em que um humano se vê frente a um indivíduo de outra espécie, qualquer interação significativa já não é possível, dados os universos semânticos evocados pela presença desse Outro. Somente o abandono dessas pressuposições pode render uma teoria consequente, mais responsável do que a própria noção de direitos animais, pois romperia com a necessidade de uso desses lugares comuns sobre as espécies não-humanas.

Elaine Marx, a anfitriã de Costello quando de sua palestra, assume o papel de porta-voz do humanismo:

Especificamente, a minha pergunta é a seguinte: será que a senhora não está esperando muito da humanidade quando nos pede para viver sem a exploração de outras espécies, sem crueldade? Não seria mais humano aceitar nossa própria humanidade, mesmo que isso signifique abraçar o Yahoo carnívoro que existe dentro de nós, do que terminar como Gulliver, sonhando com um estado que não pode nunca conquistar, e por uma boa razão: porque não está em sua natureza, que é a natureza humana? (COETZEE, 2004, p. 114).

A humanidade de que fala Elaine é o homem conforme fora concebido pelo humanismo tradicional. Mesmo a evocação de uma suposta “natureza humana” serve para localizar a fala de Elaine entre a filosofia da presença. Muito embora tenhamos visto que Costello não abandona a filosofia tradicional, ela parece se colocar num local fora da tradição, ainda que permaneça usando seus parâmetros contra a própria tradição. Esse funcionamento do discurso da personagem não é, por si só, o problema, já que é necessário um profundo conhecimento da tradição excepcionalista ocidental a fim de combatê-la com algo novo. A questão é que Costello não parece preparada para esse embate, e essa característica é o que torna o romance-ensaio mais rico, pois, se não fosse assim, teríamos

apenas um ensaio de Coetzee em mãos, e dessa forma os erros seriam imperdoáveis, ao contrário do que ocorre com seu alter ego.

John questiona sua mãe sobre a eficácia de seus discursos, uma vez que ela mesma já parece desacreditar dessa eficácia. Então ele parte para a questão do consumo de carne, e questiona se alguém tentaria impor uma dieta vegetariana a um jaguar.

“Porque ele morreria. Seres humanos não morrem com um regime vegetariano.”  
 “Não, não morrem. Mas não querem um regime vegetariano. Eles gostam de comer carne. Existe nisso uma satisfação atávica. Essa é a verdade brutal. Como é também uma verdade brutal que, em certo sentido, os animais merecem o que recebem. Por que perder seu tempo tentando ajudá-los se eles não se ajudam? Deixe que eles cozinhem no próprio caldo. Se me perguntarem qual a atitude geral em relação aos animais que comemos, eu diria: desprezo. Nós tratamos mal os animais porque sentimos desprezo por eles; e sentimos desprezo porque eles não reagem.”  
 (COETZEE, 2004, p. 118).

Parece que o argumento de John opera na ordem do que Joy (2013) identificou como os três Ns do carnismo em sua obra *Por que amamos cachorros, comemos porcos e vestimos vacas*:

Há uma enorme mitologia em torno da carne, mas todos os mitos estão, de um modo ou de outro, relacionados ao que me referi como os Três Ns da Justificativa: comer carne é normal, natural e necessário. Os Três Ns têm sido invocados para justificar todos os sistemas exploradores, da escravidão africana ao holocausto nazista. Quando uma ideologia está em seu início, esses mitos raramente são submetidos a exame. Contudo, quando o sistema finalmente desmorona, os Três Ns são reconhecidos como absurdos. (JOY, 2013, posição 1585 – edição Kindle).

Joy insere os três Ns, as ideias de normal, natural e necessário em sua explicação do carnismo, fugindo assim ao uso do termo carnivorismo, usado para os grandes felinos, cujo organismo depende do consumo de carne. Seres humanos, por outro lado, são levados a adotar uma dieta carnista. Também nos importa, aqui, a analogia que Joy faz para mostrar como os três Ns foram funcionais para a manutenção de diversas formas de exploração de humanos por outros humanos. John fala de um sentimento de desprezo em relação aos animais não-humanos porque eles não parecem lutar contra a exploração a que são submetidos. O pseudoargumento, em si, não merece nossa atenção, mas, sim, seu uso, pois ele evidencia a compreensão de John acerca do Outro não-humano, e a forma como essa compreensão não foi construída senão através dos discursos especistas – afinal, ninguém que tenha presenciado o assassinato de animais para o consumo concordaria honestamente que

eles não pareçam lutar por suas vidas. Mas há nesse pseudoargumento, também, a arrogância do sujeito do humanismo clássico, que se permite dominar sobre quem puder, simplesmente porque pode, e esta é a lógica exata que levou à escravidão, ao nazismo, ao sexismo e, como vimos, ao especismo. O que podemos conceder a John é que sua fala tem uma coerência interna, como nos mostra Costello:

Mas ainda existem animais que odiamos. Os ratos, por exemplo. Os ratos não se renderam. Eles reagem. Eles se organizam em unidades subterrâneas em nossos esgotos. Não estão vencendo, mas também não estão perdendo. Isso sem falar dos insetos e dos micróbios. Eles ainda podem nos vencer. Certamente vão sobreviver a nós. (COETZEE, 2004, p. 119).

Costello também está consciente do cenário no qual a defesa animal surge, seja enquanto teoria dos direitos animais ou enquanto teoria da ética da compaixão. E esse movimento está associado ao estabelecimento dos direitos humanos. A ideia de direitos básicos que pertençam a toda a espécie humana é o máximo que uma teoria humanista pode oferecer; como vimos, somente no campo teórico ela pode existir em sociedades humanistas ou neohumanistas em sua configuração última, a do capitalismo biogenético. Quando questionada sobre o surgimento das considerações em relação aos animais não-humanos, Costello demonstra sua consciência:

A generosidade para com os animais só muito recentemente se tornou uma norma social, nos últimos cento e cinquenta ou duzentos anos, e só em uma parte do mundo. O senhor está certo também ao ligar essa história à história dos direitos humanos, uma vez que a preocupação com os animais é, historicamente, uma subdivisão do campo mais amplo das preocupações humanitárias, como o destino dos escravos e das crianças, entre outros. (COETZEE, 2004, p. 121).

Ao ser questionada sobre os posicionamentos de filósofos fundadores do pensamento ocidental, Costello afirma o que já verificamos através da obra de Waldau, no primeiro capítulo desta dissertação. Tais filósofos, no século XVI ou XVII, são anteriores às descobertas acerca do comportamento animal de disciplinas como a etologia e a genética animal, o que torna a tentativa de fundamentar teorias acerca dos animais não-humanos, ou de descartar teorias de cuidado, compaixão ou direitos animais com base em tais pensadores, uma estratégia no mínimo anacrônica.

Voltando a Descartes, eu gostaria de dizer apenas que a descontinuidade que ele via entre animais e seres humanos era resultado de informações incompletas. No tempo

de Descartes a ciência não tinha nenhum conhecimento dos grandes macacos, nem dos mamíferos marinhos superiores, possuindo portanto poucas razões para questionar a afirmação de que os animais não pensam. (COETZEE, 2004, p. 121-122)

Como já vimos, a crítica pós-humanista não compõe o arcabouço teórico de Elizabeth Costello, mas o romance-ensaio como um todo evidencia uma narrativa pós-humanista. É disso que nos fala Costello ao nomear a industrialização das vidas não-humanas. Não está em seu horizonte teórico, mas está no nosso, a conclusão de que não são apenas os corpos não-humanos que estão disponíveis aos mercados neste século XXI.

Embora aceitando sua objeção principal em relação à arrogância cultural do Ocidente, defendo a ideia de que seria conveniente que aqueles que desempenharam um papel de primeiro plano na industrialização da vida dos animais e na comercialização de sua carne como alimento devessem estar entre os primeiros a tentar compensar isso. (COETZEE, 2004, p. 122).

As considerações acima vão ao encontro do que Derrida já dissera em seu *O animal que logo sou*, quando afirma que as sociedades humanas jamais viram a exploração de seres sencientes na escala proporcionada pelas sociedades pós-industriais.

No capítulo anterior, no qual nos detivemos sobre o romance *Desonra*, e na abertura do presente capítulo, introduzimos a análise feita por Walther (2014) acerca do papel do silenciamento em ambas as obras. Neste ponto, surge uma reflexão no romance de Coetzee acerca das vozes animais. Como já sabemos, a linguagem é usada pela filosofia da presença, por toda a tradição metafísica ocidental, para conferir aos não-humanos o papel de objetos do pensamento. No entanto, interessa a Costello como a interação humano-animal pode ser compreendida em contextos de mobilização como consequência dessas interações reais. A autora evoca uma passagem da autobiografia de Albert Camus ([1994] 2005), publicada pela primeira vez em 1994, *The first man*, na qual ele narra uma cena em que busca uma galinha, a pedido de sua mãe, e observa enquanto a galinha é morta com uma faca de cozinha e tem seu sangue coletado em uma vasilha.

O grito de morte da galinha ficou gravado com tamanha força na memória do menino que em 1958 ele escreveu um apaixonado ataque ao uso da guilhotina. Pelo menos em parte, o resultado dessa polêmica foi a abolição da pena capital na França. Quem pode afirmar, portanto, que a galinha não falou? (COETZEE, 2004, p. 124).

Nesse ponto da palestra de Costello, presenciamos um embate significativo, o mais importante ou urgente, pois se trata do embate entre a tradição filosófica e a ética da compaixão. Elizabeth Costello não se filia nominalmente, nem podemos afirmar sem erro que o faça, a nenhuma vertente dos campos abrangidos pelo cuidado animal – para usar uma expressão suficientemente ampla. Também já mencionamos que ela incorre nos mesmos erros das e dos neo-humanistas, e arriscamos dizer que aí está sua relação de maior proximidade. Ela cita muitas vezes, assim como seus interlocutores, os direitos animais, que é a face ativista do neo-humanismo, em última análise. O professor de filosofia Thomas O’Hearne trava o principal debate com Costello. Ele chega a afirmar: “Tomás de Aquino afirma que a amizade entre seres humanos e animais é impossível, e eu tendo a concordar com ele. Não dá para ser amigo nem de um marciano nem de um morcego, pela simples razão de termos muito pouco em comum com eles.” (COETZEE, 2004, p. 126). Com a evocação de Tomás de Aquino, está clara sua filiação.

As respostas seguintes de Elizabeth Costello nos permitem retornar às considerações acerca da Alteridade em termos levinasianos. O’Hearne afirma a impossibilidade de uma interação amigável com animais não-humanos porque temos “muito pouco em comum com eles”. Pois esta é a fronteira última, talvez, à qual podemos levar a ética levinasiana, a despeito do pensador Levinàs, mas acompanhados de Derrida. A responsabilidade absoluta a que nos chama o Outro precede qualquer identificação entre o próprio e o outro. Por isso, os limites entre humanidade-animalidade, humano-*animot* são a fronteira mais distante a que podemos chegar. O caminho até essa afirmação mobiliza, como temos mobilizado ao longo desta dissertação, os elementos do próprio da humanidade e do próprio de *animot*. Isso significa que a fronteira à qual chegamos não será a mesma vislumbrada quando do início de nossas considerações. Na verdade não podemos saber o que nos espera nesse limite, o que encontraremos lá, nem como chegaremos. O que podemos afirmar é que o devir-planetário e o devir-animal asseveram o caráter movediço dos campos considerados, assim como das subjetividades sob escrutínio. Costello oferece uma contrapartida coerente com nossas considerações, pois reafirma a necessidade de uma base de interações humano-animal no campo do que temos chamado de material-realismo.

Quem diz que a vida importa menos para os animais do que para nós nunca segurou nas mãos um animal que luta pela vida. O ser inteiro do animal se lança nessa luta, sem nenhuma reserva. Quando o senhor diz que falta a essa luta uma dimensão de horror intelectual ou imaginativo, eu concordo. Não faz parte do modo de ser do

animal experimentar horrores intelectuais: todo o seu ser está na carne viva. (COETZEE, 2004, p. 126).

Costello já afirmara, quando questionada incisivamente por seu filho sobre a utilidade de suas palestras: “John, eu não sei o que quero fazer. Eu só não quero ficar sentada, calada.” (COETZEE, 2004, p. 119). O embate com O’Hearne a leva ao extremo de suas considerações, assim como de suas convicções. Ela afirma que se isso (as afirmações da filosofia tradicional) é tudo o que os filósofos podem nos oferecer, que joguemos fora tais tratados. Aqui, Elizabeth Costello é a terrorista do pensamento ocidental (como fora chamado Derrida), que evoca os conceitos de presença e ausência, põe em xeque a tradição da filosofia da presença.

É possível, rigorosamente falando, perguntava o filósofo, dizer que o bezerro sente falta da mãe? Será que o bezerro pode se dar conta do significado da relação com a mãe, do significado da ausência materna? Enfim, será que o bezerro sabe o suficiente sobre carência para saber que a sensação que experimenta é a de carência?

Um bezerro que não domina os conceitos de presença e ausência, do eu e do outro — assim prossegue na sua argumentação —, não se pode dizer, rigorosamente falando, que sinta falta de nada. Rigorosamente falando, para sentir falta de alguma coisa seria preciso primeiro frequentar um curso de filosofia. Que tipo de filosofia é essa? Joguem isso fora, eu digo. Que falta fazem suas distinções insignificantes? (COETZEE, 2004, p. 127).

Ao fazê-lo, ela evidencia a linhagem filosófica que permitiu fenômenos como a escravidão sob premissas que se assemelham àquelas de que se valem os filósofos da tradição para excluir os não-humanos do campo da ética no que diz respeito à total arbitrariedade de seus conceitos: gênero, raça, espécie. Todos são elementos que não têm relevância para os direitos que são negados a partir deles.

Norma não esconde sua indisposição em relação a Costello. E seus argumentos não são novos, quando ela apela a um suposto caráter de modismo na dieta vegetariana. O que ela não nomeia, mas que podemos concluir, dado o fato de que as personagens circulam pelo campo acadêmico, é que ela se refere às tradições religiosas que pregam alguma restrição alimentar. Tanto a tradição judaica quanto religiosidades orientais como o hinduísmo proíbem ou desaconselham o consumo de algum produto de origem animal com base em justificativas mitológicas. Cabe uma ressalva, aqui, para a tradição de pensamento budista; ainda que Schopenhauer tenha feito sua própria leitura do budismo, ele acerta quando foca seu argumento na compaixão e reclama uma linhagem em relação ao budismo. A

consideração em relação aos animais sencientes é uma exceção às normas mitológicas das tradições religiosas, e hoje podemos afirmar isso devido aos avanços do campo científico – vale dizer que se afirmava em textos budistas o que a tradição ocidental só reconheceu muito recentemente, pontualmente em 2012 com o Manifesto de Cambridge (LOW, 2012), quando cientistas de diversos campos, principalmente da neurociência, reconheceram a senciência em todos os animais não-humanos tradicionalmente explorados para consumo e vestimenta.

Mas acerca das outras tradições que postulam restrições alimentares, Norma não está de todo errada, no sentido de que tais escolhas religiosas servem para distinguir indivíduos puros de impuros, membros ou não de tais grupos. O erro de Norma é pressupor que as justificativas sejam as mesmas a partir de um comportamento semelhante: o vegetarianismo.

Não passa de modismo alimentar, e modismo alimentar é sempre um exercício de poder. Não tenho nenhuma paciência quando ela chega aqui e começa a tentar ganhar as pessoas, principalmente as crianças, para que mudem os hábitos alimentares. E agora essas palestras públicas absurdas! Está tentando exercer o seu poder inibidor sobre toda a comunidade! (COETZEE, 2004, p. 129).

No capítulo intitulado *Palestra 6: o problema do mal*, Costello dedica toda sua conferência às consequências acerca da narração de fatos de extrema violência na obra *The very rich hours of count Von Stauffenberg*, do autor Paul West. West narra em seu livro a cena da morte pela força dos traidores nazistas envolvidos na tentativa de assassinato de Adolf Hitler. Coetzee escolhe uma obra real para dar voz às considerações sobre a representação da violência através de seu alter ego, Elizabeth Costello.

Esta é a minha tese de hoje: que certas coisas não são boas de se ler, *nem de se escrever*. Vamos colocar a questão de outro jeito: levo muito a sério a ideia de que o artista se arrisca bastante ao se aventurar a lugares proibidos; arrisca, especificamente, a si mesmo; arrisca, talvez, tudo. Levo essa afirmação a sério porque levo a sério a proibição dos lugares proibidos. O porão onde, em julho de 1944, foram enforcados os conspiradores, é um desses lugares proibidos. Não acredito que devamos entrar nesse porão, nenhum de nós. (COETZEE, 2004, p. 193).

Penso que essa discussão vai ao encontro da ideia do irrepresentável. E as argumentações de Elizabeth Costello vão ao encontro das considerações de Jacques Rancière, em *O destino das imagens* (2012), para quem há duas definições do que seja o irrepresentável na obra de arte.



Diz-se, num primeiro sentido, que é impossível tornar presente o caráter essencial da coisa em questão. Não se pode nem colocá-la diante dos olhos, nem encontrar para ela um representante que esteja à sua altura. Não é possível encontrar uma forma de representação sensível adequada à sua ideia, ou, o inverso, um esquema de inteligibilidade equivalente à sua potência sensível. [...]

A segunda [...] diz que algo é irrepresentável pelos meios da arte em virtude da natureza mesma desses meios, isto é, de três propriedades características da apresentação artística. (RANCIÈRE, 2012, p. 120).

O teórico segue dizendo que a primeira das características diz respeito a um “excesso de presença” que rompe a coerência com a singularidade do que é representado. Em segundo lugar, essa incoerência, pelo “excesso de presença material”, conferiria ao ato um *status* de irrealidade indesejável. Por último, as formas de endereçamento da obra a entregariam a um leque de prazeres e motivações que traem a gravidade da experiência que ela pretende conter. Para Rancière, está posta a contradição do irrepresentável enquanto figura conceitual, característica mesma da linguagem. Cabe esclarecer que representação, para o mesmo autor, consiste numa “dependência do visível em relação à palavra” (RANCIÈRE, 2012, p. 123), e, mais adiante, afirma que “de fato, a palavra 'faz ver', mas somente segundo um regime de subdeterminação, não dando a ver 'de verdade’” (RANCIÈRE, 2012, p. 124).

Rancière não considera a representação da mesma forma que Derrida. Ao afirmar a precedência do jogo de significantes, isto é, a significação, sobre qualquer sistema representativo, Derrida extrapola o conceito ao qual Rancière está preso. É possível afirmar que ambos lidam com uma problemática parecida, em dado momento. Vale nos perguntarmos se não há fora do discurso, o que significa, ou o que nos diz, o receio frente ao dizer acontecimentos aterradores? Pensamos que podemos dar início a uma resposta considerando o modo como as subjetividades são mobilizadas pelo ato narrativo. Isso significa dizer que o que aconteceu com os traidores de Hitler, na obra de West, assim como o que acontece a cada minuto com os animais não-humanos nas mãos invisíveis do mercado do capitalismo biogenético não é nossa experiência para narrar. Costello conclui que sua atuação não é diversa da de West ao narrar acontecimentos de extrema violência.

Ela, no entanto, faz o mesmo tipo de coisa, ou costumava fazer. Até ter pensado melhor sobre isto, nunca teve nenhum escrúpulo em esfregar na cara das pessoas o que acontecia, por exemplo, nos abatedouros. Se Satã não impera no abatedouro, projetando a sombra de suas asas sobre os animais que, narinas tomadas pelo cheiro da morte, são empurrados rampa abaixo até o homem com a arma e a faca, um homem tão impiedoso e tão banal (embora tenha começado a achar que essa palavra também devia ser aposentada, seu tempo já havia passado) quanto o próprio homem de Hitler (que, afinal de contas, aprendeu sua profissão no abate do gado)

— se Satã não impera no abatedouro, onde ele está então? (COETZEE, 2004, p. 199).

Mas esse problema só existe se assumimos o caráter representativo da linguagem asseverado por Rancière. A partir de Derrida, concluímos que a capacidade discursiva não é um elemento aceitável na defesa das fronteiras humano-animal. No mesmo movimento feito por Derrida ao cunhar o neologismo *animot*, a um só tempo o Outro não-humano perde seu local de singular genérico e ganha um local no campo da palavra – *mot*. A violência está primordialmente na ideia de representação, portanto, se rompemos com esse caráter logocêntrico, a narrativa do aterrorador não encontra obstáculos conceituais. O problema, então está em outro lugar, no questionamento, que permanece, sobre a legitimidade da narradora ou do narrador. Nos importam as narrativas sobre interações humano-animal, e nesse contexto a legitimidade está no abandono do uso de animais não-humanos como figuras ou metáforas. Ao longo de toda esta dissertação, retornamos às considerações de Paul Waldau acerca das tarefas para a consolidação dos Estudos Animais, e a narrativa da história maior das interações entre humanos e não-humanos, ou seja, a história que a tradição não nos contou, é o fundamento das tarefas vistas. Dessa feita, quando desenvolver seus discursos, literários ou não, sob essas premissas, o autor-teórico-pensador tem a legitimidade antes questionada.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desde a escrita do anteprojeto para esta dissertação, muitas transformações ocorreram até que se chegasse a este produto final. Eu havia feito questionamentos cuja resposta já se encontrava na própria pergunta; alguns questionamentos não se sustentaram. Houve, ainda, meu incômodo quando eu inquiria tanto Derrida quanto Coetzee sobre respostas que não cabem às suas obras me darem.

No início deste trabalho, eu falei acerca do papel que vislumbro para o campo da teoria. Refiro-me, vale ressaltar, à teoria assim mesmo, emancipada de qualificadores (teoria literária, por exemplo). A importância que deposito sobre o campo teórico se dá porque tenho a convicção de que a teoria mobiliza a prática social. Acredito que essa troca sempre existiu, mas penso que essa consequência é mais severa após a virada linguística da década de 1960. Essa minha afirmação poderia ser acusada de incoerente, pois, vejamos, se a teoria é qualificada, ela estaria mais ocupada em especificidades, ou seja, mais dedicada aos problemas pertencentes a apenas uma disciplina. Mas a partir da emancipação dos discursos teóricos, na qual os estudos culturais têm um papel importante, houve uma maior abertura, e teve início um chamamento à interdisciplinaridade. Diálogos antes tidos como marginais, não científicos, hoje são levados a cabo por pesquisadores dos mais diversos campos, rompendo as fronteiras das Humanidades até as Ciências Biológicas e as Ciências Duras.

Meu percurso pessoal foi do ativismo para a teoria, para retornar sempre ao ativismo estabelecendo trocas significativas. Preocupa-me, sempre, a função dos trabalhos acadêmicos. Se não queremos uma Academia que seja considerada como Torre de Marfim (e entenda-se, aqui, também no sentido da relação predatória estabelecida de humanos contra não-humanos), nossos trabalhos devem ter consequência e responsabilidade, e nessas considerações finais reafirmo que perseguir tais objetivos. Como disse na Introdução, meu trabalho de conclusão de curso da minha Licenciatura em Letras resultou num tom panfletário. Na época, eu não escolhi, ou não apenas, pelo uso da expressão Estudos Animais, mas circulei entre os campos da Ética Animal. Hoje concluo que aquela monografia se insere no campo dos Estudos Animais, e não mais na ética do que na Historiografia e Antropologia, por exemplo. Quando escrevi meu TCC, eu estava no centro de tarefas e acontecimentos do campo do ativismo, e isso só poderia se refletir numa certa urgência no modo como enunciei minhas ideias. Durante o desenvolvimento desta dissertação, e dos estudos no PPG em Letras

da UFRGS, pude afinar meus referenciais teóricos de uma maneira mais coerente. Em meu TCC, advoguei em defesa do chamado abolicionismo pragmático, a despeito de desenvolver teoricamente as ideias da libertação animal, segundo Peter Singer, e dos direitos animais, segundo Tom Regan. Agora, fiz escolhas mais alinhadas a certa contingência a partir dos teóricos principais trabalhados no primeiro capítulo.

Mas além da conclusão de que tais segmentos dos Estudos Animais redundam na reafirmação do sujeito do humanismo, de *anthopos*, seja através do neo-utilitarismo de Singer ou do neo-kantismo de Regan, eu não poderia passar incólume pela leitura de Derrida. O primeiro filósofo ocidental a ver e ver-se sendo visto pelo Outro animal põe em movimento as categorias de humanidade e animalidade de uma forma inédita, e é inevitável que haja, a cada investida contra uma das categoriais, um trânsito conceitual também na outra.

Importam-me as respostas sociais à teoria. É evidente que a informação acerca da produção teórica chega de maneira errática ao senso comum. Vemos muito, por exemplo, o uso do adjetivo *desconstruído* para se referir a pessoas ou discursos livres de preconceitos sociais. Esse tipo de uso incomoda a muitos especialistas, mas, ao mesmo tempo em que essa apropriação é inevitável, considero também algo positivo. A teoria chega, dessa forma, de uma maneira residual, mas não de todo equivocada a um grande número de pessoas. Isso também acontece com a defesa animal, como vimos. Os campos do ativismo e da teoria informam o todo social, de uma maneira que resíduos permanecem, e são esses resíduos que se solidificam numa base que proporciona impulsos mais ambiciosos.

Vejamos: desde a década de 1970, com a explosão de grupos de ativismo da libertação animal, os ganhos de tal movimento não podem ser computados apenas em termos de quantas pessoas adotaram um modo de vida vegano – sem uso de produtos de origem animal –, mas também através da mudança do senso comum em relação aos animais não-humanos. Pensemos no constrangimento da indústria da moda em relação ao uso de peles, principalmente, mas também do couro e outros produtos. Além disso, há um consenso de que os animais não-humanos criados para o consumo humano sofrem durante o assassinato e sua curta vida, e há uma ideia de que isso é errado (diferentemente de períodos anteriores ao movimento da libertação animal), mesmo que não redunde na massificação do vegetarianismo. Nesse sentido, continuo concordando com o abolicionismo pragmático, quando afirma que somente de uma sociedade mais compassiva em relação aos animais

poderá surgir uma mudança profunda – legal, comportamental – em relação aos animais não-humanos.

A própria ideia vulgar de desconstrução perpassa os discursos de diversos coletivos que combatem, em última análise, o humanismo tradicional, e a reificação do sujeito humanista – homem, branco, europeu, heterossexual, classe média. Esses usos sociais de categorias teóricas, mais ou menos distorcidas, facilita a compreensão da teoria quando alguém chega a ela, e os avanços a que teóricos almejam posteriormente.

A vantagem maior do aporte teórico com o qual trabalho, Desconstrução, Pós-humanismo, Estudos Animais, é que nos permite pôr em evidência discursos literários e teóricos de uma forma mais rica, porque demandam uma transformação de todos os elementos envolvidos. Por outro lado, meu *corpus* literário permite esforços críticos que incluem o Pós-colonialismo, a Crítica Feminista, a Narratologia e os Estudos Animais. Alguns aspectos da obra de Coetzee lhe conferem essa possibilidade, sendo o principal deles justamente o não engajamento de seus textos literários, como ficou evidente no caso de *Desonra*, mas também a metanarrativa rica, no caso de *Elizabeth Costello*. Essa característica da obra de Coetzee, seu caráter de abertura narrativa, se relaciona diretamente com os resultados textuais de meu trabalho. Como não pode haver uma leitura hegemônica das obras analisadas, o pesquisador é impelido a dialogar com diversos campos.

Há uma categoria que perpassa os anseios de desenvolvimento tanto do Pós-humanismo quanto dos Estudos Animais como um todo: a interação.

Nem todos nós podemos dizer, com um mínimo de certeza, que nos tornamos realmente pós-humanos, ou que somos apenas isso. Alguns de nós insistem em se sentir apegados ao "humano", essa criatura familiar desde tempos imemoriais, que, como espécie, presença planetária e formação cultural, informa sobre modos específicos de pertença. Tampouco podemos explicar, com qualquer grau de precisão, com qual contingência histórica, vicissitudes intelectuais ou torções do destino, entramos no universo pós-humano.<sup>36</sup> (BRAIDOTTI, 2013, p. 186, tradução minha).

Temos, portanto, um diagnóstico que se demonstra honesto e eficaz – vivemos no universo do pós-humano, seja em termos das sociedades capitalistas e sua disposição dos

---

<sup>36</sup>Not all of us can say, with even a modicum of certainty, that we have actually become posthuman, or that we are only that. Some of us insist on feeling quite attached to the 'human', that creature familiar from time immemorial who, as a species, a planetary presence and a cultural formation, spells out specific modes of belonging. Nor could we explain, with any degree of accuracy, by which historical contingency, intellectual vicissitudes or twists of fate, we have entered the posthuman universe.

corpos, seja no que diz respeito à contingência de mais estudos inseridos na área do Pós-humanismo. Por outro lado, como Braidotti afirma, não alcançamos um consenso, ainda, sobre o que nos trouxe até aqui.

[...] a situação pós-humana reforça a necessidade de pensar de novo e de pensar mais sobre o status do ser humano, a importância da reformulação da subjetividade e a necessidade de inventar formas de relações éticas, normas e valores dignos da complexidade de nossos tempos. Isso exige também a redefinição dos objetivos e estruturas do pensamento crítico e, em última instância, aborda o status institucional do campo acadêmico das Humanidades na universidade contemporânea.<sup>37</sup> (BRAIDOTTI, 2013, p. 186, tradução minha)

“Pensar de novo”, em primeiro lugar, fazendo uma releitura urgente e consequente sobre a categoria do humano. Sobretudo porque não nos basta concluirmos a problemática das relações entre humanos e entre humanos e não-humanos, pois, sem a reavaliação das categorias envolvidas, não pode haver uma proposição que se sustente. Também é necessário situarmos essas demandas de uma forma que possamos dimensionar o papel de nossas tarefas imediatas nas sociedades que estão por vir. As ameaças institucionais às Humanidades nas universidades, causadas pela mesma estrutura do capitalismo biogenético e suas demandas mercadológicas, se enfraquecem frente aos estudos que não fogem à complexidade exigida pela teoria acerca do animal, do humano e do mundo mais-que-humano.

As consequências apresentadas pelas considerações teóricas alinhadas à teoria do antropoceno tornam urgentes atitudes coerentes para uma mudança fundamental das interações com o mundo mais-que-humano. Como já vimos, o trânsito e mobilização de categorias como a da subjetividade e da humanidade refletem obrigatoriamente em campos como o da animalidade, e é por isso que os Estudos Animais têm papel preponderante no que entendemos como o devir-planetário e o devir-animal.

Os Estudos Animais em sua versão moderna são [...] também um apelo para ver claramente as consequências de nossas escolhas para que possamos ver nossas possibilidades futuras de viver em um mundo melhor em duas maneiras. Primeiro, podemos ajudar outros animais a passarem melhor por este mundo, pois, como os Estudos Animais revelam, por meio de seus compromissos de pensar de forma cuidadosa e honesta, sendo cientificamente informados e eticamente astutos, os humanos muitas vezes escolheram honrar o fato de que vivemos em um mundo de

---

37 [...] the posthuman predicament enforces the necessity to think again and to think harder about the status of the human, the importance of recasting subjectivity accordingly, and the need to invent forms of ethical relations, norms and values worthy of the complexity of our times. This calls also for the re-definition of the aims and structures of critical thought and it ultimately comes to bear on the institutional status of the academic field of the Humanities in the contemporary university.

múltiplas espécies que compreende uma comunidade maior e mista.<sup>38</sup> (WALDAU, 2013, p. 307, tradução minha)

Tanto o Pós-humanismo como os Estudos Animais enfrentam as complexidades de seus campos, o que resulta em seus estudos crítica responsáveis. Considero esta a premissa básica para o fazer teórico nos campos pelos quais transito: lidar com as complexidades. Isso significa, também, voltar aos teóricos humanistas, como Derrida faz com os metafísicos; mas voltar a eles para elaborar nossa crítica. Mesmo o uso cotidiano de certas expressões nos fazem refletir sobre as dificuldades do fazer teórico. Derrida, no ALS, retoma seu uso da expressão “figuras animais”: “Acabo de dizer *figuras animais*. Estes animais são sem dúvida outra coisa que figuras ou personagens de fábula.” (DERRIDA, 2002, p. 66). Seguindo as pistas, os traços de Derrida, devemos inquirir o senso comum para desfigurar a figura do animal, mas também para mobilizarmos a humanidade num universo pós-humano. E para isso a literatura sempre nos informa e fornece materialidade para que transitemos entre categorias, rupturas e proposições, sem perder de vista a construção de um acúmulo consequente para a transformação das interações interespecíficas num mundo mais-que-humano.

---

<sup>38</sup> Animal Studies in its modern version is [...] also a plea to see the consequences of our choices clearly so we can see our future possibilities for living in a world that is better in two ways. First, we can help other animals fare better in this world, for as Animal Studies reveals through its commitments to thinking carefully and honestly and being scientifically informed and ethically astute, humans have often chosen to honor the fact that we live in a multispecies world that comprises a larger, mixed community.

## REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Política**. Tradução de Antônio Campelo Amaral e Carlos Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

BARBOZA, Jair. *A Mitleidsethik e os animais ou Schopenhauer como precursor da ética animal*. **Ethic@**, v. 7, n. 2, p. 253-265, dez. 2008.

BRAIDOTTI, Rosi. **The post-human**. Cambridge: Polity Press, 2013.

CAMUS, Albert. (1994) **O primeiro homem**. Tradução de Maria Luiza Newlands da Silveira e Teresa Bulhoes Carvalho da Fonseca. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

COETZEE, John M. **Elizabeth Costello**. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. **Desonra**. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. (1987) **A thousand plateaus**. Tradução de Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005.

DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença**. Tradução de Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2013.

\_\_\_\_\_. **O animal que logo sou (a seguir)**. Tradução de Fábio Landa. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2012.



GARRARD, Greg. **Ecocrítica**. Tradução de Vera Ribeiro. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2006.

HERRON, Tom. The dog man: becoming animal. **Twentieth-Century Literature**, Durham, v. 51, n. 4, 2005.

JCAS – Journal for Critical Animal Studies. Disponível em: <>. Acesso em: 05 jun. 2017.

JOY, Melanie. **Por que amamos cachorros, comemos porcos e vestimos vacas**. Tradução de Mário Molina. São Paulo: Editora Cultrix, 2013.

KANT, Immanuel. **Lectures on ethics**. Tradução de Peter Heath. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

LEITE NETO, Alcino. Nova revolução dos bichos. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 17 jul. 2011. Disponível em:<>. Acesso em: 28 jun. 2017.

LEVINAS. Emmanuel. **Alterity and transcendence**. Tradução de Michael B. Smith. Londres: The Athlone Press, 1999.

LOW, Philip. The Cambridge Declaration on Consciousness. In: **Francis Crick Memorial Conference on Consciousness in Human and Non-Human Animals**, 2012, Cambridge. Disponível em: <>. Acesso em: 18 jun. 2017.

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

\_\_\_\_\_. Poesia e subjetividade animal. In: PEDROSA, Célia. ALVES, Ida. (Org.). **Subjetividades em devir: estudos de poesia moderna e contemporânea**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2008, p.219-225.

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

MARDOROSSIAN, Carine M. Rape and the violence of representation in J. M. Coetzee's *Disgrace*. **Research in African Literatures**, Bloomington, v. 42, n. 4, 2011.

ORWELL, George. (1946) **Animal farm**. Boston: Mariner Books, 2009.

QUEIROZ, Rita de C. R. **A informação escrita**: do manuscrito ao texto virtual. Disponível em: <[http://www.ufrgs.br/limc/escritacoletiva/pdf/a\\_info\\_escrita.pdf](http://www.ufrgs.br/limc/escritacoletiva/pdf/a_info_escrita.pdf)>. Acesso em: 29 fev. 2016.

PRIKLADNICKI, Fábio. **Reinscrevendo a responsabilidade**: figurações da alteridade entre o humano e o animal. 2015. 143 f. Tese (Doutorado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, 2015.

RANCIÈRE, Jacques. **O destino das imagens**. Tradução de Mônica Costa Neto. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

\_\_\_\_\_. **Desentendimento**. Tradução de Ângela Leite Lopes. São Paulo: Editora 34, 1996.

ROCHA, Lucas. K. **"Humana Festa"**: uma defesa senciocêntrica da ética animal através do pós-humanismo. 2014. 39 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Letras) – Curso de Letras, Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, 2014.

RYDER, Richard. D. **Painism**: a modern morality. Londres: Open Gate Press, 2003.

SEARLE, John. **Realities principle**: an interview with John Searle. Disponível em <>. Acesso em: 05 jun. 2017.

SCHMIDT, Rita T. (Eco)Conhecimentos e a literatura no limiar da vida que vem - introdução. In: SCHMIDT, Rita T.; MANDAGARÁ, Pedro. **Sustentabilidade: o que pode a literatura?**. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2015. p. 11-24.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Parerga y paralipómena**. Tradução de Pilar López de Santa María. Madri: Editorial Trotta, 2009.

\_\_\_\_\_. **The basis of morality**. Tradução de Arthur Brodrick Bullock. Londres: George Allen & Unwin Ltd., 1915.

SINGER, Peter. **Animal liberation**. New York: HarperCollins Publishers, 2009.

SOUZA, Ricardo. T. Ética e animais – reflexões desde o imperativo da alteridade. **Veritas**, v. 52, n. 2, p. 109-127, 2007.

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

WALTHER, Sundhya. Refusing to speak: the ethics of animal silence and sacrifice in Coetzee and Derrida. **Journal for Critical Animal Studies**, v. 12, n. 3, p. 75-96, 2014.

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

WEST, Paul. **The very rich hours of Count von Stauffenberg**. Nova York: Overlook Books, 1991.

WU, Wenquan. The (wo)-man of revolt: J. M. Coetzee and Elizabeth Costello. **Canadian Social Science**, Quebec, v. 13, n. 5, p. 39-44, 2017.