



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

JEFFERSON DE MOURA SARAIVA

**RETRATOS DA VIOLÊNCIA:
ANTROPOCENTRISMO E PATRIARCALISMO
EM *DESONRA*, DE J.M. COETZEE**

Londrina
2016

JEFFERSON DE MOURA SARAIVA

RETRATOS DA VIOLÊNCIA:
ANTROPOCENTRISMO E PATRIARCALISMO
EM *DESONRA*, DE J.M. COETZEE

Dissertação apresentada ao Departamento de Estudos Literários da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Estudos Literários.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Ângela Lamas Rodrigues

Londrina
2016

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

Saraiva, Jefferson de Moura .

Retratos da violência : antropocentrismo e patriarcalismo em Desonra, de J. M. Coetzee / Jefferson de Moura Saraiva. - Londrina, 2016.
93 f. : il.

Orientador: Ângela Lamas Rodrigues.

Trabalho de Conclusão Final (Mestrado Profissional em Letras) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Letras, 2016.

Inclui bibliografia.

1. Filosofia Francesa - Tese. 2. Estudos críticos animais - Tese. 3. Ecofeminismo - Tese. 4. Pós-humanismo - Tese. I. Rodrigues, Ângela Lamas . II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Letras. III. Título.

JEFFERSON MOURA SARAIVA

RETRATOS DA VIOLÊNCIA:
ANTROPOCENTRISMO E PATRIARCALISMO
EM *DESONRA*, DE J.M. COETZEE

Dissertação apresentada ao Departamento de Estudos Literários da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Estudos Literários.

BANCA EXAMINADORA

Orientadora: Profa. Dra. Ângela Lamas
Rodrigues
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Profa. Dra. Jacicarla Souza da Silva
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Dr. Miguel Heitor Braga Vieira
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Londrina, 10 de agosto de 2016.

*Em memória de Maria do Rosário
Bispo de Moura (1935-2015) e Getúlio
de Almeida Saraiva (1938-2016).*

AGRADECIMENTOS

Agradeço a minha orientadora, Prof.^a Dr.^a Ângela Lamas Rodrigues, pelo auxílio e pelos ensinamentos, desde o estágio mais embrionário até a finalização deste trabalho.

Agradeço a meus pais, Geralda e Jorge, e as minhas irmãs, Jenifer e Jéssica, por terem me apoiado em todas as minhas aventuras, mesmo quando não estavam de acordo.

Agradeço a Andrea, pela dedicação, pelo amor, paciência e gentileza presentes até nas horas mais difíceis.

Agradeços aos amigos e amigas, que não nomearei para não correr o risco de deixar alguém de fora, pelos ensinamentos, pelas discussões, conflitos e apoio que, de uma forma ou de outra, me fizeram ir além.

Agradeço a todos os animais não humanos com os quais eu tive o prazer de dividir alguns momentos nesta curta passagem terrena, cuja singularidade me inspiraram e continuam a me inspirar na caminhada.

Agradeço a todos os ativistas que deram e dão a vida para tornar o nosso lar mais justo.

*From our towers we cry "every man shall bear a soul,
a right that no other beast shall bear"
and in the shadows the dogs shook their heads
"shame upon those apes, pride comes before a fall"
- A soul to bear, Fall of Efrafa*

SARAIVA, Jefferson de Moura. **Retratos da violência**: antropocentrismo e patriarcalismo em *Desonra*, de J.M. Coetzee. 2016. 93 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2016.

RESUMO

Esta investigação analisa o romance *Desonra* (2000), do autor sul-africano J.M. Coetzee, a partir de considerações do ecofeminismo, do pós-humanismo e dos estudos críticos sobre os animais, enfatizando relações entre antropocentrismo, especismo e patriarcalismo. O trabalho tem por objetivo discutir a forma como a violência contra as mulheres e contra os animais não humanos conectam-se e conduzem a um estado de coisas em que se destaca, sobretudo, o silenciamento das vítimas.

Palavras-chave: Violência. Animais não humanos. Mulheres. Silêncio. Carnofalocentrismo.

SARAIVA, Jefferson de Moura. **Depictions of violence: anthropocentrism and patriarchy in *Desonra* by J.M. Coetzee.** 2016. 93 p. Dissertation (Master's Degree in Literary Studies) – State University of Londrina, Londrina, 2016.

ABSTRACT

This investigation analyses J. M. Coetzee's *Disgrace* through the lenses of Ecofeminism, Critical Animal Studies and Posthumanism, emphasizing the relations between anthropocentrism, speciesism and patriarchalism. The work purports to discuss the way through which violence against women and nonhuman animals connect and lead to a state of things which heralds, above all, the silencing of the victims.

Keywords: Violence. Nonhuman animals. Women. Silence. Carnophallogocentrism.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Abatedouro.....	50
Figura 2 – Abatedouro.....	51
Figura 3 – Prateleira de carne	51
Figura 4 – Porco sedento por água, dentro de um caminhão que segue em direção ao abatedouro	52
Figura 5 – Propaganda da <i>Rachachuros Seasonings</i>	54
Figura 6 – Anúncio da Le Cornichon	55
Figura 7 – Anúncio da Heinz	56
Figura 8 – Anúncio do restaurante Arby's	57

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 VIDA E OBRA DE JOHN MAXWELL COETZEE	13
1.1 OBRAS	15
1.2 COETZEE E OS ANIMAIS	20
1.2.1 A Vida dos Animais	21
1.3 <i>Desonra</i>	32
2 AS MARGENS DO ANTROPOCENTRISMO	34
2.1 DERRIDA: <i>O ANIMAL QUE LOGO SOU (A SEGUIR)</i>	34
2.2 <i>CRITICAL ANIMAL STUDIES</i>	40
2.3 O PAPEL DO PÓS-HUMANISMO E DO ECOFEMINISMO NA RESSIGNIFICAÇÃO DOS ANIMAIS	44
3 <i>DESONRA, UM MOSAICO DE OPRESSÕES</i>	62
3.1 A TRAMA DE OPRESSÕES EM <i>DESONRA</i>	64
3.2 OPRESSOR E OPRIMIDO: O FIM DE DRIEPOOT	84
CONSIDERAÇÕES FINAIS	88
REFERÊNCIAS	91

INTRODUÇÃO

Jacques Derrida, em *O animal que logo sou (A seguir)* (2002), rompe os limites discursivos que separam os humanos e os chamados animais. Embora esta inquietação tenha vindo a mim muitos anos atrás, somente em Derrida pude dar forma ao meu pensamento. Assim como Derrida, flagro-me refletido nos olhos de um gato e me pergunto: quem sou eu? Quem é esse que me olha? Este momento fugaz que eu e ela, esta gata, compartilhamos me faz querer ir além e perguntar: quais são as consequências desta relação?

Um olhar criterioso sobre os chamados animais mostra-nos que, de forma geral, suas vidas são pouco respeitadas e preservadas por nós, humanos. Não me refiro somente aos animais extintos ou próximos à extinção, o que já seria suficiente para uma reflexão sobre o assunto; também não me refiro somente aos animais que são vítimas da brutalidade humana nas ruas, nos zoológicos, nos laboratórios e em práticas como o rodeio e a vaquejada mas, principalmente, a uma atividade cuja violência não encontra paralelos em nossa história: o sistema de produção e assassinato de animais para o consumo. Expor esse sistema perverso é o que me tem motivado pessoal e intelectualmente. Esta exposição é necessária, pois o sistema de produção se beneficia da sua invisibilidade. Sabemos que os matadouros estão aí, em algum lugar, discretos e longe da nossa visão. Suas vítimas também estão à nossa volta: basta uma ida ao mercado e lá veremos pernas, braços e órgãos, devidamente cortados, moídos e pendurados por ganchos; retalhos de corpos em nossos fornos, pratos e panelas são escondidos por molhos e temperos; propagandas mostram famílias fraternais celebrando a vida em volta de corpos assados; imagens de vacas sorridentes nas caixas de leite camuflam o sofrimento das vacas reais, que vivem em um sistema infinito de estupro, reprodução e furto do leite dos seus filhotes. Ao mesmo tempo, cultuamos nossos cães e gatos de estimação...

Embora os horrores da produção em massa de animais já apresentem razões suficientes para o questionamento dos hábitos alimentares carnistas, apresentaremos alguns dados relevantes: metade dos gases que provocam o efeito estufa e o aquecimento global é oriunda dos rebanhos; na produção de 1 quilograma de carne bovina, utiliza-se por volta de 15.000 litros de água, enquanto para a mesma quantidade de arroz, utiliza-se por volta de 3500 litros

de água (UNWATER, 2014); considerando que o planeta produz comida suficiente para 10 bilhões de pessoas (com a população mundial atual passando de 7 bilhões) e que ainda há fome (já que grande parte dos grãos produzidos é destinada a animais que alimentarão uma minoria) (HOLT-GIMÉNES, 2012) o papel da indústria da carne na manutenção da fome salta aos olhos.

Essa violência, não podemos esquecer, não se dá por si só. Muito mais do que um sistema isolado, ela é parte, ou melhor, sintoma de um pensamento antropocêntrico humanista, que define o ser humano como superior aos outros animais (WEITZENFELD; JOY, 2014) . O objetivo desta dissertação é analisar essa forma específica de antropocentrismo e a sua relação com outra forma de opressão mais comumente criticada nos dias atuais, o patriarcalismo. O livro *Disgrace* (1999)¹, de J.M. Coetzee, que rendeu ao autor o Nobel de Literatura em 2003, impõe-se como objeto de estudo uma vez que relaciona, com a devida complexidade, essas duas formas de opressão. O entrelaçamento das vidas de sofridos animais, um pai e uma filha na África do Sul pós-*apartheid* descortina uma trama arraigada em um sistema patriarcal antropocêntrico, que tem em determinados animais suas vítimas mais indefesas.

Com o intuito de refletir sobre a relação entre antropocentrismo e patriarcalismo, mas também enfatizar a importância de Coetzee para tal reflexão, o primeiro capítulo traz uma biografia do autor, sua recepção pela crítica literária e, também, aspectos do seu posicionamento acerca da questão animal. O segundo capítulo trata dos aportes teóricos utilizados na dissertação. Os conceitos de carnofologocentrismo, antropocentrismo e patriarcalismo serão discutidos com base em obras de Derrida e teóricos dos Estudos Críticos sobre os Animais (ECA), como Gary Steiner (2010) e Melanie Joy (2014). Cabe dizer que a disciplina ECA propõe uma revisão radical e profunda das bases filosóficas e linguísticas, bem como das práticas sociais e políticas, utilizadas na exploração e opressão dos animais. Além disso, reconhece as intersecções entre especismo (discriminação por espécie), sexismo e racismo. Para um maior aprofundamento da discussão entre antropocentrismo e patriarcalismo serão utilizadas as teorias de Carol J. Adams (1990) e Lori Gruen (1993). O terceiro e último capítulo tem como proposta a análise do livro *Desonra* com foco nas relações de violência retratadas no romance, mais

¹ Neste trabalho utilizamos a versão traduzida da obra, *Desonra* (2000).

especificamente a violência sexual contra a mulher e a violência contra os animais não humanos no contexto sociopolítico delineado pelo autor, ou seja, o interior da África do Sul pós-*apartheid* dos anos de 1990. A nossa hipótese é a de que diferentes tipos de violência, motivados por ressentimento, antropocentrismo/especismo, sexismo, classe e raça, formam um mosaico de relações em que a mulher e os animais não humanos aparecem como os mais indefesos e vitimizados, em um mundo onde o patriarcalismo e o antropocentrismo figuram como destrutivas formas de opressão, abuso e silenciamento.

O leitor notará que termos como animais e animais não humanos são utilizados no decorrer do texto. Acredito que tais termos não fazem jus à complexidade e à peculiaridade daquilo que se nomeou “reino animal”. Indo além, acredito que esses termos reforçam a supremacia humana através da linguagem, como já demonstrou Derrida (2004) ao cunhar a palavra *animot*. No entanto, por razões de praticidade optei por utilizar os termos anteriormente descritos.

CAPÍTULO 1

VIDA E OBRA DE JOHN MAXWELL COETZEE

John Maxwell Coetzee (1940–) é escritor, professor, ensaísta, linguista e tradutor. Sua criação literária é extensa, compreendendo doze romances, sete volumes de narrativas curtas, bem como traduções e ensaios. Atualmente, é um dos mais celebrados autores em língua inglesa e ganhador de muitos prêmios literários, incluindo o Nobel de Literatura, em 2003. Sua criação ficcional trata especialmente das relações de poder na África do Sul pós-*apartheid*. Algumas obras abarcam cenários fantásticos e criam diferentes instâncias de reflexão. Resumidamente, pode-se dizer que a língua como instrumento de dominação, a crítica ao racionalismo e ao imperialismo ocidentais e as consequências do colonialismo e do *apartheid* são conceitos-chave para o entendimento de sua literatura.

Nascido em 9 de fevereiro de 1940, na Cidade do Cabo, África do Sul, Coetzee descende do grupo étnico africâner, oriundo de imigrantes europeus, em sua maioria holandeses, que chegaram ao continente africano principalmente nos séculos XVII e XVIII. Os africâneres exerceram grande poder na África do Sul, impulsionando movimentos ideológicos segregacionistas que levaram ao *apartheid* (palavra africâner que significa “o estado de estar separado”). O *apartheid*, que privilegiava uma minoria branca em detrimento da maioria negra, esteve em vigor na África do Sul de 1948 a 1991. Com a ascensão de Nelson Mandela ao poder e a implementação de ações afirmativas, buscou-se ressarcir a maioria negra e criar uma sociedade mais justa e integrada. A mudança na sociedade sul-africana foi reconhecida internacionalmente, no entanto, nas últimas duas décadas, a violência contra a população rural africâner tem preenchido os jornais internacionais.

Coetzee passou grande parte da infância na Cidade do Cabo e também na cidade de Worcester. Os eventos de sua infância foram registrados no livro *Boyhood: scenes from provincial life* (1997). Já *Youth: Scenes from provincial life II* (2000) retrata sua vida dos dezenove aos vinte e três anos de idade. Coetzee viveu também em Londres e, em 1965, mudou-se para os Estados Unidos, onde terminou o doutorado. Lá, por participar de um protesto contra a incursão norte-americana no Vietnã, foi detido e, como consequência, teve o visto negado. Coetzee

retornou para África do Sul, onde passou a lecionar literatura na Universidade da Cidade do Cabo. Entre meados da década de 1980 e 2003, lecionou em diferentes faculdades e, por seis anos, foi membro do *Committee for Social Thought*, na Universidade de Chicago. Em 2002, aposentou-se e mudou-se para Adelaide, na Austrália e, em 2006, tornou-se cidadão australiano. Muito se especulou sobre o motivo dessa mudança de país, desde o mal-estar causado com o governo sul-africano após a publicação de *Desonra* até a alta criminalidade no país.

Ao longo de sua carreira literária, Coetzee tem colecionado prêmios de diferentes organizações. Suas conquistas incluem: dois *Booker Prizes* (o primeiro, em 1983, por *Life & times of Michael K*, e o segundo, em 1999, por *Disgrace*); o *Jerusalem Prize*; o *Prix Femina Étranger*, e três *CNA Prizes*. Em 2005, Coetzee recebeu o prêmio *Order of Mapungubwe (golden class)* do governo sul-africano e, em 2003, o Nobel de Literatura. Segundo o comunicado de imprensa emitido pela Fundação Nobel,

Os romances de J.M. Coetzee são caracterizados pela composição bem construída, diálogos fecundos e brilho analítico. Mas ao mesmo tempo ele é um questionador escrupuloso, determinado em sua crítica ao racionalismo cruel e da moralidade embelezada da civilização ocidental. Sua honestidade intelectual corrói todas as bases da consolação e se distancia do drama barato do remorso e da confissão. Mesmo quando suas próprias convicções emergem, como em sua defesa dos direitos dos animais, ele elucida as premissas nas quais estão baseadas ao invés de defendê-las. (Fundação Nobel, 2003, tradução nossa)²

O reconhecimento da genialidade de Coetzee pela Fundação Nobel põe em evidência a maneira como o autor, por meio da ficção, critica o pensamento filosófico e a moralidade ocidental. É importante afirmar que a Fundação ressaltou esse fato citando o ativismo pelos direitos animais do autor sul-africano e é este um dos temas norteadores da presente dissertação.

² “J.M. Coetzee’s novels are characterised by their well-crafted composition, pregnant dialogue and analytical brilliance. But at the same time he is a scrupulous doubter, ruthless in his criticism of the cruel rationalism and cosmetic morality of western civilisation. His intellectual honesty erodes all basis of consolation and distances itself from the tawdry drama of remorse and confession. Even when his own convictions emerge to view, as in his defense of the rights of animals, he elucidates the premises on which they are based rather than arguing for them”.

[Nota do autor: as citações foram traduzidas pelo autor da dissertação em questão, em casos onde não havia tradução do material para a língua portuguesa. Portanto, os trechos em inglês estarão transcritos em notas de rodapé e além disso, por praticidade, não indicaremos cada uma dessas traduções com a expressão “tradução nossa”.]

1.1 OBRAS

Coetzee tem uma vasta produção, que inclui romances, ensaios, contos, críticas e traduções. Entre seus contos estão *A house in Spain* (2000), *The African experience* (2002), *As a woman grows older* (2004), *The Nobel lecture in literature* (2003), *He and his man* (2004), *The old woman and the cats* (2013). *A house in Spain*, *The african experience* – posteriormente renomeada *Nietverloren* (2002) –, e *He and his man* (2004) foram publicadas em um único volume intitulado *Three Stories* (2014). Os romances *Dusklands* (1974), *Waiting for the Barbarians* (1980), *Life & Times of Michael K.* (1986), *Foe* (1986), *Age of Iron* (1990), *The Master of Petersburg* (1994), *Disgrace* (1999), *Elizabeth Costello* (1999, 2003), *Slow Man* (2005), *Diary of a Bad Year* (2007), e *The Childhood of Jesus* (2013) constituem o cerne de sua produção. Em tais obras, Coetzee realiza experimentos metaficcionalis, inaugurando uma tradição em que personagens e pessoas reais se misturam de maneira indecifrável. Essa característica tem forte presença nos volumes autobiográficos do autor: *Boyhood: scenes from provincial life* (1997), *Youth: scenes from provincial life II* (2002) e *Summertime* (2009).

De acordo com Bonnici (2009), a posição de Coetzee na sociedade – um homem branco em um cenário sul-africano onde antes imperava o eurocentrismo –, torna sua escrita problemática. Tanto a história colonial do país quanto o *apartheid* obrigam os escritores a serem cautelosos quando lidam com temas tão sensíveis como a nova configuração social e política do país após 1994. Enquanto a ficção mostrou-se como a melhor opção dos escritores que tinham como objetivo a denúncia e reflexão dos problemas da realidade sul-africana, Coetzee, o “escritor supostamente não-engajado”,³ opta por outro caminho: afasta o narrador “onisciente e autoritário” e usa a metaficção como ferramenta (BONNICI, 2009, p.281). A postura dominante do colonizador, análoga à posição ocupada pelo narrador do romance, é negada por Coetzee, tornando a obra fechada em seus próprios elementos, isto é, sem se ocupar do relato da história documentada (BONNICI, 2009, p. 282):

³ Hoje não se escreve mais ‘não-engajado’ e sim ‘não engajado’. Porém, como Bonnici escreveu ‘escritor supostamente não-engajado’ optou-se por manter a escrita original.

Na verdade, a política do silêncio e da voz, acoplada às complexidades de vieses e autorreflexibilidades, produz elementos que tornam a escrita de Coetzee caracteristicamente diferente do realismo utilizado pela maioria na literatura sul-africana. Situada entre o pós-colonialismo e o pós-modernismo, essa metaficção mostra o tatear do escritor branco na África do Sul.

A metaficção, com seu potencial apagamento do limite entre ficção e realidade, permite ao escritor desaparecer dentro de sua própria obra, ou seja, se multiplicar por meio de diferentes vozes. É o caso da personagem Elizabeth Costello, cuja fala sobre o sofrimento dos animais nas fazendas de produção foi lida por Coetzee enquanto ele próprio proferia uma palestra. Tratando especificamente do estilo “sutil” de *Desonra*, Bonnici afirma que a frágil e complicada posição do autor se traduz na forma contida da sua escrita, que é “[...] apropriada para expressar os dilemas que afligem o escritor branco num país pós-*apartheid*” (BONNICI, 2009, p. 282).

Ainda sobre essa questão, Vermeulen cita uma frase do próprio Coetzee, retirada de uma entrevista do início da década de 1990:

Deixe-me acrescentar... que eu, enquanto pessoa, enquanto personalidade, estou assoberbado, que meu pensamento é jogado na confusão e no desamparo, pelo fato de que há sofrimento no mundo, e não apenas sofrimento humano. Essas construções ficcionais minhas são defesas reles, ridículas contra esse estar assoberbado [...] (VERMEULEN, 2013, p. 654)⁴

Vermeulen prevê duas características que aflorariam, portanto, em suas obras:

Há, ao menos, duas sugestões nesse trecho denso, ambas instrutivas para um entendimento da trajetória de Coetzee nas duas últimas décadas: primeiro, anuncia-se a exploração por Coetzee de diferentes modos de escrita que comunicaram com mais êxito a emoção do sofrimento e, segundo, indicam-se que as duas noções que deverão ser renegociadas nessa prática de escrita são ‘autoria’ e ‘autoridade’. (VERMEULEN, 2013, p. 656)⁵

⁴ “Let me add...that I, as a person, as a personality, am overwhelmed, that my thinking is thrown into confusion and helplessness, by the fact of suffering in the world, and not only human suffering. These fictional constructions of mine are paltry, ludicrous defenses against that being-overwhelmed [...]”.

⁵ “There are at least two suggestions embedded in this dense passage, both of which are instructive for an understanding of Coetzee’s trajectory in the last two decades: first, it announces Coetzee’s

Essas duas características, descritas por Vermeulen como “dois projetos intimamente interligados”, seriam desenvolvidas nas obras posteriores a 1990. Os volumes autobiográficos, escritos em terceira pessoa, exploram a questão da autoridade e da autoria. Já obras como *Desonra* são exemplos de um projeto de escrita que busca uma melhor descrição do sofrimento. Segundo Vermeulen, as reações críticas quanto aos temas do livro, tais como xenofobia e estupro, comprovam o sucesso de Coetzee em transmitir e provocar uma reação do leitor no que diz respeito ao sofrimento:

As reações sem reservas para o retrato das novas relações raciais, perpetuando a xenofobia e o abuso sexual pareciam assinalar que Coetzee, sem abandonar sua conhecida autorreflexão, havia finalmente conseguido expressar e provocar uma resposta afetiva para a realidade de sofrimento com a qual seu trabalho está comprometido. (VERMEULEN, 2013, p. 656)⁶

Curiosamente, as obras produzidas no século XX, tais como *Slow Man* e *Diary of a Bad Year*, afastam-se do realismo observado em *Desonra*: têm a Austrália como cenário e são, segundo Vermeulen, “[...] preenchidas com uma certa abstração e um desinteresse definitivo em transmitir a experiência viva da Austrália, o novo lar de Coetzee” (VERMEULEN, 2013, p. 656).⁷ Essas obras, por meio do questionamento das estruturas do gênero romance, refletem a insegurança existencial dos personagens: “[a] ficção recente apresenta essa condição ao nos dar personagens que não podem mais depender das convenções e certezas da forma literária que historicamente sustentou e implementou noções modernas de subjetividade e comunidade: o romance (VERMEULEN, 2013, p. 657).⁸ Os personagens de Coetzee habitam, segundo Vermeulen (2013), um espaço “pós-novelistico”, que se choca com os valores morais, sociais e políticos celebrados pelo

exploration of different modes of writing that more successfully communicate the affect of suffering, second, it indicates that two of the notions that will have to be renegotiated in such a writing practice are ‘authorship’ and ‘authority’”.

⁶ “The outspoken reactions to its depiction of new race relationships, lingering xenophobia, and sexual abuse seemed to signal that Coetzee, without abandoning his signature self-reflexivity, had finally managed to convey and provoke an affective response to the reality of suffering to which his work is committed”.

⁷ “[...] infused with a certain abstractness, and a definite disinterest in conveying the lived experience of Australia, Coetzee’s new home”.

⁸ “The late fiction stages this condition by presenting us with characters who can no longer depend on the conventions and certainties of the literary form that has historically sustained and implemented modern notions of subjectivity and community: the novel”.

romance moderno. Portanto, a escrita de Coetzee retrata personagens em uma realidade em que seus valores já não lhes dão suportes necessários para viver com segurança.

Para Marais (2000), a obra de Coetzee não suplementa a história reprimida pelo *apartheid*, mas ocupa um “espaço autônomo”, que opera em suas próprias ideias e desafia o *status* da história. Essa recusa em aceitar a história como o sistema principal está diretamente relacionada à outra característica da escrita coetzeeana: a preocupação ética com o outro que a história excluiu. Ciobanu (2012), a partir da leitura das mortes dos cães em *Desonra*, afirma que: “*Desonra* não faz nada menos que construir um desafio fundamental para os modos de pensamento humanistas que nós tomamos como certos” (CIOBANU, 2012, p. 669).⁹ Para o crítico, *Desonra* serve como exemplo para um pensamento pós-humano. Com sua ênfase na violência causada por um sistema de valores patriarcal e antropocêntrico, que se desdobra em comportamentos especistas e sexistas, *Desonra* põe em evidência o quão danosas tais ideologias podem ser e dispara contra os ideais humanistas ocidentais.

Para Randall (2007), há uma forte tendência ecológica em *Desonra* (1999) e *Elizabeth Costello* (2002), o que vai ao encontro da crítica ao humanismo e ao antropocentrismo humanista que definiremos mais adiante. Naquelas obras, Coetzee questiona a maneira como as relações entre humanos e animais são construídas e delata como “[...] a comunidade humana moderna se associa a uma normalização da atrocidade; de fato, a atrocidade parece se situar no núcleo da modernidade” (RANDALL, 2007, p. 209).¹⁰ É que os personagens parecem estar presos a si mesmos de tal forma que se tornam incapazes de simpatizar com o sofrimento alheio e sucumbem a patologias mentais. Segundo Brittan (2010), “[...] em Coetzee, a maleabilidade da mente que nos permite entrar em contato com a sentiência individual alheia frequentemente abre caminho para o delírio, a alucinação, ou a estupefação inexpressiva” (BRITTAN, 2010, p. 477).¹¹ Tais estados

⁹ “Disgrace does nothing less than pose a fundamental challenge to the humanist modes of thought that we assume as givens”.

¹⁰ “[...] the modern human community associates itself with a normalization of atrocity; indeed, atrocity seems to situate itself at the very core of the modern”.

¹¹ “[...] it is often the case in Coetzee’s fiction that the practiced suppleness of mind that allows us to come into contact with the individual sentience of others gives way to states of delirium, hallucination, or blank stupefaction”.

mentais permitem atos imorais. Brittan (2010, p. 478, grifos do autor) afirma que esse tema encontra suporte em declarações feitas pelo próprio Coetzee:

Seu conhecido discurso de recepção do *Jerusalem Prize* (1987) clama que o *apartheid* ‘atrofiou’ a mente e, portanto, colocou a literatura sul-africana ‘em cativeiro’ (98). Um ensaio posterior, ‘Apartheid Thinking’ (1996), desenvolve a infinitamente mais alarmante tese de que os africanos que criaram o estado de *apartheid* sobre o comando do filósofo racista Geoffrey Cronjé estavam fora de si.¹²

Especificamente sobre a questão animal, em um estudo comparativo entre Coetzee e Kafka, O’Sullivan (2011) afirma que Coetzee deliberadamente abre mão do controle sobre os animais em sua ficção, preferindo deixar que os animais, digamos, se expressem através das reações que causam nos humanos, isto é, “[...] ele se concentra nas deliberações humanas que as interações com animais podem suscitar” (O’SULLIVAN, 2011, p. 129).¹³ Em outras palavras, Coetzee parece questionar a maneira como o romance tem dominado e silenciado o discurso dos animais e tenta, através desses recursos ficcionais, atenuar esse silenciamento. Denyo (2013), ao tratar dos aspectos pós-coloniais das obras de Coetzee, afirma que o autor enfatiza as formas pelas quais “[...] mentalidades racistas, antropocêntricas e ecofóbicas são perturbadas por intensidades afetivas que instanciam a resistência corporal às lógicas políticas, econômicas, sociais e religiosas do colonialismo” (DENYO, 2013, p. 89).¹⁴ Para Denyo, Coetzee trabalha tais dualismos de maneira crítica, reescrevendo a história e demonstrando como a resistência corporal “[...] tem o potencial de reconfigurar ética e esteticamente a binaridade homem-animal do discurso ocidental” (DENYO, 2013, p. 80).¹⁵

Essas questões serão exploradas adiante. Por hora, cabe finalmente lembrar que *Desonra* rendeu a Coetzee o Prêmio Nobel de Literatura quatro anos

¹² “His well-known Jerusalem Prize acceptance speech (1987) claims that *apartheid* ‘stunted’ the mind and thus placed South African literature ‘in bondage’ (98). A later essay, ‘*Apartheid Thinking*’ (1996), develops the infinitely more startling thesis that the Afrikaners who created the *apartheid* state under the guidance of racist philosopher Geoffrey Cronjé were out of their minds”.

¹³ “[...] he concentrates on human deliberations that interactions with animal can spark”.

¹⁴ “[...] how racist, anthropocentric, and ecophobic mentalities are unsettled by affective intensities that instantiate the body’s resistance to the political, economic, social, and religious logics of colonialism”.

¹⁵ “[...] has the potential to ethically and aesthetically reconfigure the human-animal binary of Western discourse”.

depois de sua publicação. Apesar de mundialmente aclamada, a obra criou um mal-estar com o Congresso Nacional Africano, que encaminhou uma investigação para a Comissão Sul-africana de Direitos Humanos, apontando que a obra explorava estereótipos raciais, devido ao estupro de Lucy (BONNICI, 2009, p. 282). Esta questão não é objeto de investigação neste estudo, mas pode-se dizer que os estupradores em questão acabam por ocupar um lugar sobretudo sexista e especista no romance, o que não neutraliza sua condição de ex-colonizados e, ainda, de oprimidos no pós-*apartheid*.

1.2 COETZEE E OS ANIMAIS

Nos últimos anos, Coetzee tornou-se um proeminente ativista pelos direitos dos animais. Em 2007, realizou um discurso para a organização australiana de proteção animal, *Voiceless*, dizendo que “algo está muito errado” nas relações entre humanos e animais e que a indústria da carne é a maior representante dessa brutalidade. Em uma entrevista para o jornal sueco *Djurens Rätt* (Direitos animais), reproduzida no site *Satya*, Coetzee discursou sobre a presença dos animais em seus livros. Segundo o autor, o argumento de que não é possível ao ser humano se pôr no lugar do animal pode ser superado pela capacidade imaginativa e através da simpatia. Por outro lado, existe o risco de lhes atribuirmos características humanas e, em consequência, favorecermos os animais que parecem mais “humanos” (COETZEE, 2004c).

Coetzee salienta que a análise dos críticos sobre a participação dos animais em suas obras é por demais reduzida. Mesmo em *Desonra* (2000), em que os animais têm grande destaque, o autor nota que as críticas não os citavam e a razão é clara: “[...] a esse respeito, eles – naturalmente – espelham a maneira nas quais os animais são tratados no mundo em que vivemos, ou seja, como existências sem importância para as quais nos atentamos apenas quando suas vidas cruzam as nossas” (COETZEE, 2004c).¹⁶ Na mesma entrevista, Coetzee é categórico sobre sua postura em relação ao consumo de animais: “Eu sou vegetariano. Eu acho que o pensamento de empurrar fragmentos de corpos pela minha garganta é

¹⁶ “[...] in this respect they – naturally – mirror the way in which animals are treated in the world we live in, namely, as unimportant existences of which we need to take notice only when their lives cross ours.

completamente repulsivo e fico perplexo por tantas pessoas o fazerem diariamente” (COETZEE, 2004c).¹⁷

1.2.1 A vida dos Animais

Como visto anteriormente, o sofrimento é uma constante na produção literária de Coetzee. Um bom exemplo são as palestras reunidas na obra *The Lives of Animals* (1999), traduzida como *A vida dos animais*, posteriormente incluída no livro *Elizabeth Costello* (2003). Pela forma cuidadosa com que aborda a condição dos animais no mundo ocidental e por constituir um objeto de estudo importante na área de estudos críticos sobre os animais, objeto também presente em *Desonra*, *A vida dos animais* merece destaque neste trabalho.

Dividida em duas partes, a obra é protagonizada por Elizabeth Costello, uma escritora australiana vegetariana e ativista pelos direitos dos animais. Cada um dos capítulos é centrado em uma palestra de Costello. O primeiro, *The Philosophers and the Animals*, relata uma de suas falas no Appleton College. Seu filho, John Bernard, vive na mesma cidade com a esposa, Norma, e dois filhos. Sua mãe e sua esposa não se dão bem, já que Norma é particularmente crítica em relação às crenças de Costello e considera que suas “[...] opiniões sobre animais, consciência animal e relações éticas com os animais são inconsistentes e sentimentais” (COETZEE, 2004a, p. 69). John, por sua vez, não tem opinião formada, mas crê que sua mãe é comprometida e tem o direito de lutar pelos animais. Costello inicia a palestra fazendo referência à obra *Um relato a uma academia* (1917), de Franz Kafka, que retrata a história de Pedro Rubro, um macaco educado que conta sua própria jornada de animal à “semi-homem” frente a um grupo acadêmico. Essa obra havia sido tema de uma palestra de Costello no mesmo local, e ela invoca o tema novamente para afirmar que se sentia como Pedro naquela época e que tal sensação é ainda mais forte atualmente. Os horrores ocultos que acontecem em laboratórios, unidades de produção de carne e derivados, são, portanto, o tema da palestra. Costello recapitula brevemente a história do campo de

¹⁷ “I am a vegetarian. I find the thought of stuffing fragments of corpses down my throat quite repulsive, and I am amazed that so many people do it every day”.

concentração nazista em *Treblinka*, onde entre um milhão e meio a três milhões de pessoas foram assassinadas:

São números que nos entorpecem a mente. Só possuímos uma única morte nossa mesmo; só podemos entender as mortes dos outros uma por vez. Teoricamente, podemos ser capazes de contar até um milhão, mas não somos capazes de contar um milhão de mortes. (COETZEE, 2004a, p. 72)

As denúncias vindas dos campos remetem à criação extensiva de animais para o abate:

‘Eles marcharam como carneiros para o matadouro.’ ‘Morreram como animais.’ ‘Foram mortos pelos açougueiros nazistas.’ Nas denúncias dos campos ressoa com tamanha força a linguagem dos currais e dos matadouros que é quase desnecessário preparar o terreno para a comparação que estou prestes a fazer. O crime do Terceiro Reich, diz a voz da acusação, foi tratar as pessoas como animais. (COETZEE, 2004a, p. 73-74)

Costello afirma que toda aquela geração de cidadãos do Reich, tanto aqueles envolvidos na brutalidade dos atos quanto os que eram meros expectadores do problema, ficaram marcados, ficaram “à margem da humanidade” e afirma: “Só os que estavam nos campos eram inocentes” (COETZEE, 2004a, p. 73). Costello inverte tal lógica, que retrata os animais como seres inferiores aos humanos, e enfatiza que os animais são, na realidade, constantes vítimas dos humanos. Para Costello, os horrores dos campos nazistas são reproduzidos pelos matadouros da atualidade:

Vou falar abertamente: estamos cercados por uma empresa de degradação, crueldade e morte que rivaliza com qualquer coisa que o Terceiro Reich tenha sido capaz de fazer, que na verdade supera o que ele fez, porque em nosso caso trata-se de uma empresa interminável, que se auto-reproduz, trazendo incessantemente ao mundo coelhos, ratos, aves e gado com o propósito de matá-los. E minimizar, dizer que não há comparação, que Treblinka foi de certa maneira uma empresa metafísica dedicada a nada além da morte e da destruição enquanto a indústria da carne, em última instância, se dedica à vida (pois, afinal, não reduz suas vítimas a cinzas, já que, uma vez mortas, nem as enterra, mas, ao contrário, corta-as em pedaços, coloca-as no refrigerador e as empacota para que possam ser consumidas no conforto de nossos lares) é consolação tão pequena para as vítimas como teria sido, perdoem o mau gosto do que vou dizer, pedir aos mortos de Treblinka que desculpassem seus assassinos porque a sua gordura corporal era necessária para fazer sabão e seus cabelos para estofar colchões. (COETZEE, 2004a, p. 75)

O ataque de Costello à indústria da produção de carne é mordaz. Poder-se-ia argumentar que, em Treblinka, e em outros campos de concentração, só se produzia a morte e que, na indústria de carne, a vida é produzida *para* a morte. Ora, se a vida é criada somente com o propósito de sua aniquilação, e se entre essa vida e essa morte existe apenas um período de existência artificial e confinada, justificá-las, vida e morte, equivale a banalizá-las tanto o quanto o seria justificar o assassinato dos judeus pela utilidade de seus restos corporais.

Costello demonstra conhecer a longa tradição filosófica ocidental no que tange aos animais quando afirma que poderia “[...] discutir e debater que tipo de alma têm os animais, se eles possuem razão ou se são, ao contrário, autômatos biológicos, se têm direitos em relação a nós ou se simplesmente temos deveres em relação a eles” (COETZEE, 2004a, p. 76). Juntamente com essa informação, ela invoca os nomes de Platão, Porfírio, Descartes, Bentham, Midgley e Regan, mas deixa claro que não irá utilizar essa linguagem filosófica. O dilema de Costello parte da concepção de que “o universo é construído sobre a razão. Deus é um Deus de razão” (COETZEE, 2004a p. 76). Portanto, os seres humanos, que possuem a razão, estão próximos de Deus e entendem o universo. Os animais, por outro lado, sem acesso à razão, não entendem as regras do universo e não têm proximidade com o Deus dos humanos. Costello questiona se, na verdade, a razão é puramente um aspecto do pensamento humano e diz: “[...] a razão parece ser a essência do pensamento humano; pior ainda, a essência de apenas uma tendência do pensamento humano. A razão é a essência de um certo domínio do pensamento humano” (COETZEE, 2004a, p. 77).

Para explicitar seu ponto de vista, Costello parte do exemplo de Pedro Rubro, o primata de Kafka, e o indiano Srinivasa Ramanujan, matemático autodidata, cujos resultados ainda continuam sem demonstração real. Ramanujan foi capturado e transportado para Cambridge. Incapaz de se adaptar à vida na Inglaterra, adoeceu e morreu aos 33 anos. Tanto Pedro Rubro quanto Ramanujan foram vítimas do pensamento racional ocidental, cujos expoentes, como os acadêmicos ocidentais, defendem que a razão, aqui exposta através do academicismo, é o caminho que “permite acessar os segredos do universo”. A razão é, para Costello, um sistema totalitário e, como tal, ocupa todos os espaços, autovalidando-se a todo momento:

É evidente que a razão validará a razão como princípio primeiro do universo. O que mais poderia fazer? Destronar-se? Os sistemas de raciocínio, como sistemas de totalidade, não têm esse poder. Se houvesse uma posição da qual a razão pudesse atacar e destronar a si mesma, ela já teria ocupado essa posição, de outra maneira não seria total. (COETZEE, 2004a, p. 79-80)

Contestando o imperialismo da razão, Costello afirma que só a imaginação permite entender o que é ser um animal, pois, a despeito das particularidades de cada existência, estar vivo em um corpo é a característica que precede todas as outras: “Estar cheio de ser é viver como corpo-alma. Nosso nome para a experiência de ser pleno é *alegria*” (COETZEE, 2004a, p. 77-78, grifo do autor). A conexão entre alma e corpo, ou melhor, a alma em comunhão com o corpo representa o sentimento descrito como *alegria* por Costello. Descartes, segundo Costello, deliberadamente decidiu ignorar que todos animais, incluindo os humanos, são almas vivas dentro de um corpo:

Estar vivo é ser uma alma viva. Um animal — e somos todos animais — é uma alma inserida num corpo. Foi precisamente isso que Descartes enxergou e, por razões pessoais, escolheu negar. O animal vive, disse Descartes, da mesma forma que a máquina vive. O animal não é nada além do mecanismo que o constitui. Se tem uma alma, a tem da mesma maneira que a máquina dispõe de uma bateria, para lhe fornecer a faísca que a faz funcionar. Mas o animal não é uma alma inserida num corpo, e a qual idade de seu ser não é a alegria. (COETZEE, 2004a, p. 89)

Mais adiante, a protagonista dispara contra a ideia de razão em Descartes:

Cogito ergo sum é também uma famosa frase sua. É uma fórmula que sempre me incomodou. Pressupõe que um ser vivo que não faz o que ele chama de pensar é, de alguma forma, um ser de segunda classe. Ao ato de pensar, à cogitação, oponho a plenitude, a corporalidade, a sensação de ser — não uma consciência de si mesmo como uma espécie de fantasmagórica máquina raciocinante pensando pensamentos, mas, ao contrário, a sensação — uma sensação pesadamente afetiva — de ser um corpo com membros que têm uma extensão no espaço, de se estar vivo no mundo. Essa plenitude contrasta em tudo com o estado fundamental de Descartes, que traz em si uma sensação de vazio: a sensação de uma ervilha chacoalhando dentro de uma vagem. (COETZEE, 2004a, p. 89-90)

O conceito de alma de Descartes, segundo Costello, implica na crença de que a alma é um elemento solto dentro de uma casca, ao que ela veementemente se opõe. Em sua visão, a alma preenche todo o espaço do corpo, constituindo um todo inseparável. E é esta a razão de o confinamento ser, em última instância, a forma de punição mais utilizada no ocidente. A restrição de espaço, segundo a personagem, “[...] é a maneira pela qual a razão pode machucar mais dolorosa e eficientemente o outro” (COSTELLO, 2004a, p. 90). Zoológicos, laboratórios e fazendas de confinamento revelam, portanto, o extremo cruel e doentio da eficiência racional.

Para explicar a falta de *simpatia* dos humanos para com o sofrimento dos animais, Costello retoma sua descrição dos campos de concentração:

Em outras palavras, eles fecharam seus corações. O coração é sítio de uma faculdade, a *simpatia*, que, às vezes, nos permite partilhar o ser do outro. A *simpatia* tem tudo a ver com o sujeito e pouco a ver com o objeto, o ‘outro’, como percebemos de imediato quando pensamos no objeto não como um morcego (‘Posso partilhar o ser de um morcego?’), mas como outro ser humano. Certas pessoas têm a capacidade de se imaginar como outra pessoa, há pessoas que não têm essa capacidade (quando essa falta é extrema, chamamos essas pessoas de psicopatas), e há pessoas que têm a capacidade, mas escolhem não exercê-la. (COETZEE, 2004a, p. 91, grifo do autor)

A ausência de *simpatia*, segundo a hipótese de Costello, é aquilo que nos permite cometer ou ignorar atrocidades dentro de um processo em que se determinam os sujeitos e os objetos da razão. Cabe enfatizar que, se hoje os judeus são reconhecidamente as vítimas do holocausto, peixes, porcos, galinhas, vacas, touros, ratos, patos e toda a sorte de espécies permanecem enjauladas como objetos de um sistema racional e antropocêntrico. Os abatedouros são provavelmente o exemplo mais visceral dessa condição:

Volto uma última vez aos locais de morte que estão à nossa volta, aos locais de abate para os quais, em um imenso esforço comum, fechamos nossos corações. Ocorre a cada dia um novo Holocausto e, no entanto, até onde posso enxergar, nosso ser moral permanece intocado. Isso não nos afeta. Ao que parece, podemos fazer qualquer coisa e sair limpos. (COETZEE, 2004a, p. 91)

No texto, o contraponto principal às ideias de Costello está na figura de Norma, sua nora. Durante um jantar oferecido pela universidade, vários professores, incluindo John e Norma, discutem o consumo de carne. Um dos professores, Wunderlich, comenta que os gregos “pressentiam” que havia algo de errado no abate de animais e encontraram, através da ritualização e do sacrifício aos deuses, uma maneira de pedir a eles que tornassem a carne limpa e própria para o consumo. Em resposta, Costello afirma que

Talvez seja essa a origem dos deuses [...] Talvez a gente tenha inventado os deuses para podermos pôr a culpa neles. Eles nos deram permissão para comer carne. Eles nos deram permissão para brincar com coisas impuras. Não é nossa culpa, é deles. Somos apenas seus filhos.

[...]

E Deus disse: ‘Toda coisa movente que vive será carne para ti’ [...] É bem conveniente. Deus nos diz que tudo bem. (COETZEE, 2004a, p. 98-99)

Para Norma, no entanto, isso é “só antropologia”, pois no mundo moderno a carne não é consumida a partir de noções religiosas, mas, sim, por condicionamento social. Norma afirma que restrições alimentares têm como função permitir que grupos elitizados se distanciem da comunidade em geral. Com essa afirmação, ela abre caminho para um ataque aberto ao vegetarianismo:

‘A proibição da carne que se vê no vegetarianismo é apenas uma forma extrema de restrição alimentar’, Norma insiste; ‘e uma restrição alimentar é uma forma rápida e simples de um grupo de elite se definir. Os hábitos de mesa dos outros são impuros, nós não podemos comer nem beber com eles.’ (COETZEE, 2004a, p. 100)

Já para o professor Arendt, o vegetarianismo não tem validade porque seus beneficiários, os animais, não são capazes de entendê-lo ou mesmo de compreender o que é a morte:

[...] Estou pronto a aceitar que os tabus alimentares não são necessariamente meros costumes. Posso aceitar que reforçar esses tabus constitui uma preocupação moral genuína. Mas, ao mesmo tempo, temos de admitir que toda a nossa superestrutura de preocupações e crenças é um livro fechado para os animais em si. Não dá para explicar para um boi que a vida dele vai ser poupada, do mesmo jeito que não dá para explicar para o besouro que eu não vou pisar em cima dele. Na vida dos animais, as coisas, boas ou más,

simplesmente acontecem. Pensando bem, o vegetarianismo é uma atitude muito esquisita, já que os beneficiários não fazem a menor idéia de que estão sendo beneficiados. E não vão ter nunca a menor idéia. Porque vivem em um vácuo de consciência. (COETZEE, 2004a, p. 102)

A resposta de Costello refere-se à noção de consciência em si. Para ela, a consciência não se sustenta por si só. Ela é, na verdade, um elemento hipervalorizado. A consciência é arbitrária e não possui lógica; em outras palavras, as contradições dentro dela a dinamitam:

[...] Não uma consciência que a gente reconheça como consciência. Não o estado de consciência, como nós entendemos, de um eu com uma história. O que me preocupa é o que tende a vir em seguida. Eles não têm consciência, portanto. Portanto o quê? Portanto estamos livres para usar os animais para os nossos fins? Portanto estamos livres para matar animais? Por quê? O que há de tão especial na forma de consciência que reconhecemos e que diz ser crime matar um portador dela enquanto matar um animal não recebe castigo? [...] (COETZEE, 2004a, p. 103)

Nesse momento, Wunderlich afirma:

Os bebês não têm autoconsciência e, no entanto, consideramos um crime mais hediondo matar um bebê do que matar um adulto. [...] No fundo, nós protegemos a nossa própria espécie. Polegar para cima para os bebês humanos, polegar para baixo para os filhotes de vaca. (COETZEE, 2004a, p. 103).

Wunderlich sela a conversa com um ataque frontal à desculpa barata de se assassinar animais não humanos – e uso a palavra assassinar deliberadamente, afinal, por que assassinamos humanos e abatemos vacas? – por não terem o que filósofos ocidentais definiram como razão e consciência. Seja pela invenção dessa medida arbitrária, seja pela invenção de deuses, que nos permitem comer sem culpa, assassinamos, direta ou indiretamente, sem simpatia e sem receio, bilhões de animais anualmente nas “indústrias da morte”: “Precisamos de indústrias da morte; precisamos de animais industriais. Chicago mostrou o rumo; foi nos matadouros de Chicago que os nazistas aprenderam como processar corpos” (COETZEE, 2004b, p. 111). O comentário de Norma, por outro lado, pode ser facilmente contestado, na medida em que a carne se tornou um objeto de alto valor consumido justamente pelos que fazem parte de uma elite.

O capítulo quatro de *Elizabeth Costello* (COETZEE, 2004b) apresenta sua segunda palestra, *Os poetas e os animais*. A proposta de Costello, agora, é mostrar como a poesia pode proporcionar uma perspectiva muito mais produtiva que a filosófica no que diz respeito aos animais. Para tal, ela utiliza três poemas: *A Pantera*, de Rilke, *O jaguar* e *Um segundo olhar para o jaguar*, ambas de Ted Hughes. Ela afirma que, enquanto a poesia de Rilke trata da observação do animal, as poesias de Hughes “[...] não tenta[m] achar uma idéia no animal, que não é sobre o animal, mas sim, ao contrário, o registro de um compromisso com ele” (COETZEE, 2004b, p. 109). Para Costello, dentro da literatura, Hughes pertence a uma linha de “poetas que celebram o primitivo”, isto é, tratam o animal como os caçadores o fazem: respeitam a força do antagonista, reconhecem a honra de consumi-lo e o homenageiam após a morte: “[i]sso pode ser chamado de primitivismo. É uma atitude fácil de criticar, que se presta à caçada. É profundamente masculina, machista. Suas ramificações na política devem ser vistas com cautela. Mas depois de tudo dito e feito, em um nível ético resta disso alguma coisa atraente” (COETZEE, 2004b, p. 110-111).

A hipótese de Costello é a de que, apesar dos pontos negativos, o primitivismo parece possuir algum valor ético que se perdeu na contemporaneidade, pois “[n]ão há tempo para respeitar e honrar todos os animais de que precisamos para nos alimentar” (COETZEE, 2004b, p. 111). Para Costello, o primitivismo e a poesia primitivista celebram o animal e as interações da natureza, sugerindo uma atitude ecológica, mas que possui algo de “platônico”. A menção ao filósofo grego sugere um lugar privilegiado que o homem toma para si dentro dessas relações ecológicas. Esse aspecto antropocêntrico é considerado, por Costello, como a falha irônica da ecologia:

É uma terrível ironia. Uma filosofia ecológica que nos diz para viver lado a lado com outras criaturas se justifica apelando para uma idéia, a idéia de uma ordem superior a qualquer criatura viva. Uma idéia, afinal — e esse é o caráter esmagador dessa ironia — que nenhuma criatura é capaz de entender, a não ser o Homem. (COETZEE, 2004b, p. 112)

A personagem conclui: “O homem entende a dança de um jeito que os outros dançarinos não são capazes de entender”. E, com escárnio, arremata: “O homem é um ser intelectual” (COETZEE, 2004b, p. 113).

O filho de Costello, presente na platéia, reconhece aquilo que ele chama de “anti-ecologismo” em Elizabeth Costello e reflete sobre movimentos pró-direitos animais. Para ele, há algo de suspeito, de duvidoso, na tendência em defender animais “exóticos” e ignorar galinhas, porcos e ratos” (COETZEE, 2004b, p. 113). Em dado momento, John questiona sua mãe sobre a efetividade da sua luta. Ele parece insinuar que, de alguma maneira, o hábito de consumir carne não pode ser eliminado, posto que as pessoas não querem parar e os animais não podem lutar contra elas. A partir dessa ideia, Costello afirma que, de fato, há uma guerra absolutamente injusta e assimétrica entre humanos e animais:

As pessoas reclamam que tratamos os animais como objetos, mas na verdade tratamos os animais como prisioneiros de guerra.
[...] Já promovemos uma guerra contra os animais, que chamamos de caça, embora, na verdade, guerra e caça sejam a mesma coisa (Aristóteles percebeu isso claramente). Essa guerra foi travada ao longo de milhões de anos. Só a vencemos definitivamente faz algumas centenas de anos, quando inventamos as armas de fogo. (COETZEE, 2004b, p. 118-119)

O conflito contra os animais, em que humanos sempre saem vitoriosos, remete ao fato de que se tornam, precisamente, prisioneiros de guerra, aos quais qualquer tratamento é permitido: “[o] prisioneiro de guerra não pertence à nossa tribo. Podemos fazer o que quisermos com ele. Podemos sacrificá-lo aos nossos deuses. Podemos cortar seu pescoço, arrancar seu coração, atirá-lo ao fogo. Não existe lei quando se fala de prisioneiros de guerra. (COETZEE, 2004b, p. 119). Em tempo, vale dizer que de prisioneiros passaram a escravos sexuais, obrigados a se reproduzirem “para nós”.

O último compromisso acadêmico de Costello é um debate com Thomas O’Hearne, professor de filosofia de Appleton. O’Hearne fará três questionamentos, que Costello deve rebater. O primeiro diz respeito aos movimentos pelos direitos dos animais. Para ele, esse movimento consiste em uma “cruzada do ocidente” contra diferentes culturas. Elizabeth responde que, muito embora a compaixão pelos animais pareça recente no ocidente, ela pode ser observada em crianças pelo mundo afora. Em verdade, elas “devem ser ensinadas que é correto matar e comer animais”. Além disso, existem evidências históricas de comunidades que viviam em comunhão com animais, como algumas encontradas pelos primeiros

viajantes na América do Sul. Por fim, ela observa a obrigação moral do ocidente frente ao problema do consumo da carne:

Embora aceitando sua objeção principal em relação à arrogância cultural do Ocidente, defendo a idéia 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, 2004b, p. 122).

O segundo ponto de O’Hearne seria se os animais, não possuindo nível intelectual superior ao de um humano com retardo mental, não deveriam ser agrupados em outra categoria legal. Costello responde que os experimentos e estudos que levam O’Hearne a considerar os animais intelectualmente inferiores são “profundamente antropocêntricos”. Os experimentos avaliam a capacidade intelectual do animal a partir de uma perspectiva que só os humanos podem entender. Mais uma vez tem-se uma imagem idealizada dos humanos, que ditam as regras pelas quais outros serem devem ser compreendidos. Esses experimentos, segundo Costello, são “imbecis”: “[é] um programa que valoriza a capacidade de encontrar a saída em um labirinto estéril, ignorando o fato de que, se o pesquisador que desenhou o labirinto fosse lançado de pára-quedas nas selvas de Bornéu, ele ou ela morreria de fome em uma semana” (COETZEE, 2004b, p. 123).

O terceiro e último questionamento de O’Hearne diz respeito ao fato de os animais não terem o conhecimento e a imaginação necessários para entender o que é a morte. Neste momento ele também critica os defensores dos direitos animais, que muitas vezes não vivem a comunhão que tanto defendem, ao passo que caçadores passam horas analisando a caça e desfrutam de sua carne, estando, portanto, mais próximos aos animais. Costello enfatiza que basta observar um animal defendendo sua vida para entender que essa é uma concepção equivocada: “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” (COETZEE, 2004b, p. 110). Esse argumento, de fato, ressoa a ideia defendida por ela na primeira palestra, em que a *alegria* é tida como a plenitude entre corpo e alma; frente à morte, esse sentimento se expressa pela entrega total do animal em sua luta. Finalmente, Costello declara que se isso é

tudo que a tradição filosófica de Descartes, Aquino, Agostinho e Aristóteles têm a oferecer, ela prefere “viver entre cavalos!”.

Momentos antes de partir da cidade de Appleton e de se despedir de seu filho, a protagonista expressa o outro lado da sua luta. Coetzee conclui a estória trazendo à tona a realidade de angústia e isolamento de Costello e daqueles que desprezam e lutam veementemente contra o sofrimento dos animais:

Aparentemente, eu me movimento perfeitamente bem no meio das pessoas, tenho relações perfeitamente normais com elas. É possível, me pergunto, que todas estejam participando de um crime de proporções inimagináveis? Estou fantasiando isso tudo? Devo estar louca! No entanto, todo dia vejo provas disso. As próprias pessoas, de quem desconfio, produzem provas, exibem as provas para mim, me oferecem. Cadáveres. Fragmentos de corpos que compraram com dinheiro. (COETZEE, 2004b, p. 130)

Em um mundo em que mais de 150 bilhões¹⁸ de animais são assassinados anualmente para o consumo, cujas partes retalhadas circulam livremente pela nossa sociedade através de fotos em jornais e em propagandas televisivas, ou são transportadas em caminhões refrigerados e expostas em ganchos dentro de mercados; em um mundo onde todo o estilo de vida é baseado em um processo infernal, oculto e eterno da exploração de animais, uma mera olhada por entre a brecha das paredes ensanguentadas do matadouro pode nos levar à loucura. A tristeza de Costello é a tristeza de quem não mais se esconde dessa realidade, de quem entende e se revolta contra o “holocausto animal”, mas que pouco pode fazer diante da ignorância e intransigência de tantos. Como já mencionado, Coetzee usa a voz de Costello para expor o seu ponto de vista sobre o sofrimento dos animais no mundo contemporâneo, o que faz sem reservas. Mais uma vez, o sofrimento é a tônica do seu discurso, produzido de forma indireta através da voz da protagonista. Como em *Desonra*, uma mulher se lança numa movimentação afetiva intensa, e importante, e não especista, desafiando as bases do antropocentrismo humanista no ocidente.

¹⁸ Fonte: <<http://www.adaptt.org/killcounter.html>>.

1.3 *DESONRA*

Desonra, é um romance amplamente debatido, dentro e fora da academia e, para Olson, uma obra com grande potencial para a discussão da ética:

Com sua averiguação crítica sobre as relações entre humanos animais, sua investigação sobre a tortura como extensão da violência contra animais e de gênero, *Desonra* reposiciona a ficção narrativa. Vista frequentemente nos dias atuais como suplantada por outras mídias multimodais no que tem sido nomeado como a virada icônica, a ficção narrativa, como modelada em *Desonra*, revela-se um fórum altamente autoconsciente para a averiguação ética. (OLSON, 2014, p. 118)¹⁹

O potencial ético da obra também foi percebido por Dickinson, que analisa, por meio do protagonista David Lurie, como a capacidade de exibir simpatia pode ser transformada e afetada por diferentes eventos:

O trabalho de Coetzee em geral, e esse romance em específico, traz a linguagem da simpatia em um contato desconcertante com momentos de afeição inapropriada. O romance delineia uma perturbante intimidade entre ética e incapacidade ética por meio da dramatização da passagem do protagonista, David Lurie, por estados afetivos que parecem ser emoções às avessas – confusão, desorientação, sobrecarga emocional, anestesia, estupidez. Fundamentalmente, o discurso simpático deseja proteger a sensibilidade da incalculabilidade da afeição, mas não pode fazer frente a tal contaminação. A ficção de Coetzee, por outro lado, posiciona essa contaminação como a irreduzível condição da relação ética, se não como a própria experiência ética. Ao mesmo tempo, eu quero sugerir que o romance mantém viva a possibilidade da redistribuição do sensível vislumbrado em momentos de indisciplina simpática, instantes de uma violenta abertura e reabertura do coração. (DICKINSON, 2013, p. 20)²⁰

¹⁹ With its critical inquiry into human-animal relations, its investigation of torture as an extension of animal and gender abuse, *Disgrace* furthermore repositions narrative fiction. Now often seen as superseded by other multimodal media in what has been called the iconic turn, narrative fiction, as modeled in *Disgrace*, is revealed to be a highly self-conscious forum for ethical inquiry. [...] (OLSON, 2014, p. 118)

²⁰ “Coetzee’s work in general, and this novel in particular, bring the language of sympathy into bewildering contact with moments of inappropriable affect. The novel delineates an unsettling intimacy between ethics and ethical incapacity by dramatizing the passage of its protagonist, David Lurie, through affective states that may seem to be the other of feeling — confusion, disorientation, emotional excess, anaesthesia, stupidity. Sympathetic discourse ultimately wants to protect feeling from the incalculability of affect but cannot guard against such contamination. Coetzee’s fiction, on the other hand, posits this contamination as the irreducible condition of ethical relation, if not as the very experience of the ethical. At the same time, I want to suggest, the novel keeps alive the

Simpatia, ética, especismo e sexismo são conceitos intrínsecos ao conteúdo de *Desonra*, romance heterodoxo que mostra um círculo de violências como sintoma de ideologias de poder contra os mais diferentes sujeitos da sociedades. Como veremos adiante, cães e outros animais figuram no romance também como sujeitos, muito embora a maioria dos personagens humanos neguem a eles esse *status* moral. *Desonra* é uma obra forte e polêmica, em que assassinato, estupro e as feridas do *apartheid* são postos em um mesmo patamar de opressão e violência, merecendo, portanto, uma análise cuidadosa, que este trabalho propõe realizar.

CAPÍTULO 2

AS MARGENS DO ANTROPOCENTRISMO

Este capítulo apresenta e discute a base teórica a ser utilizada na análise de *Desonra*. Para este propósito, foram adotadas três linhas de pensamento. A primeira é a desconstrução, desenvolvida pelo filósofo franco-argelino Jacques Derrida. As reflexões do filósofo em *O Animal de que logo sou (A seguir)* (DERRIDA, 2002) problematizam as relações entre aqueles que detêm o poder da fala, ou seja, o poder de nomear e de construir sua autobiografia, e aqueles que são silenciados – neste caso, os animais não humanos. Isso não significa que os animais não possuem a capacidade de se comunicar, mas que é próprio do humano o que Derrida chama de autobiografia, isto é, a capacidade de contar e reescrever a própria história. Essas reflexões pavimentaram o caminho para o entendimento, neste trabalho, de como se dá a profunda cisão entre os automeados humanos e todos aqueles nomeados como animais. Os estudos críticos sobre os animais (*Critical Animal Studies – CAS*) constitui o segundo pilar teórico aqui utilizado e foi desenvolvido por diferentes estudiosos. A base do CAS está na ideia de interseccionalidade, que une diferentes tipos de opressão, bem como os mecanismos, dispositivos e instituições que as produzem. O patriarcalismo, a opressão da mulher e a violência de gênero são questões tratadas pelos teóricos do CAS, a partir das premissas do ecofeminismo. Esta será, portanto, a terceira base teórica empregada neste estudo, com foco sobretudo no pensamento de Carol Adams e de Lori Gruen. Adams encontrou em Derrida um suporte para relacionar vegetarianismo, feminismo, patriarcado e o consumo de carne. Muito embora apresente limitações, a teoria de Adams faz-se importante por ter sido pioneira na problematização de tais relações. Já Gruen enfatiza a relação entre gênero e espécie, fazendo-se imprescindível para as discussões aqui propostas.

2.1 DERRIDA: O ANIMAL QUE LOGO SOU (A SEGUIR)

Em *O animal de que logo sou (A seguir)*, publicado em 1999, Derrida deu continuidade à sua linha de pensamento expressa no artigo seminal “A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas” (1967), em que ele

discorre sobre como a estrutura da linguagem incorre na criação de um elemento central, um ponto fixo que serve de referência e, ao mesmo tempo, de limitação para todos os outros elementos: “[...] o centro encerra também o jogo que abre e torna possível. Enquanto centro, é o ponto em que a substituição dos conteúdos, dos elementos, dos termos, já não é possível” (DERRIDA, 1995, p. 230).²¹ Em outras palavras, a necessidade de um ponto fixo referencial na linguagem a torna enrijecida e resistente a possíveis deslocamentos e transformações. A fim de que haja uma possível desconstrução da linguagem e do pensamento, Derrida busca um possível e sempre temporário deslocamento do centro. Em *O animal que logo sou*, Derrida conduz uma investigação com relação aos centros e pontos fixos construídos pela filosofia no que tange ao relacionamento entre homens e animais. As reflexões iniciam-se por um fato pessoal: nu, dentro do próprio apartamento, o filósofo percebe que é seguido pelos olhos de sua gata; tomado de vergonha, ele reflete sobre esse sentimento, sobre a vergonha da vergonha e sobre aquele ser, o gato, que o encarava. Derrida (2002, p. 17) considera que a vergonha e a nudez são próprias do homem, pois os animais “[...] nus, sem o saber [...] não estariam em verdade, nus”. Os animais, sem terem consciência da própria nudez, não podem estar nus: eles são nus. Por consequência, os animais não sentem pudor ou vergonha. Reconhecido aquilo que é “próprio do homem”, o filósofo questiona-se:

Diante do gato que me olha nu, teria eu vergonha *como* um animal que não tem o sentido de sua nudez? Ou, ao contrário, vergonha *como* um homem que guarda o sentido da nudez? Quem sou eu então? Quem é este que eu sou? A quem perguntar, senão ao outro? E talvez ao próprio gato? (DERRIDA, 2002, p. 18, grifo do autor)

O gato que o observa, deixa claro Derrida, não se trata de uma “figura do gato” ou de uma figura mitológica ou poética destinada a representar todos os gatos; é de fato “verdadeiramente um gatinho”, isto é, trata-se de um gato real, um ser único e ímpar, “uma existência rebelde a qualquer conceito” (DERRIDA, 2002, p. 26). Ao afirmar a singularidade do gato, Derrida retoma o pensamento de

²¹ De acordo com o tradutor Fábio Landa, a tradução de *L’animal que donc je suis* se complica em português uma vez que *je suis* pode significar tanto ser (*être*) quanto seguir (*suivre*) (LANDA, 2002, p. 11). Portanto, faz-se necessário explicar a ideia, proposta pelo autor, de que o humano, ao mesmo tempo, é e segue o animal.

Montaigne, que questiona a “segurança ingênua do homem”, isto é, a presunção humana em atribuir (ou retirar) características aos animais:

Como ele conhece, pelo esforço de sua inteligência, os movimentos internos e os segredos dos animais? Por qual comparação entre eles e nós, conclui pela animalidade que lhes atribui? Quando eu brinco com minha gata, quem é que sabe se ela passa seu tempo comigo mais do que eu o faço com ela? (MONTAIGNE apud DERRIDA, 2002, p. 20)

Ao posicionar-se como o sujeito agente na relação com o gato, o ser humano cria o que o filósofo denomina “[...] *teatro insensato do completamente outro que eles chamam animal* [...]” (DERRIDA, 2002, p. 29, grifos do autor). Derrida afirma que discursos como os de Descartes, Kant, Heidegger, Lacan e Levinas são marcados pela passividade do animal, como se ele não pudesse observar, mas apenas ser observado:

Seus discursos são fortes e profundos, mas neles tudo se passa como se eles nunca tivessem sido vistos, sobretudo não nus, por um animal que se dirigisse a eles. Tudo se passa ao menos como se essa experiência perturbadora, supondo que elas tenham ocorrido, não tivesse sido teoricamente registrada, precisamente lá onde eles faziam do animal um teorema, uma coisa vista, mas que não vê. A experiência do animal que vê, do animal que os observa, não a tomaram em consideração na arquitetura teórica ou filosófica de seus discursos. Em suma, eles tanto a negaram quanto desconhecaram. (DERRIDA, 2002, p. 33)

Derrida (2002, p. 32) afirma que essa “[...] categoria de discursos, de textos, de signatários [...] é de longe a mais abundante [...]” e que tem atravessado toda a história. Fica explícita que essa denegação é resultado do apego do homem ao conceito de humanidade, isto é, aquilo que o separa do outro, o dito animal: “[...] ela institui o próprio do homem, a relação consigo de uma humanidade antes de mais nada preocupada com seu próprio e ciumenta em relação a ele” (DERRIDA, 2002, p. 34). Derrida denuncia, portanto, o poder da palavra “animal” sobre aqueles que a recebem, pois são silenciados e se tornam vulneráveis aos desejos dos humanos:

O animal, que palavra!

É uma palavra, o animal, é uma denominação que os homens instituíram, um nome que eles se deram o direito e a autoridade de dar a outro vivente. (DERRIDA, 2002, p. 48)

Derrida (2002, p. 49) enfatiza, também, que nos últimos duzentos anos estamos “engajados em uma transformação sem precedentes”, cujos resultados podem ser observados na maneira pela qual tratamos os chamados animais. Segundo o filósofo, as ciências, o adestramento e a produção de animais para o consumo demonstram a profunda acentuação do poder humano sobre eles:

No decurso dos dois últimos séculos, estas formas tradicionais de tratamento do animal foram subvertidas, é demasiado evidente, pelos desenvolvimentos conjuntos de saberes zoológicos, etológicos, biológicos e genéticos sempre inseparáveis de técnicas de intervenção no seu objeto, de transformação de seu objeto mesmo, e do meio e do mundo de seu objeto, o vivente animal: pela criação e adestramento há uma escala demográfica sem nenhuma comparação com o passado, pela experimentação genética, pela industrialização do que se pode chamar a produção alimentar da carne animal, pela inseminação artificial maciça, pelas manipulações cada vez mais audaciosas do genoma, pela redução do animal não apenas à produção e à reprodução superestimulada (hormônios, cruzamentos genéticos, clonagem etc.) de carne alimentícia, mas a todas as outras finalidades a serviço de um certo estar e suposto bem-estar humano do homem. (DERRIDA, 2002, p. 51)

O que se constata no processo é um “assujeitamento” do animal (DERRIDA, 2002, p. 52), que constitui nada menos que uma violência, uma crueldade em escala mundial, verdadeiros extermínios em massa – um holocausto animal, como diz Costello (COETZEE, 2004a) – que não podem mais ser negados ou dissimulados. Uma saída para o problema seria entender que os animais compartilham conosco o sofrimento. Isto é, a resposta “inegável” à questão clássica “eles podem sofrer?”, formulada por Jeremy Bentham, pode abalar as fundações “supostamente naturais, artificiais ou históricas”, abrindo espaço para a piedade e a compaixão (DERRIDA, 2002, p. 55-56). Mas o filósofo vai além quando questiona a dicotomia homem-animal. A própria ideia de um “eles” é equivocada, pois, a partir do momento em que surge na fala, surge também o “eu” ou o “nós”, criando a dicotomia homem x natureza. Portanto, insistir nessa dicotomia seria ignorar toda a pluralidade de seres viventes, incluindo aí os chamados animais. Essa palavra, animal, comprime, de maneira arbitrária e simplista, uma “multiplicidade heterogênea de

seres viventes”, ou seja, a variedade de seres nomeados “animais” é tão grande que não pode ser simplificada ou restringida a uma única palavra (DERRIDA, 2002, p. 88). Além disso, o termo “animal”, afirma Derrida, é um sinal do engajamento da própria guerra contra os animais e da opressão que têm sofrido:

[...] jamais se terá o direito de tomar os animais por espécies de um gênero que se nomearia O Animal, o animal em geral. Cada vez que ‘se’ diz ‘O Animal’, cada vez que o filósofo, ou qualquer outro, diz no singular e sem mais ‘O Animal’, pretendendo designar assim todo vivente que não seria o homem (o homem como ‘animal racional’, o homem como animal político, como animal falante, *zoon logon ekhon*, o homem que diz ‘eu’ e se toma pelo sujeito da frase que ele profere então a respeito do dito animal etc.), pois bem, cada vez que o sujeito desta frase, este ‘se’, este ‘eu’, diz uma bobagem. Ele confessa sem confessar, ele declara, como um mal se declara mediante um sintoma, ele conduz ao diagnóstico de um ‘eu digo uma bobagem’. E esse ‘eu digo uma bobagem’ deveria confirmar não apenas a animalidade que ele nega, mas sua participação engajada, continuada, organizada em uma verdadeira guerra de espécies. (DERRIDA, 2002, p. 61).

Os filósofos, de Aristóteles a Lacan, “[...] dizem a mesma coisa: o animal é privado de linguagem” (DERRIDA, 2002, p. 62). Para Derrida, essa suposta privação de linguagem trata-se mais precisamente de uma falta de uma resposta específica por parte do dito animal. Assim, ao tomar para si a propriedade da linguagem, ou melhor, da resposta, demonstra-se a vontade do homem em agrupar todas as criaturas – exceto a si mesmo – em um espaço comum, “como em uma floresta virgem, um parque zoológico, um território de caça ou de pesca, um viveiro ou um abatedouro, um espaço de domesticação” (DERRIDA, 2002, p. 64-65). Embora nem sempre tenham concordado sobre qual seria o limite entre o chamado humano e o chamado animal, todos eles “[...] julgaram que esse limite era um e indivisível [...]” (DERRIDA, 2002, p. 76), reforçando, portanto, a estrutura dicotômica humano-animal. Como consequência, o “senso filosófico” tornou-se o “senso comum” que, por sua vez, faz com que todas as decisões relacionadas ao “animal” respeitem esse “singular genérico”.

Como alternativa, Derrida propõe o neologismo *animot*.²² Em francês, *animot* soa como o plural de animal, logo, o termo, ao utilizar “[...] o plural de animais no singular [...]” mostra que “[...] não há o animal no singular genérico, separado do homem por um só limite indivisível” (DERRIDA, 2002, p. 87). O neologismo constitui um ataque ao agrupamento de todos os seres vivos em um singular genérico e também à “violência e ignorância interessada”, produtora da homogeneização de seres que jamais se deixariam homogeneizar:

A confusão de todos os vivos não humanos dentro da categoria comum e geral de animal não é apenas uma falta contra a exigência de pensamento, a vigilância ou a lucidez, a autoridade da experiência, é também um crime; não um crime contra a animalidade, justamente, mas um primeiro crime contra os animais, contra animais. Dever-se-ia aceitar dizer que todo assassinato, toda transgressão do ‘Não matarás’, só pode visar ao homem (questão seguinte), e que em suma só há crime ‘contra a humanidade’? (DERRIDA, 2002, p. 88).

Note-se que Derrida critica não somente a simplificação pobre do singular genérico, mas aponta para os interesses imbricados no seu uso: somente aqueles que se nomeiam humanos podem se tornar vítimas de crimes? O sufixo –mot (palavra) remete à “linguagem, a voz que nomeia”, “o único e indivisível limite que separaria o homem do animal” (DERRIDA, 2002, p. 88). Logo, *animot* inclui também a palavra e, assim, atravessa o suposto e preconceituoso limite que separa o “animal” e o homem, pois em *animot* os ditos animais são representados como seres dotados, também, da capacidade de comunicação. *Animot* abarca todos os vivos e abre espaço para a “[...] experiência referencial da coisa como tal, como ela é em seu ser [...]” (DERRIDA, 2002, p. 88), ou seja, desautoriza o direito de nomear e de se apropriar das experiências de outros seres cuja palavra (linguagem) têm sido historicamente negada. Por fim, o filósofo afirma que *animot* é uma proposta para um novo modo de pensar, um outro caminho: “[...] não se trataria de ‘restituir a palavra’ aos animais mas talvez de aceder a um pensamento, mesmo que seja quimérico ou fabuloso, que pense de outra maneira a ausência do nome ou da palavra, e de outra maneira que uma privação” (DERRIDA, 2002, p. 89).

²² Segundo a nota do tradutor da obra *O Animal que logo sou (A seguir)*: “ANIMOTS, em francês, pronuncia-se exatamente da mesma maneira que ANIMAUX, o plural de ANIMAL. ‘Mot’, em francês, quer dizer ‘palavra’.” (LANDA, 2002, p. 70).

Ou seja, não se trata de, mais uma vez, atribuir ou dar algo aos “animais”, dessa vez em um processo de humanização, mas, sim, de repensar a ideia de privação, de pensar a *différance*, tão própria da língua e sabiamente pontuada por Derrida, na definição/nomeação daqueles que se diferenciam dos que definem e nomeiam.²³

2.2 CRITICAL ANIMAL STUDIES

Embora diferentes discursos possam ser considerados “pró-direitos animais”, é o livro *Libertação Animal*, de Peter Singer, cuja primeira edição data de 1975, que aparece como obra inaugural dos direitos dos animais não humanos. Desde então, a questão tem sido desenvolvida de diferentes maneiras e em diferentes setores da sociedade. No campo acadêmico, surgiram várias abordagens incluindo os estudos humano-animal (*Human-Animal Studies – HAS*), a ecopedagogia, os estudos animais (*Animal Studies – AS*) e os estudos críticos sobre os animais.

O CAS teve origem em 2001, quando Anthony J. Nocella II e Steve Best criaram o *Center on Animal Liberation Affairs (CALA)*, posteriormente renomeado *Institute for Critical Animal Studies (ICAS)*. Tendo como objetivo uma mudança de consciência a respeito das relações entre animais humanos e não humanos, o CAS busca a interdisciplinaridade, a interseccionalidade, a pluralidade de movimentos, bem como ações fora do ambiente acadêmico:

[...] os estudos críticos animais, enraizados na teoria crítica, anarquismo, ecopedagogia e justiça social, lutam por uma abordagem interdisciplinar e multidisciplinar para um campo de estudo de total libertação, encorajando departamentos especializados, graduações e programas. (NOCELLA et al., 2013, p. 22)²⁴

Os objetivos do CAS são claramente definidos:

²³ Conceito criado por Derrida para demonstrar como as palavras não conseguem, jamais, remeter àquilo que nomeiam. O neologismo mostra, então, como o nome se relaciona com o significado, somente, em termos da diferença e do adiamento, sendo necessário, portanto, um excesso de palavras, de nomes, uma suplementação para aquilo que se busca dizer, mas nunca se diz.

²⁴ “[...] CAS, rooted in critical theory, anarchism, ecopedagogy, and social justice, argues for an interdisciplinary and multidisciplinary approach for a total liberation field of study, encouraging specialized departments, degrees, and programs.”

CAS foi desenvolvido para desafiar dois campos específicos da teoria: (1) Estudos Animais (AS), enraizado na vivissecção e teste em animais nas ciências duras e (2) HAS, que reforça a binaridade humano-animal, socialmente constituída, através da qual acadêmicos imparciais olham para animais como objetos sem agência, que existem somente para serem teoricamente estudados e examinados. (NOCELLA et al., 2013, p. 23)²⁵

Segundo Nocella et al. (2013), os estudiosos de HAS são os vivisseccionistas teóricos que, através de estudos objetivistas, mantêm o status de inferioridade dos animais não humanos. Já os estudiosos de AS são os vivisseccionistas físicos, que realizam experimentos em animais. CAS opõe-se às duas abordagens: “CAS não é apenas contrário a exploração física, tortura e assassinato de animais não humanos por cientistas, mas opõe-se fortemente, também, à dissecação analítica e teórica de animais não humanos, que não está preocupada com a sua opressão (NOCELLA et al., 2013, p. 24).²⁶ Enquanto movimento, CAS pode ser definido como um campo multidisciplinar que busca, através da teoria e também da prática engajada (afastando-se assim, do academicismo), a libertação dos animais não humanos. Embora enraizada na libertação animal, CAS entende que todas as formas de opressão estão relacionadas e, assim, as lutas pela libertação de grupos humanos, e a proteção e preservação da própria Terra, são consideradas: “[d]e fato, [CAS] pode ser visto apropriadamente como um movimento anti-opressão” (NOCELLA et al., 2013, p. 22).²⁷

Cabe dizer que os teóricos do CAS distinguem a orientação necessariamente antropocêntrica dos humanos – presente, por exemplo, em sociedades indígenas e que tem como base o fato de os humanos não poderem escapar de uma visão de mundo limitada por seus corpos e por sua cognição (WEITZENFELD; JOY, 2014, p. 4) – de um sistema de crenças eminentemente ocidental e humanista:

²⁵ “CAS developed to challenge two specific fields of theory: (1) Animal Studies (AS), rooted in vivisection and animal testing in hard science and (2) HAS, which reinforces the socially constituted human-animal binary through which detached scholars look at animals as objects without agency that exist to be theoretically studied and examined.”

²⁶ “CAS is not only opposed to the physical exploitation, torture, and murder of nonhuman animals by scientists, but it also is strongly opposed to the theoretical analytical dissection of nonhuman animals, which is not concerned with their oppression.”

²⁷ “CAS is a struggle that conterminously argues and fights for the liberation of all oppressed groups. Indeed, it can properly be seen as an anti-oppression movement.”

O antropocentrismo é um sistema de crenças, uma ideologia da supremacia humana que defende o privilégio de humanos (e daqueles que se aproximam da humanidade). Enquanto ideologia, o antropocentrismo serve para manter a centralidade e a prioridade da existência humana por meio da marginalização e da subordinação de perspectivas, interesses e seres (de) não humanos. (WEITZENFELD, JOY, 2014, p. 4)²⁸

Muito embora o termo humanismo tenha sido cunhado no século XIX, pode-se dizer que tem suas origens na Grécia Antiga (WETZENFELD; JOY, 2014, p. 5). Mas foi durante o Iluminismo, no século XVIII, que o humanismo, através de seu projeto de racionalização, classificação e desmistificação do mundo, se expandiu. Tal humanismo é definido pelos autores como antropocentrista, devido ao seu “comprometimento ideológico em conceitualizar o ser humano em oposição ao ser animal, e privilegiar a consciência e a liberdade humanas como o centro, o agente e o cume da história e da existência” (WETZENFELD; JOY, 2014, p. 5).²⁹ O antropocentrismo que define o humanismo é produzido por tradições filosóficas e instituições que criaram a ideia de seres humanos, que os autores definem brilhantemente como uma “ficção violenta e política” (WETZENFELD; JOY, 2014, p. 8)³⁰, na esteira de Giorgio Agamben (2004), quando emplacou a noção de máquina antropológica. Assim, o humanismo antropocentrista tem como base a negação do outro (WEITZENFELD, JOY, 2013, p. 8). Para que possa operar, é necessário que haja a construção da identidade “humana” sob o termo “nós”, que exclui não somente animais não humanos mas todos os que estão fora de uma definição elitizada e privilegiada do que seja o humano. Portanto, por meio de binarismos, tais como homem-mulher ou civilizado-selvagem, o humanismo antropocentrista constrói as regras que excluem o “outro” da esfera de consideração moral e política. Em última instância, o antropocentrismo humanista produz o que os autores denominam “culto à humanidade”, cuja função é manter “[...] o mercado e o imperialismo cultural do patriarcado capitalista e supremacista branco por meio da cumplicidade das

²⁸ “Anthropocentrism is a belief system, an ideology of human supremacy that advocates privileging humans (and those who approximate humanity). Anthropocentrism, as an ideology, functions to maintain the centrality and priority of human existence through marginalizing and subordinating nonhuman perspectives, interests, and beings. Anthropocentrism requires that a society have a concept of humanity, assign privileged value to it, and measure all other beings by this standard.”

²⁹ “[...] ideological commitment to conceptualizing human being over and against animal being, and privileging human consciousness and freedom as the center, agent, and pinnacle of history and existence”.

³⁰ “[...] a violent political fiction”.

peças e celebração de seu ‘progresso’ tecnológico e globalizante” (WEITZENFELD; JOY, 2014, p. 9).³¹

Esse chamado culto à humanidade tem acompanhado o curso da história e suas origens podem ser traçadas até a Grécia Antiga. Segundo o filósofo Gary Steiner (2010), o maior preconceito enfrentado na luta pelo reconhecimento da consciência dos animais é oriundo do estoicismo.³² O preconceito vem da ideia de que somente humanos possuem linguagem e consciência, atributos necessários para se possuir um *status* moral. Os estoicos fizeram distinções severas e elevaram os humanos ao nível mais alto de uma escala cósmica, acima de todos os seres supostamente irracionais: “[...] aqui, pela primeira vez na história da filosofia ocidental, a racionalidade humana é invocada como a base da afirmação categórica da superioridade de seres humanos sobre animais” (STEINER, 2010, p. 77)³³. Steiner afirma que não há um sistema claro de ideias estoicas, pois se trata de uma linha de pensamento que foi registrada de maneira fragmentada. É possível, no entanto, traçar uma trajetória no pensamento estoico com relação aos animais:

Fundamental para aquele movimento, e para uma avaliação da visão estoica dos animais é a doutrina de *oikeiosis* [...] a doutrina do

³¹ “[...] the market and cultural imperialism of white supremacist, capitalist patriarchy through people’s complicity with and celebration of its technological, globalizing ‘progress’”.

³² “Escola filosófica grega, deriva seu nome da *Stoa Poikilé*, um pórtico em Atenas, onde lecionava o seu fundador, o filósofo Zenão de Cício, sendo também, por vezes, conhecido como *filosofia do Pórtico*. O estoicismo desenvolveu-se como um sistema integrado pela lógica, pela física e pela ética, articuladas por princípios comuns. É, no entanto, a ética estoica que teve maior influência no desenvolvimento da tradição filosófica, chegando mesmo a influenciar o pensamento ético cristão nos primórdios do cristianismo. Na concepção estoica, os princípios que ordenam o próprio cosmo, assim como parte desse cosmo, o homem deve orientar sua vida prática por esses princípios. A *ataraxia*, impertubabilidade, é o sinal máximo de sabedoria e felicidade, já que representa o estado no qual o homem, impassível, não é afetado pelos males da vida. É sobretudo da valorização dessa atitude impassível que deriva o termo *estóico*, em seu sentido corrente. Os estóicos sustentavam uma física materialista, sendo a matéria um *continuum*, em oposição ao atomismo epicurista. Consideravam o mundo como um todo orgânico, animado por um princípio vital, o *logos spermatikós*, que constituía a própria alma (*pneuma*) do mundo. Em nosso século, as contribuições dos estóicos à *teoria da linguagem* têm sido revalorizadas. Tradicionalmente, a lógica estoica teve pouca repercussão, uma vez que foi suplantada pela grande difusão da lógica aristotélica, da qual difere sobretudo por ser fundamentalmente uma lógica da proposição e não do silogismo. Historicamente, o estoicismo pode ser dividido em três períodos: 1) o *estoicismo antigo*, fundado por Zenão de Cício (c.335-265 a.C.) e difundido principalmente por Cleantes (331-232 a.C.) e Crisipo (c.280-c.205); 2) o *estoicismo médio*, de caráter mais eclético, cujos principais representantes são Panécio (c.180-c.110 a.C.) e Posidônio (135-51 a.C.); e 3) o *estoicismo romano, imperial ou novo*, representado por Sêneca (4 a.C.-65d.C.), Epicteto (50-125 ou 130) e Marco Aurélio (121-180).” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 1996, p. 91-92, itálicos do original; os asteriscos se referem a outros termos que podem ser encontrados na obra).

³³ “[...] here, for the first time in the history of Western philosophy, human rationality is seized upon as the basis for a categorical claim to the moral superiority of human beings over animals.”

pertencimento, comunidade ou 'devoção amorosa'. De acordo com os estoicos, todos os animais exibem um senso de pertencimento, mas somente os seres humanos são capazes do senso específico de pertencimento que provê a base para a filiação na esfera de direito ou justiça. Distintiva nos estoicos é a convicção de que a filiação, nessa esfera, é tudo ou nada e que todos e somente os seres racionais desfrutam dela. (STEINER, 2005, p. 77-78)³⁴

Cabe enfatizar que esse pensamento está na base do tratamento dado aos animais pelo Ocidente, inclusive pelo cristianismo medieval, pelo racionalismo de Descartes e pelo cientificismo. Os pensadores pré-socráticos estabeleceram diferenças entre homens e animais, mas a razão humana não havia sido algo relevante até os estoicos, para quem os “[...] seres humanos não têm quaisquer obrigações para com os animais” (STEINER, 2010, p. 78).³⁵

2.3 O PAPEL DO PÓS-HUMANISMO E DO ECOFEMINISMO NA RESSIGNIFICAÇÃO DOS ANIMAIS

O pós-humanismo e o ecofeminismo, ambos utilizados pelo CAS, desafiam o humanismo liberal antropocentrista e propõem uma revisão radical dos discursos tradicionais que mantêm a divisão entre objeto (animal) e sujeito (humano). Como definido por Cary Wolfe (2010, p. 47), o pós-humanismo “[...] não significa a triunfal superação ou desmascaramento de algo mas um aumento na vigilância, responsabilidade e humildade que acompanha a existência em um mundo tão recentemente, e diferentemente, habitado”.³⁶ Para Wolfe (2010, p. 89), somos sempre

[...] radicalmente outros, já in- ou a-humano em nossa existência – não apenas no evolucionário, biológico e zoológico fato da nossa vulnerabilidade física ou na mortalidade, nossa existência mamífera, mas também em nossa sujeição à e constituição na materialidade e tecnicidade de uma linguagem que está sempre presente na cena antes de nós, como condição prévia da nossa subjetividade.³⁷

³⁴ “Central to that movement, and to an examination of Stoic view on animals, is the doctrine of *oikeiosis* [...] the doctrine of belonging, community, or 'loving devotion'. According to the Stoics, all animals exhibit a sense of belonging, but only human beings are capable of the specific sense of belonging that provides the basis for membership in the sphere of right or justice. Distinctive in the Stoics is the conviction that membership in this sphere is all or nothing, and that all and only rational beings enjoy membership in it.”

³⁵ “[...] that human beings owe no obligations whatsoever to animals.”

³⁶ “[...] means not the triumphal surpassing or unmasking of something but an increase in the vigilance, responsibility, and humility that accompany living in a world so newly, and differently, inhabited.”

³⁷ “[...] radically other, already in- or ahuman in our very being – not just in the evolutionary, biological, and zoological fact of our physical vulnerability and mortality, our mammalian existence but also in

A teoria ecofeminista, por sua vez, associa “sexismo, antropocentrismo, racismo, colonialismo, militarismo e capitalismo” como formas interconectadas de opressão (WEITZENFELD; JOY, 2014, p. 14). Fitzgerald e Pellow (2013) entendem que duas outras categorias podem ser adicionadas a esse rol: humanidade e espécie. Com a adição dessas categorias abre-se o espaço necessário para o questionamento da posição ocupada pelos animais não humanos. Segundo os autores,

[...] a opressão das mulheres e animais pode ser rastreada até a mesma estrutura social patriarcal pela qual mulheres e animais (e crianças) são consideradas como bens e homens são ensinados que eles devem estar no controle e têm o direito de dominarem os outros. Ecofeministas também apontam para as maneiras semelhantes pelas quais mulheres e animais foram construídos como o outro da privilegiada masculinidade. Essas classes de outro têm sido relegadas para o lado desvalorizado de vários dualismos normativos na cultura patriarcal, incluindo cultura-natureza, público-privado, e mente-corpo (ver Adams, 1991; Kheel, 1995; King, 1991; Noske, 1989). (FITZGERALD; PELLOW, 2013, p. 34-35)³⁸

Como afirma Gruen, os animais e as mulheres ocupam, em termos práticos e teóricos, uma mesma categoria simbólica, cuja função, de uma forma ou de outra, é servir aos homens:

As categorias ‘mulher’ e ‘animal’ servem a mesma função simbólica na sociedade patriarcal. Sua construção como o ‘outro’ dominado, submisso no discurso teórico (tanto explicitamente dito ou implicado) tem mantido a dominância masculina. O papel das mulheres e dos animais na sociedade pós-industrial é servir/ser servido; mulheres e animais são aqueles que são usados. Tanto se criados como ícones ideológicos para justificar e preservar a superioridade dos homens ou capturados como servos para prover e confortar, a conexão que animais e mulheres compartilham está presente tanto na teoria quanto na prática. (GRUEN, 1993, p. 61)³⁹

our subjection to and constitution in the materiality and technicity of a language that is always on the scene before we are, as a precondition of our subjectivity.”

³⁸ “[...] the oppression of women and animals can be traced back to the same patriarchal social structure whereby women and animals (and children) are considered chattel and men are taught that they are to be in control and have a right to dominate others. Ecofeminists further point to the similar ways in which women and animals have been constructed as the other to privileged masculinity. These classes of other have been relegated to the devalued side of many normative dualism in patriarchal culture, including culture-nature, public-private, and mind-body (see Adams, 1991; Kheel, 1995; King, 1991; Noske, 1989).”

³⁹ “The categories ‘woman’ and ‘animal’ serve the same symbolic function in the patriarchal society. Their construction as dominated, submissive ‘other’ in theoretical discourse (whether explicitly so

Segundo a autora (1993), as conexões entre ambos os grupos manifestam-se no significado da carne do animal enquanto símbolo de poder (discutido também em profundidade por Adams) e na imposição de produtos higiênicos e artigos de beleza que buscam tornar desejáveis aspectos artificiais e comerciais em detrimento da própria natureza corporal (e que também são testados e/ou oriundos de animais, como casacos de pele). Cabe enfatizar que tal conexão não se dá por similaridade, isto é, não se pode dizer que mulheres e animais são “iguais”; trata-se, na verdade, do fato de que ambos os grupos ocupam o mesmo lugar, por meio de uma “[...] conexão construída pelo patriarcado como meio de opressão” (GRUEN, 1993, p. 61).⁴⁰

Para que haja desvalorização do animal e sua objetificação, é necessária a existência de um pensamento especista. O especismo deve ser entendido, portanto, como uma grave forma de opressão e constitui a ideia de superioridade entre espécies, uma ironia, se considerarmos o imenso número de espécies animais. Para Weitzenfeld e Joy (2013, p. 20), “[...] especismo, conseqüentemente, não é apenas a fonte mas o sintoma da opressão que reside nas relações materiais e hierárquicas pelas quais poder e capital – fiscal, social, cultural e espiritual – são acumulados por meio da exploração de animais.”⁴¹ O carnismo, sintoma do especismo, é uma ideologia que naturaliza o consumo de determinados animais. Como bem definem os autores, o “[...] carnismo (como o é o especismo) é estrutural e internalizado, modelando atitudes e comportamentos individuais frente ao animais, enquanto alteridade, que são classificados como ‘comestíveis’” (WEITZENFELD; JOY, 2013, p. 21).⁴² O carnismo depende de discursos e de instituições que validam a prática do consumo de carne e, ao mesmo tempo, tornam o cruel processo de produção invisível. Assim, qualquer possível identificação com o animal é rechaçada. Portanto, para os autores,

stared or implied) has sustained male dominance. The role of women and animals in postindustrial society is to serve/be served up; women and animals are the used. Whether created as ideological icons to justify and preserve the superiority of men or captured as servants to provide for and comfort, the connection women and animal share is present in both theory and practice.”

⁴⁰ “[...] a constructed connection that has been created by the patriarchy as a means of oppression.”

⁴¹ “[...] speciesism, accordingly, is not the source but the symptom of oppression that lies in hierarchical material relationships whereby power and capital — fiscal, social, cultural, and spiritual — are accumulated through the exploitation of animals.”

⁴² “[...] carnism (like speciesism) is structural and internalized, shaping individual attitudes and behaviors toward those animal others who are classified as ‘edible’.”

A narrativa dominante carnista parece ser construída para obstruir a autêntica empatia e compaixão humanas que iria incapacitar o sistema. Em resumo, sistemas exploratórios como o carnismo devem utilizar um conjunto de mecanismos institucionais e discursivos que capacitam pessoas que seriam empáticas a participarem de práticas violentas sem uma percepção completa daquilo que fazem. (WEITZENFELD; JOY, 2013, p. 22)⁴³

Em *A política sexual da carne: a relação entre carnivorismo e a predominância masculina* (2012), Adams (1951–), analisa o poder simbólico da carne na sociedade contemporânea, que representa, então, força, virilidade e superioridade em relação aos vegetais. Tal poder molda não somente as relações de gênero, mas, também, as relações de classe:

As pessoas que têm poder sempre comem carne. A aristocracia europeia devorava pratos enormes com grandes quantidades de todos os tipos de carne, enquanto o trabalhador comia carboidratos. Os hábitos dietéticos proclamam as diferenças de classe, mas proclamam também as distinções patriarcais. As mulheres, cidadãos de segunda classe, mais provavelmente comem o que numa cultura patriarcal se considera alimento de segunda classe: legumes, verduras, frutas e grãos, em vez de carne. O sexismo no consumo da carne recapitula as distinções de classe com o acréscimo de uma peculiaridade: permeia todas as classes a mitologia de que a carne é um alimento masculino e o seu consumo uma atividade masculina. (ADAMS, 2012, p. 58)

Adams analisa diferentes fontes para concluir que o consumo de carne é majoritariamente masculino. Considerando exemplos de sociedades asiáticas, como a indonésia, onde os homens controlam a distribuição de carne (ADAMS, 2012, p. 60), a análise de cardápios de famílias londrinas – nas quais a mulher come carne uma vez por semana, enquanto os homens o fazem diariamente (ADAMS, 2012, p. 62) – e de livros de culinárias atuais, que indicam refeições com pouca ou nenhuma carne para compromissos tidos como “femininos”, por exemplo, o chá do Dia das Mães, e pratos com muita carne para eventos “masculinos”, como o Dia dos Pais (ADAMS, 2012, p. 61). Todavia, em períodos de fartura, “[...] as presunções sobre os papéis sexuais com relação à carne não são tão claras”

⁴³ “The dominant, carnistic narrative appears to be constructed to obstruct the authentic human empathy and compassion that would disable the system. In short, exploitative systems such as carnism must use a set of institutional and discursive mechanisms that enable otherwise empathic people to participate in violent practices without fully realizing what they are doing.”

(ADAMS, 2012, p. 63), ou seja, se há um grande acesso à carne, pode ser que as mulheres venham a consumir quantidades aproximadas ou iguais às aquelas consumidas por homens. A carne como símbolo do patriarcado é herança de tempos em que o homem a obtinha a partir da caça. Com o fim dessa prática, o papel de caçador foi passado ao homem comedor de carne (ADAMS, 2012, p. 71). Gruen (1993, p. 72) estabelece, muito eficientemente, o paradigma dessa situação: “[m]ulheres preparam e cozinham; animais são preparados e cozidos. Ambos têm papéis subservientes na cultura dominadora masculina do consumo de carne”.⁴⁴ Um dado curioso é o fato de a palavra vegetal significar, em sua origem etimológica, “vivo, vigoroso, ativo”,⁴⁵ mas ter, hoje, como explica Adams (2015, p. 72), “o sentido de apático, monótono, passivo. Vegetar é ter uma existência passiva; do mesmo modo como ser feminino é ter uma existência passiva”.

A espinha dorsal da teoria desenvolvida por Carol J. Adams é o conceito de referente ausente, como no caso dos animais que se tornam carne:

Por meio do retalhamento, os animais se tornam referentes ausentes. Os animais com nome e corpo tornam-se ausentes como animais para que a carne exista. A vida dos animais precede e possibilita a existência da carne. Se eles estiverem vivos, não poderão ser carne. Assim, o corpo morto substitui o animal vivo. Sem animais não haveria consumo de carne, mas eles estão ausentes do ato de comer carne, por terem sido transformados em comida. (ADAMS, 2012, p. 79)

Adams chegou a esse conceito por meio do estabelecimento das conexões entre imagens erotizadas de animais e o retalhamento físico de mulheres, mais especificamente a partir da imagem de Ursula Hamdress, uma porca fotografada em uma pose que remete as *pinups*, feita para um anúncio publicitário e o caso de Gary Heidnik que esquartejou, cozinhou e serviu pedaços de uma mulher a outras três mulheres acorrentadas em seu porão, que também eram por ele estupradas. A sobreposição entre a imagem da porca transformada em um ser erótico e a violência sofrida pelas mulheres levou Adams a estabelecer o ponto conceitual de referente ausente:

⁴⁴ “Women prepare and cook; animals are prepared and cooked. Both play subservient roles in the male-dominated institution of meat eating.”

⁴⁵ “Vegetable (adj.): [...] “capable of life or growth; growing, vigorous; [...]” Disponível em: <www.etymonline.com/index.php?term=vegetable>. Acesso em: 21 dez. 2015.

Eu afirmo que Ursula Hamdress e as mulheres estupradas que Heidnik matou e serviu às suas prisioneiras estão ligadas por uma superposição de imagens culturais de violência sexual contra as mulheres e da fragmentação e desmembramento da natureza e do corpo na cultura ocidental. Especialmente interessantes são as representações culturais do retalhamento de animais, porque o consumo de carne é o meio mais frequente, pelo qual interagimos com os animais. O retalhamento é o facilitador por excelência para o consumo de carne. Executa um literal desmembramento dos animais enquanto proclama nossa separação intelectual e emocional em relação ao desejo deles de viver. O retalhamento como paradigma fornece também um acesso para compreendermos a razão pela qual existe uma profusão de imagens culturais sobrepostas. (ADAMS, 2012, p. 78)

Entre as imagens culturais sexualizadas e o retalhamento que nos distancia emocionalmente do ser retalhado, reside a ausência do referente. Assim, quando nos defrontamos com um pedaço de carne no prato, não enxergamos ali um pedaço da perna de um boi: vemos carne. A “linguagem gastronômica” atua renomeando a carne, com nomes que pouco remetem aos animais cujos corpos foram destroçados (vitela, linguiça, entre outros). É parte do processo de construção do referente ausente o retalhamento do objeto, que tem como objetivo afastar a imagem do referente, sendo este o motivo pelo qual carnes têm que ser renomeadas, processadas, cozidas e maquiadas das mais variadas formas. Esse processo de retalhamento se dá de maneira silenciosa, como afirma Adams (2012, p. 90): “[...] a cultura patriarcal cerca de silêncio o retalhamento real. Os matadouros são estruturas enclausuradas. Não vemos nem ouvimos o que acontece ali”. Os matadouros são as instituições que transformam, fisicamente, os animais em referentes ausentes. Mas esse processo tem que lidar com uma característica própria dos humanos: “[n]ós somos desprovidos de meios corporais para matar e desmembrar os animais que comemos; precisamos de equipamentos” (ADAMS, 2012, p. 91). Esses equipamentos – a saber: facas, ganchos, martelos, correntes, entre outros – são ferramentas que permitem ao ser humano transformar criaturas vivas em referentes ausentes (Figuras 1, 2, 3 e 4). O referente ausente tem, como função, “[...] nos permitir esquecer o animal como uma entidade independente; além disso, nos capacita a resistir aos esforços para tornar os animais presentes” (ADAMS, 2012, p. 79).

Figura 1 – Abatedouro



Fonte: Blog Animal Rights. Disponível em : <<http://stopeatingmeat.blogspot.com.br>>.

Figura 2 – Abatedouro

Fonte: Blog Contato Animal. Disponível em: <<http://contatoanimal.blogspot.com.br/2013/05/abatedouros-de- Cavalos-brasil-i.html>>.

Figura 3 – Prateleira de carne

Fonte: Farmer's Fresh Meat. Disponível em: <<http://farmersfreshmeat.com/>>.

Figura 4 – Porco sedento por água, dentro de um caminhão que segue em direção ao abatedouro



Fonte: PETA. Disponível em: < <http://www.peta.org/features/heartbreaking-pig-transport-photos/>>. Último acesso em: 10/06/2016.

Existem três modos, afirma Adams, pelos quais os animais se tornam referentes ausentes:

Um é literal: [...] no consumo da carne eles estão literalmente ausentes porque estão mortos. Outro modo é conceitual: quando comemos animais, mudamos o modo como falamos deles, por exemplo, não falando mais de filhotes, mas de bezerro, novilho. [...] O terceiro modo é metafórico: os animais se tornam metáforas para descrever as experiências humanas. Nesse sentido metafórico, o significado do referente ausente deriva da sua aplicação ou da referência a algo mais. (ADAMS, 2012, p. 79)

A palavra “carne” é frequentemente utilizada por mulheres que sofrem violência para descreverem a própria situação. Para Adams, essa tendência é um exemplo do terceiro modo de referência ausente: a carne “[...] é, por definição, algo violentamente destituído de qualquer sentimento” (ADAMS, 2012, p. 80). Esse uso se dá dentro do “sistema metafórico de linguagem” e representa a maneira como as mulheres se sentem ao terem sua identidade e seus corpos retalhados pela violência masculina:

Os animais se tornaram referentes ausentes cujo destino é a transmutação numa metáfora para a existência ou o destino de outrem. Metaforicamente, o referente ausente pode ser qualquer coisa cujo significado original é solapado, ao ser absorvido numa hierarquia de significado diferente; nesse caso, o significado original do destino dos animais é absorvido numa hierarquia centrada no homem. Especificamente com relação às mulheres vítimas de estupro e às espancadas, a experiência de morte dos animais age para ilustrar a experiência pela qual elas passaram. (ADAMS, 2012, p. 80)

As mulheres também se tornam referentes ausentes, como quando o termo “estupro” é utilizado metaforicamente para descrever outros episódios de violência. Dessa maneira, as mulheres se tornam ausentes, embora suas experiências se façam presentes. O perigo, aponta Adams, é que, desse modo, a violência real se mascara através de uma realidade sempre metaforizada: “[p]or meio da função do referente ausente, a cultura ocidental constantemente converte a realidade de material da violência em metáforas controladas e controláveis” (ADAMS, 2012, p. 81). A intersecção entre “a violência sexual e o consumo de carne” pode ser observada, por exemplo, na maneira pela qual os dois referentes ausentes são retratados culturalmente: anúncios comerciais de carne, por exemplo,

mostram frangos e outros animais em poses que remetem ao erotismo. Nesse caso, as mulheres são o referente ausente (Figuras 5, 6, 7 e 8). Da mesma forma, anúncios comerciais também mostram corpos femininos “desmembrados”, isto é, mostram pernas, seios e nádegas. Nesse contexto, “quando as mulheres são vítimas de violência, o tratamento dado aos animais é lembrado” (ADAMS, 2012, p. 81).

Figura 5 – Propaganda da *Rachachuros Seasonings*



Fonte: Plenteous Veg. Fonte: <<http://plenteousveg.com/sexist-meat-ads/>>.

Figura 6 – Anúncio da Le Cornichon



Fonte: Plenteous Veg. Fonte: <<http://plenteousveg.com/sexist-meat-ads/>>.

Figura 7 – Anúncio da Heinz



Fonte: Disponível em: <<http://imgur.com/a/IXGyq/>>.

Figura 8 – Anúncio do restaurante Arby's



The advertisement shows two hands, one from a woman and one from a man, holding two large burgers. The hands are positioned as if they are about to reveal something, with the fingers spread over the top buns. The burgers are filled with meat, cheese, lettuce, and tomato. The background is a plain, light-colored surface.

We're about to reveal something you'll really drool over.
What a tease. Arby's® introduces exciting new menu items, including the Roastburger.™ It's the burger done better.™ Unfortunately, you'll have to wait until March for the full mouthwatering experience.



I'm thinking Arby's.™

TM & © 2008 Arby's IP Holder Trust

Fonte: Plenteous Veg. Fonte: <<http://plenteousveg.com/sexist-meat-ads/>>.

Esses referentes ausentes e superpostos estão de tal maneira enraizados na sociedade ocidental que se torna difícil o seu questionamento, sendo essa a razão pela qual mulheres podem se beneficiar da estrutura do referente ausente. Como mostra Adams, “ao comerem carne as mulheres participam e se beneficiam do mesmo modo que os homens da estrutura do referente ausente, [assim] elas não atingem a distância pessoal que lhes permitiria perceber seu envolvimento na estrutura e a opressão original dos animais que estabelece a força da metáfora do retalhamento” (ADAMS, 2012, p. 82). Como ilustrado nas figuras acima, existe uma construção de “metáforas culturais superpostas” que fazem parecer que animais e mulheres desejassem essas experiências. Adams estabeleceu o paradigma do retalhamento sexual metafórico, cujos elementos essenciais são:

- a faca, real ou metafórica, como o equipamento escolhido [...]
 - o agressor tentando controlar/consumir/violar o corpo da vítima;
 - o fetichismo das partes do corpo;
 - o consumo de carne fornecendo a imagem de animais retalhados.
- (ADAMS, 2012, p. 103)

Esses padrões referentes ao retalhamento sexual podem ser encontrados em livros e filmes, especialmente os pornográficos, afirma a autora (2012).

Retornando a Derrida, encontramos um conceito que define claramente esse problema: o carnofalogocentrismo, termo que expõe o poder de uma razão (palavra) fálica expressa no consumo, real ou simbólica, do outro: “[...] é suficiente encarar seriamente a internalização idealizante do falo e a necessidade de sua passagem pela boca, seja por uma questão de palavras ou coisas, de sentenças ... e vinho diários, da língua, dos lábios, ou do seio do outro. (DERRIDA, 1991, p. 113).⁴⁶ O sujeito carnofalogocêntrico é dominante e busca ocupar uma posição de comando e de posse do conhecimento. Para demonstrar as associações entre o consumo de carne e a autoridade, pergunta Derrida (1991, p. 114): “[...] em nossos países, quem teria a chance de ser tornar um *chef d’Etat* (chefe de estado), e desse

⁴⁶ “[...] it suffices to take seriously the idealizing interiorization of the phallus and the necessity of its passage through the mouth, whether it's a matter of words or of things, of sentences, of daily read or wine, of the tongue, the lips, or the breast of the other.”

modo assumir ‘o topo’, publicamente, e portanto exemplarmente, declarando-se vegetariano?”⁴⁷ O homem adulto ocupa esse lugar primordialmente ideológico, muito embora à mulher caiba uma posição de superioridade em relação aos animais e às crianças: “Autoridade e autonomia [...] são, por meio desse esquema, atribuídas ao homem [...] em vez da mulher, e à mulher em vez do animal. E claro para o adulto em vez da criança” (DERRIDA, 1991, p. 114).⁴⁸ Outra característica notável do sujeito carnofalogocêntrico é a tendência dominadora com relação à natureza: “O sujeito não quer apenas possuir ativamente a natureza. Em nossas culturas, ele aceita o sacrifício e come carne” (DERRIDA, 1991, p. 120).⁴⁹ Para Matthew Calarco:

O termo ‘carnofalogocentrismo’, de Derrida, é uma tentativa de nominar as práticas sociais, linguísticas e materiais primárias que estão se tornando e devem permanecer um tema genuíno no ocidente. Derrida mostra que, para ser reconhecido como sujeito pleno, a pessoa precisa ser carnívora, do sexo masculino e ter um ego autoritário, que fala. Obviamente há outras exigências para ela ser reconhecida como sujeito pleno, mas ele fala nessas três exigências em sucessão e em forte relação uma com a outra, pelo fato delas serem as três condições primárias do reconhecimento. (CALARCO apud ADAMS, 2012, p. 16)⁵⁰

Adams, assim como Derrida, notou que a linguagem nunca é neutra e possui um papel importante na construção das metáforas que ausentam os referentes, tal como ocorre com os animais cujos corpos são consumidos. Como dito antes, isso se dá através da nomeação desses retalhos de corpos com termos que afastam a imagem dos animais. A linguagem atua como uma ferramenta, cuja função é distanciar os humanos das chamadas “bestas”:

Além das ideias orientadas para o humano que acompanham nosso uso de palavras como ‘masculino’ e ‘feminino’, usamos a palavra ‘animal’ como se ela não se referisse aos seres humanos, como se

⁴⁷ “[...] in our countries, who would stand any chance of becoming a *chef d’Etat* (a head of State), and of thereby acceding ‘to the head’, by publicly, and therefore exemplarily, declaring him- or herself to be a vegetarian?”

⁴⁸ “Authority and autonomy [...] are, through this schema, attributed to the man [...] rather than to the woman, and to the woman rather than to the animal. And of course to the adult rather than to the child.”

⁴⁹ “The subject does not want just to master and possess nature actively. In our cultures, he accepts sacrifice and eats flesh”.

⁵⁰ O comentário de Callarco com relação à Derrida está presente do prefácio ao vigésimo aniversário da obra “A política sexual da carne: a relação entre carnivorismo e a predominância masculina”, de Carol J. Adams. Callarco fez esse comentário a pedido da própria Adams.

nós não fossemos igualmente animais. Tudo que está implícito quando as palavras ‘animal’ e ‘besta’ são usadas como insulto mantém a separação entre os animais humanos e os não humanos. Estruturamos a linguagem para evitar o reconhecimento da nossa semelhança biológica. (ADAMS, 2012, p. 108)

Outro exemplo de distanciamento se dá “[...] por meios de metáforas ou alegorias que distorcem a realidade da vida dos outros animais.” (ADAMS, 2012, p. 109). Isso ocorre, por exemplo, quando nos referimos a alguém como sendo “ágil como um gato”. Nesse caso, a representação do animal é usada para referir a nós mesmos. Embora esse exemplo soe inocente, Adams aponta que a violência pode estar por detrás dessas metáforas, como quando falamos “mais fácil que chutar cachorro morto.” Se a violência está de tal maneira inserida em nossa linguagem, esta, por sua vez, cria mecanismos para tornar a violência mais sutil, mais facilmente aceita e tolerada (ADAMS, 2012, p. 110).

A linguagem, portanto, opera através de discursos que normalizam o consumo da carne ao mesmo tempo em que ofusca discursos contrários, em uma atitude patriarcal. Para Adams (2012, p. 110):

A linguagem nos distancia da realidade do consumo da carne, reforçando com isso o significado simbólico deste, um significado simbólico intrinsecamente patriarcal e voltado para o homem. A carne se torna um símbolo do que não é visto, mas está sempre presente – o controle patriarcal dos animais e da linguagem.

A linguagem também pode ofuscar o horror de certas ações através do uso de adjetivos. É o caso de nos referirmos a “estupro violento” e “abate humanitário”, como se houvesse estupros e abates que não fossem violentos. Nesse sentido, a própria palavra ‘abate’ é inibidora da realidade, pois substitui a palavra assassinato (portanto, humanos são assassinados enquanto animais são abatidos). O uso desses termos provoca um “[...] desfocamento que relativiza esses atos de violência” (ADAMS, 2012, p. 114). Faz-se necessário, assim, o entendimento do discurso como um dos níveis de institucionalização da opressão aos animais. O outro nível consiste em “estruturas formais – por exemplo matadouros, açougues, zoológicos e circos [...]” (ADAMS, 2015, p. 109).

Fitzgerald e Pellow (2013, p. 28) afirmam que, nos últimos anos, observa-se um crescimento do estudo das conexões entre as diferentes formas de opressão e de como elas operam dentro da sociedade. Os animais, contudo, ainda

têm sido excluídos desses estudos. No entanto, a construção do que seja o humano é instável e muda conforme as ideologias daqueles no poder, mas, em geral, o humano se define em oposição ao que considera ser o animal, cujo *status* não permite os privilégios reservados à humanidade. Não humanos, mulheres e homens já foram incluídos, em diferentes momentos históricos, nesse segundo grupo. Tendo isso em mente, podemos afirmar que outras formas de opressão, como racismo e sexismo, são reflexos de um mesmo pensamento que coloca a humanidade, geralmente o homem branco, em uma posição hierárquica superior àquilo que não é “humano”.

CAPÍTULO 3

DESONRA, UM MOSAICO DE OPRESSÕES

Conforme visto no capítulo anterior, reconhecer a interseccionalidade das opressões é fundamental. Ao reconstruirmos as ligações entre as diferentes formas de violência, conseguimos notar como elas remetem a um mesmo princípio ideológico: a superioridade de um ser sobre o outro, especificamente à crença de que a raça humana é superior a todos os outros seres vivos e, portanto, livre para sobrepor seus interesses aos interesses alheios. O objetivo deste capítulo é analisar as violências retratadas em *Desonra*, mais especificamente a violência sexual contra a mulher e a violência contra os animais não humanos no contexto sociopolítico delineado pelo autor, a Cidade do Cabo e o interior da África do Sul pós-*apartheid*.

Como mencionado anteriormente, a hipótese deste trabalho é a de que diferentes tipos de violência, motivados por ressentimento, antropocentrismo, especismo, sexismo, e diferenças de classe e raça formam um mosaico de relações em que a mulher e os animais não humanos aparecem como os mais indefesos e vitimados em um mundo onde o patriarcalismo e a imposição de culturas dominantes figuram como a mais destrutiva forma de opressão, abuso e silenciamento.

Embora nenhuma data seja explicitada no texto, é possível supor, de acordo com os acontecimentos, que a história se passa no final da década de 1990. O *apartheid* foi uma política segregacionista que esteve em prática de 1948 a 1991, embora as primeiras eleições democráticas tenham ocorrido em 1994. Durante o regime, os negros foram excluídos do poder, não tinham acesso a serviços básicos e eram obrigados a habitar regiões pré-determinadas. O fim do *apartheid* criou um horizonte de esperanças, mas também foi, em si, um período de grandes desafios para o país. Segundo Funso Afolayan (2003, p. 874), a África do Sul teria que

[...] diminuir a assimetria entre ricos (maioria brancos) e pobres (maioria negros); dar fim a uma cultura de violência gerada pela repressão do *apartheid*, mas que passou a se manifestar em crimes urbanos e revoltas rurais; rever uma profunda desigualdade do passado, em que quase 70 por cento das terras aráveis do país concentram-se nas mãos de menos de 5 por cento da população (maioria brancos); reabilitar, reabsorver e engajar de forma criativa as muitas vítimas do regime.⁵¹

É justamente esse o cenário de *Desonra*, cuja narrativa se passa na urbana e populosa Cidade do Cabo e na área rural de Salem, próxima a Grahamstown.

O personagem principal, David Lurie, é professor de línguas na Universidade Técnica do Cabo. Sua filha Lucy, que ele decide visitar após ser exonerado da universidade, reside em uma fazenda em Salem. David, um homem solteiro, com dois divórcios em seu passado e apático em relação ao trabalho, nutre o projeto pessoal de escrever sobre Byron, projeto que nunca se concretiza. Em sua busca constante por satisfazer seu apetite sexual, ele se envolve com uma aluna do curso, Melanie Isaacs, trinta anos mais nova que ele. Junto com o relacionamento, a carreira de David começa a se deteriorar: a história foge ao controle, o desempenho no trabalho cai e o pai de Melanie surge, acusando-o de seus atos imorais. Subitamente, ele recebe uma notificação da faculdade, informando-o que será investigado. Durante a reunião que decidiria seu futuro na universidade, David se mostra impassível, sem desejo de amenizar as consequências das próprias ações. O caso vai aos jornais e seus colegas tentam ajudá-lo, mostrando que uma declaração dos abusos cometidos iria aliviar os danos em sua carreira profissional, mas ele recusa a colaboração dos colegas, dando fim à sua carreira.

Com o fim das obrigações na Cidade do Cabo, David parte para Salem. Ele sente os primeiros sinais de uma transformação interna ao trabalhar e se envolver com a vida no campo. Nessa nova vida, conhece Petrus, ajudante de Lucy, e Bev Shaw, que trabalha no refúgio de animais com a ajuda esporádica de Lucy. É nesse cenário que irão se desenvolver os acontecimentos principais do romance.

51 "[...] bridging the gap between the rich (mainly white) and the poor (mainly black); ending a culture of violence generated by apartheid repression, but now manifested in urban crimes and rural unrest; redressing a gross inequity of the past in which nearly 70 percent of the country's arable lands are owned by less than 5 percent (mainly whites) of its population; rehabilitating, reabsorbing, and creatively engaging the many victims of apartheid rule [...]"

3.1 A TRAMA DE OPRESSÕES EM *DESONRA*

A narração de *Desonra* é em terceira pessoa e seletiva. Todo o enredo se desenrola através do ponto de vista de um narrador cuja voz em muito se aproxima da voz do personagem principal, David Lurie. É assim que, mesmo em terceira pessoa, os acontecimentos do romance são filtrados pela sua perspectiva. Segundo McDunnah (2009, p. 18), a narrativa em terceira pessoa de *Desonra* caracteriza-se pela predominância da realidade subjetiva de David: “[...] a narração observa apenas o que Lurie nota, omite aquilo que ele ignora ou perde. Desse modo, *Desonra* – assim como outros romances de Coetzee – pode ser lido como um texto ouvido em segredo, uma representação em palavras do mundo de Lurie e de sua visão sobre si próprio”.⁵² Nesses termos, é possível classificar o narrador como “onisciente neutro pleno”, isto é, o “[...] narrador [que] não só descreve os fatos exteriores como também vai na mente dos personagens, abstendo-se de fazer comentários” (CARVALHO, 2012, p. 48). Esse fenômeno resulta em uma “[...] perspectiva claustrofóbica, insular e solipsista” (WALTHER, 2014, p. 84)⁵³ por parte de David, já que suas experiências antecedem a experiência do outro. Segundo Walther, David constrói sua própria identidade e narrativa a partir do silenciamento dos demais personagens:

Desde o início do romance, mulheres são as figuras silenciosas através das quais Lurie constrói a imagem de si próprio. Lurie ‘não escuta qualquer voz feminina’ (Coetzee, 2000:52), apesar do fato de que as mulheres estão tentando falar com ele; ele não ouve a prostituta Soraya, que repele a incursão dele em sua vida; e não ouve sua estudante Melanie, que tenta impedi-lo de estuprá-la (na verdade, ele até mesmo se recusa a ler a declaração dela). (WALTHER, 2014, p. 84-85)⁵⁴

⁵² “[...] the narration observes only what Lurie notices, omits what he himself ignores or misses. In this way, *Disgrace* – like other Coetzee novels – can be read as an overheard text, a word-representation of Lurie’s world and self-view.”

⁵³ “[...] claustrophobic, insular, and solipsistic perspective.”

⁵⁴ “From the beginning of the novel, women are the silent figures through which Lurie constructs his image of himself. Lurie ‘hear[s] no female voice’ (Coetzee, 2000: 52), despite the fact that women are trying to speak to him; he does not hear the prostitute Soraya, who rebuffs his incursion into her life, nor does he hear his student Melanie, who tries to prevent him from raping her (indeed, he even refuses to read her statement).”

É importante notar que caso *Desonra* tivesse sido escrito em primeira pessoa, isso implicaria na possibilidade do julgamento do narrador, isto é, o narrador poderia ser considerado duvidoso ou falível. A estratégia de empregar a terceira pessoa, por outro lado, parece-nos um artifício inteligente para evitar esse julgamento, ou pelo menos, torná-lo mais brando. Em outras palavras, ainda que a narrativa seja filtrada por David e que muitas de suas atitudes sejam questionáveis, não é ele que de fato nos conta a história e, portanto, a possibilidade de mentir para o leitor lhe é negada. Convém dizer que David é um personagem “redondo”⁵⁵, isto é, um personagem capaz de atitudes que denotam uma mudança pessoal de paradigmas e podem causar surpresa ao leitor (FORSTER, 1985, p.78). Essas mudanças pessoais são discutidas adiante no trabalho.

No que tange às relações com os animais, conforme mencionado anteriormente, Coetzee crê que o esquecimento dos críticos em relação aos animais em *Desonra* é um reflexo da maneira pela qual tratamos os animais no mundo (COETZEE, 2004c). Dito isto, o narrador de *Desonra* parece refletir essa maneira pela qual tratamos os animais não humanos (e humanos também), isto é, agindo ou deixando de agir conforme nos é mais confortável e conveniente.

Soraya é a prostituta com quem David se encontra semanalmente por noventa minutos. Ele acredita que há uma cumplicidade e afetividade entre os dois, mas, em um dado momento, quando ela se afasta, David passa a persegui-la até que, por telefone, ela exige que ele suma:

Um longo silêncio antes de ela responder. ‘Não sei quem é você’, ela diz. ‘Você está me assediando na minha própria casa. Por favor, nunca mais me telefone aqui, nunca.’

Ela pede. Ela quer é exigir. A irritação dela o surpreende: nunca houve nenhum sinal disso antes. Porém, o que pode esperar o predador quando se mete na toca da raposa, na toca onde ela guarda os filhotes? (COETZEE, 2000, p. 16-17, grifos do autor).

Se antes ele podia comprar Soraya, agora é ela, tomando o poder de fala para si, que dita as regras a David, ou como ele mesmo reconhece: ela comanda. Toda a suposta afetividade recíproca desmorona quando Soraya rompe

⁵⁵ Forster classifica os personagens em dois tipos: redondos (*round* no original) e planos (*flat*). Em resumo, personagens redondos são aqueles que passam por diversas mudanças no decorrer do romance, enquanto os personagens planos permanecem praticamente iguais. Para mais detalhes, ver: FORSTER, E. M. *Aspects of the Novel*. San Diego, New York, London: Harcourt Inc., 1985.

sua tendência a sufocar as experiências alheias e ameaça David, que, por sua vez, fica surpreso com sua reação incisiva. Problema similar é encontrado em sua relação com a jovem estudante Melanie Isaacs. As descrições iniciais levam a crer que ela estava completamente de acordo com o envolvimento sexual com o professor, mas ao consideramos que ela subitamente some de sua vida e o denuncia para o conselho administrativo da universidade, supomos que, para ela, tudo foi diferente:

Ele a leva de volta para casa. No chão da sala, ao som da chuva tamborilando nas janelas, faz amor com ela. Seu corpo é claro, simples, perfeito à sua maneira; embora fique passiva do começo ao fim, ele acha o ato agradável, tão agradável que do clímax cai direto para o abandono total. (COETZEE, 2000, p. 26)

A passagem mostra o padrão que se repete nos encontros sexuais entre David e Melanie, em que ele aparece como o agente ativo, que tem sua própria sexualidade exaltada através de uma linguagem poética, de maneira similar ao que acontece com Soraya. Melanie, ao contrário, frequentemente parece não reagir ou participar de maneira incisiva no ato, sendo por esse motivo, descrita como “passiva”. Em dado momento, David surge de surpresa no apartamento de Melanie e a agarra, como uma “marionete”, assim que a porta é aberta. Ela protesta verbalmente, avisa que sua prima estará de volta em breve, mas não adianta: “[m]as nada o detém. Ele a leva para o quarto, arranca aqueles chinelos absurdos, beija-lhe os pés, perplexo com o sentimento que ela evoca” (COETZEE, 2000, p. 32). O ataque sexual é brutal. Melanie é fisicamente dominada e despida. Em tal condição, ela “ajuda” David a despi-la. Esse trecho é importante, pois, nesse ponto, já sabemos que o narrador se ocupa somente de reportar aquilo que David vê. Em verdade, o ato que, para David, é consensual, caracteriza-se como um estupro:

Ela não resiste. Tudo o que faz é desviar: desvia os lábios, desvia os olhos. Deixa que ele a leve para a cama e tire sua roupa: até o ajuda, levantando os braços e depois os quadris. Pequenos arrepios de frio a percorrem; assim que está nua, enfia-se debaixo do cobertor xadrez como uma toupeira que se enterra, e vira as costas para ele. (COETZEE, 2000, p. 32-33).

As reflexões de David com relação ao seu ato são claras: ele não considera que foi um estupro e insinua que Melanie se entregou quando não havia mais o que ser feito:

Estupro não, não exatamente, mas indesejado mesmo assim, profundamente indesejado. Como se ela tivesse resolvido ficar mole, morrer por dentro enquanto aquilo durava, como um coelho quando a boca da raposa se fecha em seu pescoço. De forma que tudo o que lhe fosse feito, fosse feito, por assim dizer, de longe. (COETZEE, 2000, p. 33)

David tenta se justificar transferindo a responsabilidade do ato para Melanie, mas, assim que ele sai do apartamento, tem uma crise de consciência e percebe que cometeu um erro gravíssimo: “[u]m erro, um grande erro. Nesse momento, ele não tem a menor dúvida, ela, Melanie, está tentando se limpar, se limpar dele. Ele a vê enchendo a banheira, entrando na água, de olhos fechados como uma sonâmbula. Gostaria de entrar numa banheira também” (COETZEE, 2000, p. 33). Embora exiba um sentimento de arrependimento, David não toma qualquer atitude para corrigir seus erros. Na verdade, ele volta a se encontrar com Melanie. O posicionamento da estudante em relação ao estupro nunca chega diretamente ao leitor, mas, ao denunciá-lo por assédio, podemos afirmar que ela não concordava com as ações dele. Soraya, por outro lado, se expressa diretamente para David, tornando, assim, sua revolta conhecida do leitor. Todavia, ambas as mulheres tomaram atitudes que jogaram à luz uma situação que David escureceu através de sua linguagem.

É possível inferir que as relações de David com Soraya e Melanie ecoam o passado colonial da África. Segundo Bonnici (2009), a revolta das duas mulheres simbolicamente representa outro aspecto da “reviravolta no poder” pela qual o país passa ao fim do *apartheid*. O silenciamento, as falhas na comunicação entre os personagens são evidenciadas pela “função metonímica” dessas personagens no romance, isto é, elas representam “[...] o fracasso entre colonizador e os colonizados” (BONNICI, 2009, p. 284). Além disso, a postura colonial de David é profundamente relacionada com o patriarcalismo, pois trata-se de uma atitude definida pela “[...] dominação social e política dos homens e a primazia ideológica do masculino sobre os sistemas de representação [...]” (BONNICI, 2009, p. 292). Essa atitude é demonstrada pelo silenciamento de Melanie e Soraya, na perspectiva de

David, e o abismo entre pai e filha. Indo mais além, a própria incapacidade ou a recusa de David em lidar com aspectos culturais e sociais do campo remete à postura do cidadão da metrópole, o sujeito colonizador e, portanto, dono da cultura, atitude expressa por David da seguinte forma: “[s]e o campo pode julgar a cidade, a cidade pode julgar o campo também” (COETZEE, 2000, p. 144).

É importante notar que a apreciação de David por óperas, literatura e poesia europeia denota um forte deslocamento social do personagem no contexto em que vive. Sua tentativa de viver como uma espécie de homem byroniano, isto é, um boêmio erudito, em uma África do Sul pós-colonial e pós-*apartheid* faz com que o personagem frequentemente se comporte de maneira caricata, ou até mesmo rídica, quando, por exemplo, tenta explicar seus atos abusivos por meio de uma linguagem poética.

Outra personagem de menor destaque no romance é a professora Farodia Rassool. Oriunda das ciências sociais, ela preside a comissão que cuida da denúncia de assédio por David. Durante a reunião para decidir o destino de David é a voz de Farodia que mais veemente exige alguma punição. Ela, Melanie e Soraya representam “[...] a mulher subalterna não-européia [...] retratada como decidida, autônoma, construtora de comunidade, embora em graus diferentes e no contexto de um ambiente hostil, ainda fortemente permeado por ingerência masculina” (BONNICI, 2009, p. 365). Pode-se dizer que essas três mulheres representam, cada uma dentro do seu próprio contexto, as vozes das mulheres negras colonizadas que lutam contra a outremização e o silenciamento do homem branco.

Walther (2014) afirma que David se recusa a ouvir as mulheres mas, ainda assim, elas encontram diferentes maneiras de desafiar seu mundo solipsista. Dois silêncios, por assim dizer, merecem uma atenção maior: o primeiro, é a recusa de David em se defender com relação ao caso de Melanie, demonstrando sua recusa em ou incapacidade de ouvir diferentes pontos de vista; o outro é o rigoroso silêncio de Lucy, sua filha, após ser violentada: um ato de resistência contra o logocentrismo de David e uma forma de se recuperar após o estupro e a perda dos seus cães tão amados, sentimento expresso em seu lamento quando os encontra agonizando: “Coitadinhos, coitadinhos! [...]” (COETZEE, 2000, p. 113):

Em ambos os casos, o romance problematiza a ideia de silêncio como resistência. O silêncio de Lucy é claramente uma tentativa de navegar entre a passividade e a resistência, reparação e autonomia, seu silêncio não é um ato puro de resistência, mas, sim, uma negociação de prioridades e desejos, cujo acesso nos é negado devido à focalização estreita por meio de Lurie. O silêncio de Lucy resulta de uma necessidade de reconfiguração de um eu despedaçado. O silêncio de Lurie, por outro lado, permite que ele mantenha sua autopercepção autônoma, e sua narrativa de si próprio como um amante injustiçado, sua recusa em participar de qualquer conversação recíproca e sensível sobre suas ações é uma manifestação de seu extremo solipsismo e de seu desesperado apego a uma individualidade autônoma. Sua narrativa permite nos ver como o ‘discurso’ – com Lurie como o logocentro do romance – se apropria do silêncio do outro. (WALTHER, 2014, p. 85)⁵⁶

Muito embora a relação entre David e sua filha seja, na maior parte do tempo, amistosa, os dois são distantes e divergem frequentemente. David considera que a paternidade é “abstrata” se comparada à maternidade (COETZEE, 2000, p. 75); ele desgosta do fato de Lucy ser lésbica e considera que tal opção nada mais é que uma desculpa para ganhar peso (COETZEE, 2000, p. 101); além disso, Lucy é vegetariana e seu pai é um consumidor de carne e defensor da supremacia humana (COETZEE, 2000, p. 87).

O estupro de Lucy abre espaço para a reflexão sobre a interseccionalidade das violências. No momento em questão, três homens chegam ao sítio de Lucy alegando que precisam usar o telefone, mas, subitamente, suas intenções vêm à tona quando David é espancado e trancado em um banheiro e Lucy é dominada fisicamente. Lucy recusa-se a falar do acontecido e esse silêncio causa grande desconforto em David. O momento imediatamente após o estupro de Lucy é no qual a fragilidade e a distância entre os dois surge com mais força, paradoxalmente, em um abraço: “[m]inha filha, minha filha!”, diz, estendendo-lhe os braços. Ela não vem, então ele afasta o cobertor, levanta-se e a toma nos braços.

⁵⁶ “In both instances, the novel problematizes the idea of silence as resistance. Lucy’s silence is clearly an attempt to navigate between passivity and resistance, atonement and autonomy; her silence is not a pure act of resistance, but rather a negotiation of priorities and desires to which the tight focalization through Lurie allows us no access. Lucy’s silence results from a need to reconfigure a shattered self. Lurie’s silence, by contrast, allows him to maintain his autonomous self-perception, and his narrative of himself as a wronged lover; his refusal to engage in any mutually responsive conversation about his actions is a manifestation of his extreme solipsism and his desperate attachment to autonomous selfhood. His narrative allows us to see how ‘speech’ — with Lurie as the logocentre of the novel — appropriates the silence of the other.”

Ela fica dura como uma estaca em seu abraço, sem ceder nada” (COETZEE, 2000, p. 115).

Durante o ataque, os cães de que Lucy cuidava são executados a tiros por um dos homens. É importante lembrar que cães foram treinados e utilizados para perseguir negros durante o *apartheid*. David tem consciência desse fato e associa a violência contra os cães de Lucy como uma resposta, uma vingança. Esse ponto de vista é reforçado por Olson (2014, p. 123), que afirma que os cães foram transformados em instrumentos “[...] para torturar e degradar outros humanos.”⁵⁷ No contexto pós-*apartheid*, tanto as mulheres quanto os animais são tratados como objetos. Para Olson (2014, p. 126), essa violência contra a mulher é explicada tanto pelo colonialismo quanto pelo patriarcado e representa “[...] uma crítica severa às relações de poder entre gêneros, uma que as liga com a história do colonialismo por um lado e ao patriarcado por outro. Mulheres são transformadas em corpos vivos que são caçados, consumidos e, se necessário, assassinados.”⁵⁸ Esse tratamento, motivado especialmente pelo especismo, é também dado aos animais não humanos.

Desonra é uma obra que destaca a instabilidade na posição social ocupada pelos personagens. Indo diretamente contra noções maniqueístas, Coetzee mostra como facilmente se passa de opressor a oprimido e vice-versa. Dito isto, cabe enfatizar que David também é vítima da violência. No ataque, ele é brutalmente espancado, a ponto de perder a consciência, e é parcialmente queimado. A violência do ataque mostra o lado mais obscuro da virada política na África do Sul, em o discurso de reconciliação é negligenciado e substituído pela vingança. A constatação de David, ferido e trancado no banheiro, comprova a consciência e o reconhecimento da queda do colonizador:

Ele fala italiano, fala francês, mas italiano e francês de nada lhe valem na África negra. Está desamparado, um alvo fácil, um personagem de cartoon, um missionário de batina e capacete esperando de mãos juntas e olhos virados para o céu enquanto os selvagens combinam lá na língua deles como jogá-lo dentro do caldeirão de água fervendo. O trabalho missionário: que herança deixou esse imenso empreendimento enaltecido? Nada visível. (COETZEE, 2000, p. 111)

⁵⁷ “[...] to torture and degrade other humans.”

⁵⁸ “[...] this represents a harsh critique of power relations between genders, one that relates them to the history of colonialism on the one hand and to patriarchy on the other. Women are rendered into living bodies to be hunted down, consumed, and, if necessary, killed.”

Cabe lembrar que um dos aspectos mais marcantes da colonização é a imposição do idioma do colonizador, representados aqui pelo francês e pelo italiano. Incluiríamos aí o inglês também, que David, em outro momento, reconhece como sendo incapaz e inadequado para contar a história da África:

Cada vez mais ele está convencido de que o inglês não é a língua adequada para a verdade da África do Sul. Em inglês, a história se transformou num código e longos trechos dela engrossaram, perderam sua articulação, sua articularidade, sua artificiosidade. Como um dinossauro a expirar e a se assentar na lama, a linguagem endureceu. (COETZEE, 2000, p. 135)

Além da violência física, David sofre a violência do desamparo, da queda e do reconhecimento tardio de que os valores no qual seu mundo fora construído não têm mais serventia.

Sobre Lucy, vale a pena dizer que a descoberta da relação familiar entre Petrus e um dos estupradores, Pollux, a leva a uma situação dramática, pois deseja ficar na propriedade, mas é incapaz de se opor ao crescente poder de Petrus. A saída vem pelo próprio Petrus, que pede para que Lucy se torne uma de suas esposas. Por mais chocante e absurda que a situação pareça a David, Lucy enfrenta a proposta de maneira sóbria:

Não acho que você vá entender, David. Petrus não está me oferecendo um casamento da igreja e depois uma lua de mel na Wild Coast. Está me oferecendo uma aliança, um acordo. Eu contribuo com a terra, em troca ele me deixa ficar debaixo da asa dele. Senão, e isso é o que ele quer que eu entenda, vou estar sem proteção; é um jogo limpo. (COETZEE, 2000, p. 229)

A franqueza de Lucy é notável pela lucidez com que encara a situação desesperadora de uma mulher vivendo em um local onde as mulheres são desprovidas de poder: Lucy explica sua situação:

[...] pense bem qual é a minha situação. Objetivamente sou uma mulher sozinha. Não tenho irmão. Tenho pai, mas ele está longe e, de qualquer forma, é impotente nos termos que importam aqui. Quem pode me proteger, ser meu patrono? [...] Petrus pode não ser um grande homem, mas é grande o bastante para alguém tão pequena como eu. E pelo menos eu conheço o Petrus. Não tenho ilusões a respeito dele. Sei no que estaria me metendo. (COETZEE, 2000, p. 229).

As atitudes finais de Lucy denotam uma complexidade que David não consegue decifrar e é igualmente desafiadora para o leitor. Como citado anteriormente, não se tem acesso ao interior de Lucy, fato que torna a interpretação de sua decisão final ainda mais complicada. Bonnici (2009) descreve o comportamento de Lucy como “inusitado” e pontuado pela “[...] entrega de sua pessoa (e da propriedade) a Petrus” (BONNICI, 2009, p. 299). Também aponta que, apesar da impossibilidade da absolvição dos crimes cometidos em nome do colonialismo, Lucy “quebra o ciclo de violência”, exibindo uma sensibilidade e simpatia que surgem como o vislumbre de uma nova era:

Num romance onde a esfera pública é tão ausente, parece que Coetzee quer mostrar, de uma maneira tangencial, que a decisão de Lucy, tradicionalmente fadada à não emancipação feminina, seja o caminho da paz (sem ressentimento ou vingança) pelo qual o nativo branco poderá colaborar na reestruturação social e política da África do Sul. (BONNICI, 2009, p. 303)

Ao recomeçar do “[...] nada, sem cartas, sem armas, sem propriedade, sem direitos, sem dignidade” (COETZEE, 2000, p. 231), se colocando na mesma posição do negro que antes sofrera a opressão (BONNICI, 2009, p. 303) e, somando-se a esse fato, a decisão em levar a gravidez adiante, a situação de Lucy pode ser vista como uma analogia para a reconciliação da África do Sul, marcada pela pluralidade e pela redução do eurocentrismo:

Salienta-se, portanto, a mistura de ‘raças’, implicando a diminuição da importância da ‘raça’ branca, embora esta última seja uma contribuição à humanidade, na construção de um país marcado pela violência do racismo e do colonialismo. A cena de Lucy nos canteiros de flores revela o futuro esperançoso da África do Sul. O híbrido como pessoa e o hibridismo como uma ideologia de abertura para o Outro, em outras palavras, o pluralismo e o ‘surgimento de outras posições’ (BHABHA, 1990, p. 211), serão a solução para acabar com o essencialismo e o monolitismo endêmico da cultura eurocêntrica. (BONNICI, 2009, p. 304)

Para David, no entanto, sua situação é apenas humilhante. Lucy concorda, mas afirma que recomeçará do zero, “[...] feito um cachorro” (COETZEE, 2000, p. 231). Segundo Olson, esse diálogo é revelador:

As réplicas de Lucy não apenas consideram o status dos animais, mas, também, os instrumentos intermediários com os quais humanos têm tradicionalmente ganhado supremacia sobre outros, seja em contextos coloniais ou interespecies. Armas, particularmente armas de fogo foram usadas para dominar povos colonizados e animais não humanos; instituições legais foram empregadas para forçar direitos de propriedade; e instituições ideológicas foram utilizadas para legitimar imperialismo, tudo em nome de um melhoramento das condições daqueles que foram subjugados. Após o estupro, Lucy não tem nenhum desses privilégios e está relegada ao *status* de um animal. O diálogo oferece uma curta transcrição da colonização humana, patriarcado, e a sujeição dos animais, processos que resultam em um *status quo* legalizado, no qual os subjugados estão sem direitos, voz, armas e poder. (OLSON, 2014, p. 127)⁵⁹

Dentro desse mosaico de opressões, Lucy divide com os animais, subjugados e silenciados, o mesmo espaço. Olson sugere que, enquanto vítimas de opressão, mulheres e animais são oprimidos pelas mesmas ferramentas e instituições e “*Desonra* revela que a individualidade das mulheres é abnegada por meio do processo pelo qual elas são tratadas como cachorros sob a violência patriarcal” (OLSON, 2014, p. 128).⁶⁰

Nesse contexto, não é exagero afirmar que os cães possuem um papel fundamental no romance. Cães frequentemente são referenciados para descrever personagens e também são os animais que mais se aproximam de David, como no caso de Driepoot e a cadela Katy ou dos cadáveres de cães sacrificados na clínica, cuja cremação passa a ser sua responsabilidade. Este processo de associação remete ao conceito de referente ausente criado por Carol Adams (2012, p. 79). Por exemplo, quando o narrador descreve as relações sexuais de David, nota-se que o personagem faz uso de metáforas envolvendo animais; dessa maneira, ele, o personagem, absorve a figura do animal e a incorpora em sua própria narrativa (RANDALL, 2007, p. 214). Ao fazê-lo, a violência de seus atos é transferida, por assim dizer, ao animal. Assim, ao falar do sexo com Soraya, David

⁵⁹ “Lucy’s response comments not only on the status of animals but also on the intermediary instruments with which humans have traditionally gained supremacy over others, be it in colonial or interspecies contexts. Weapons and particularly firearms were used to dominate colonized peoples and non-human animals; legal institutions were employed to enforce property rights; and ideological constructions were utilized to legitimize imperialism, all in the name of improving the conditions of those who were subjected. Post-rape, Lucy has none of these privileges and is relegated to the status of an animal. The dialogue provides then a short transcript of human colonization, patriarchy, and the subjugation of animals, processes that result in a legalized status quo in which those who are subjected are without rights, voice, weapons, and power.”

⁶⁰ “*Disgrace* reveals that the individuality of women is abnegated through a process by which they are treated like dogs under patriarchal violence.”

imagina que seu totem seria, se possível, a cobra, pois, “[a] relação sexual entre Soraya e ele deve ser, imagina, como uma cópula de cobras: prolongada, absorvente, mas um tanto abstrata, seca, mesmo no ponto mais quente” (COETZEE, 2000, p. 9). Ao escolher a cobra como totem, ele se apropria das características daquele animal, tornando-o um referente ausente, cujas supostas características são usadas para descrever as experiências de um humano. Por outro lado, quando ele invade o apartamento de Melanie e a estupra, David descreve a passividade dela como a passividade demonstrada por “um coelho preso entre as mandíbulas de uma raposa” (COETZEE, 2000, p. 25). Ora, a caça de um coelho por uma raposa, independentemente do quão violenta possa nos parecer, se trata de uma necessidade alimentícia real e de uma luta entre espécies pela sobrevivência. Ao substituir a violência do estupro por esse discurso, ele normaliza e mascara o ato (OLSON, 2014, p. 121). David exemplifica, assim, “o controle patriarcal dos animais e da linguagem”, de que fala Adams (2012, p. 110).

Antes da viagem para o interior, o único contato que David tem com animais dá-se através do consumo de seus corpos e derivados: camarão (COETZEE, 2000, p. 8), anchovas, iogurte (COETZEE, 2000, p. 14) e mel (COETZEE, 2000, p. 27). Por outro lado, Lucy se recusa a comer carne (COETZEE, 2000, p. 121) e, ainda que não seja especificado, a partir desse fato e da sua relação com os cães, podemos supor que ela é vegetariana. Além disso, nota-se que a relação de David com os cães não é diferente daquela adotada para com as mulheres. Ele encontra nos cães, que ajuda a sacrificar, outras narrativas a serem dominadas. As descrições dos momentos com os animais denotam uma suposta afetividade, mas quando consideramos sua postura como um todo, a ideia de afetividade é desmentida. Na verdade, os animais são silenciados também, pois seus desejos, inclusive o desejo pela vida, não são sequer notados. Para Walther (2014, p. 85-86), os animais e as mulheres, na narrativa, são elementos que permitem a afirmação de David enquanto protagonista. O sacrifício da voz de ambos permite a David construir sua própria narrativa e esse fato aponta para as complexas hierarquias que constroem e mantêm a opressão e a violência contra os mais fragilizados naquela sociedade pós-*apartheid*.

Cabe dizer que o animal invocado por David não se trata de um ser específico, mas de um animal genérico, resultado de um processo antropocêntrico que agrupa e restringe os animais não humanos em determinadas categorias,

retirando toda a sua singularidade. Mas, como vimos anteriormente, é passado o tempo de entendermos que não há ‘animais’, mas seres vivos e sencientes, com características e comportamentos específicos, que não variam apenas de espécie para espécie, mas de um ente para outro. Assim, dois cães, dois porcos, duas vacas, por mais que possuam semelhanças entre si, podem ainda ser distinguidos por comportamentos diferentes frente a diferentes experiências de vida. Mais uma vez, o vocábulo *animot*, criado por Derrida, muito embora esteja, de saída, limitado pelo fato de ser mais uma representação entre tantas, nos ajuda a vislumbrar uma alternativa para o reducionismo da palavra animais, sobretudo pelo fato de a última privilegiar os humanos.

É a própria Lucy, no entanto, que ajuda, de maneira essencial, na interpretação do solipsismo de David:

Lucy nos dá a chave para interpretar o romance quando ela diz a David, ‘Você age como se tudo que eu fizesse 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’ (Coetzee, 2000, p. 223). Lucy parece falar, aqui, por todos os outros, humanos e não humanos, que ‘enriqueceram’ a narrativa de Lurie. Ela indica a proliferação de possíveis histórias, a grande multiplicidade de vozes, que Lurie escolhe manter silenciadas. A insistência de Lucy em usar o pronome ‘eu’ possivelmente indica um solipsismo paralelo em sua própria narrativa. Contudo, particularmente no contexto da discussão deles sobre a gravidez de Lucy, o emprego da primeira pessoa por Lucy parece ser uma afirmação contra o ‘eu’ dominante de Lurie, e é utilizado muito conscientemente por Lucy, contra o empobrecimento ético da perspectiva de Lurie. (WALTHER, 2014, p. 90-91)⁶¹

O que Lucy mostra a seu pai, e também a nós, leitores, é que o logocentrismo pode ser colocado em xeque quando, conscientemente, o indivíduo cuja narrativa foi silenciada retoma uma posição central em sua autobiografia, como

⁶¹ “Lucy gives us a key to interpreting the novel when she tells David, ‘You behave as if everything I do is part of the story of your life. You are the main character, I am a minor character who doesn't make an appearance until halfway through. Well, contrary to what you think, people are not divided into major and minor. I am not minor. I have a life of my own’ (Coetzee, 2000, p. 198). Lucy seems to speak, here, for all of the others, both human and nonhuman, who have ‘enriched’ Lurie's narrative. She indicates the proliferation of possible stories, the sheer multiplicity of voices, that Lurie chooses to keep silent. Lucy's own insistent use of the pronoun ‘I’ possibly indicates a parallel solipsism in her own narrative. Particularly in the context of their discussion of Lucy's pregnancy, however, Lucy's use of first-person appears as an assertion against Lurie's dominant ‘I,’ and, used quite consciously on Lucy's part, against the ethical impoverishment of Lurie's perspective.”

faz Lucy ao enfatizar o pronome “eu”. O posicionamento de Lucy pode ser entendido como uma resistência ativa ao seu processo de transformação em referente ausente. David, seu pai, tenta insistentemente dominar e absorver as experiências de sua filha dentro de seu próprio discurso, retirando seu protagonismo. Ao se negar a falar, ela mantém para si o controle e evita que David a use em sua fala.

No caso dos animais não humanos, é possível olhar para o problema de outra maneira. Segundo Walther,

Em *Desonra*, animais não humanos indicam o potencial ético que ocorre entre silêncio e discurso, entre as construções de pura encarnação e pura consciência; apenas pela interrupção das economias da troca sacrificial que se apropria tanto da voz quanto do silêncio do outro (em *Desonra*, não humano e feminino) podem as enraizadas relações de poder, baseadas em raça, gênero, espécie, capacidade, e outras construções categoriais, serem expostas e desafiadas. Por desafiar completamente os conceitos de linguagem e encarnação, que separam tão rigidamente humano de não humano em maneiras que servem aos privilégios humanos, nós podemos localizar o potencial para uma nova relação ética entre animal e humano, uma nova relação que as condições materiais referenciadas em cada um desses textos demonstram ser tanto necessárias quanto urgentes. (WALTHER, 2014, p. 19).⁶²

A partir de considerações sobre a obra de Derrida, Walther afirma que os animais “[...] fora do tempo, fora da morte, fora da linguagem – podem apenas, por meio de seu olhar silencioso, existir em uma relação suplementar e sacrificial com a narrativa autobiográfica humana” (WALTHER, 2014, p. 84).⁶³ Diferentes aspectos da humanidade são construídos a partir do sacrifício animal, que pode ser metafórico – como a exclusão do animal da racionalidade, razão e comunicação –, bem como o sacrífico literal, no qual o corpo é consumido. Essa “economia carnofalocêntrica” pode ser entendida através das relações entre humanos e animais:

⁶² “In *Disgrace*, nonhuman animals indicate the ethical potential that occurs between silence and speech, between the constructs of pure embodiment and pure consciousness; only by interrupting the economics of sacrificial exchange that appropriate both the voice and the silence of the other (in *Disgrace*, both nonhuman and female) can entrenched relations of power, based on race, gender, species, ability, and other categorical constructs be exposed and challenged. By thoroughly challenging the concepts of language and embodiment that so rigidly separate human from nonhuman in ways that serve human privilege, we can locate the potential for a new ethical relation between animal and human, a new relation that the material conditions referenced in each of these texts render both necessary and urgent.”

⁶³ “[...] out of time, out of death, out of language – can only, through their silent gaze, exist in a supplementary, and sacrificial, relationship to this human autobiographical narrative.”

[...] em termos simples, essa economia é estruturada na troca da morte pela vida e da vida pela morte. Pensando amplamente, nós podemos ver que essa troca desigual suporta uma vasta quantidade de relações entre humanos e não humanos. Certas tradições culturais da representação da consciência humana, civilidade, desenvolvimento, e moralidade dependem até certo ponto do sacrifício do animal como um ser inconsciente, incivilizado, primitivo e amoral. Essa definição de vida humana em oposição à vida animal reside sobre a morte metafórica do animal: o animal é morto para a consciência, morto para a civilidade, morto para o progresso e morto para a moralidade. Em termos materiais, a morte do animal suporta a vida humana, sendo que o consumo de carne é a maior manifestação literal de uma economia amplamente carnofalocêntrica. O consumo de carne e a (auto-) consciência, entretanto, apontam os caminhos nos quais os animais devem viver para que o humano morra: pela alimentação do corpo (um processo que necessariamente relembra a vulnerabilidade do corpo em relação à decadência) e pela consciência da encarnação, a trajetória da vida, o humano estabelece seu senso de finitude. (WALTHER, 2014, p. 84)⁶⁴

Walther sugere que David utiliza a economia do sacrifício em uma tentativa de subverter a própria finitude. Esses sacrifícios acontecem por meio do silenciamento do outro, tanto no caso de Melanie como de Driepoot, o cachorro sacrificado no fim do romance. Em outras palavras, os animais, especialmente os cães, se tornam “bodes expiatórios”, que permitem a David visualizar a própria finitude, enquanto busca dela escapar (DANTA, 2007, p. 734). A diferença principal é o fato de que, enquanto as mulheres – como Soraya, Melanie e Lucy – são eventualmente capazes de resistir a David, os animais não possuem essa possibilidade (WALTHER, 2014, p. 90).

Lucy mantém o controle da própria história ao negar-se, deliberadamente, a contar a seu pai detalhes do estupro. No entanto, em alguns momentos, ela fala sobre o ocorrido e sua posição denota claramente uma

⁶⁴ “[...] put simply, this economy turns upon the exchange of death for life, and life for death. Thinking broadly, we can see that this unequal trade supports a vast range of relationships between human and nonhuman. Certain cultural traditions of representing human consciousness, civility, achievement, and morality depend to a certain extent on a sacrifice of the animal as an unconscious, uncivil, backward, amoral being. This definition of human life in opposition to animal life rests upon metaphorical animal death: the animal is dead to consciousness, dead to civility, dead to progress, and dead to morality. In more material ways, animal death supports human life, with meat consumption being only the most literal manifestation of a broader carnophallogocentric economy. Both meat consumption and (self-) consciousness, however, point to the ways in which animals must live in order for the human to die: by feeding the body (a process that necessarily recalls the body's vulnerability to decay) and by being conscious of one's own embodiment, one's own movement through a life, the human establishes its sense of finitude.”

associação entre estupro e assassinato, de maneira muito similar à noção do homem enquanto predador de mulheres defendida por Olson. Além disso, sua fala ressoa as atitudes do próprio pai frente às mulheres, especialmente Melanie:

Odiada... Quando se trata de homens e sexo, David, nada mais me surpreende. Talvez, para os homens, odiar uma mulher faça o sexo ficar mais excitante. Você é homem, deve saber. Quando faz sexo com uma estranha, quando encurrala, prende, submete, coloca todo o seu peso em cima dela, não é um pouco como assassinar? Enfiar uma faca; excitante depois, deixar o corpo coberto de sangue, não dá a sensação de assassinato, de conseguir se safar de um assassinato?

Você é homem, deve saber. é assim que se fala com o próprio pai? Ela e ele estão do mesmo lado? (COETZEE, 2000, p. 180, grifos do autor).

Lucy é o principal antagonista de David no romance, sobretudo quando se refere ao tratamento dispensado pelo pai aos cães. Quando ele insinua que a clínica de animais não passa de um grupo de desajustados (COETZEE, 2000, p. 86) e que ela deveria se ocupar com atividades mais recompensadoras, ela afirma sua posição:

[...] não existe nenhuma vida elevada. A única vida que existe é esta aqui. Que a gente reparte com os animais. É esse o exemplo que gente como a Bev quer dar. O exemplo que eu tento seguir. Repartir alguns dos nossos privilégios humanos com os bichos. Não quero voltar numa outra vida como cachorro ou como porco para viver como os cachorros e porcos vivem com a gente agora. (COETZEE, 2000, p. 86)

Lucy é consciente de que ser humano é um privilégio. O pai, por outro lado, acredita que a bondade com relação aos animais é algo a ser considerado, mas que, de alguma maneira, eles são diferentes em termos de importância e valor no mundo. Seu pensamento é, acima de tudo, carregado da complexidade que permeia o especismo: se, por um lado, ele acredita que a bondade para com os animais é uma prerrogativa, por outro, ele consome corpos sem se censurar. Sua postura ecoa as considerações de Costello acerca de simpatia e compaixão:

Certas pessoas têm a capacidade de se imaginar como outra pessoa, há pessoas que não têm essa capacidade (quando essa falta é extrema, chamamos essas pessoas de psicopatas), e há pessoas que têm a capacidade, mas escolhem não exercê-la. (COETZEE, 2004a, p. 91)

O conceito de simpatia defendido por Costello é construído sobre a ideia de se pôr no lugar do outro e, também, de partilhar sua dor. Supõe-se que, ao entendermos a dor alheia, evitaremos causá-la. Voltando a David, não se pode afirmar categoricamente que ele não possua essa capacidade; na verdade, parece que ele escolhe deliberadamente não exercê-la, embora durante o romance existam momentos nos quais sua resistência à simpatia falhe, exemplificado pela crise de choro em uma das idas ao crematório.

Outro ponto importante em relação a David é o fato de que seu pensamento demonstra claramente um dos principais artifícios do carnismo enquanto ideologia, pois, como já vimos, para que haja o consumo de animais é necessário que o pensamento seja modelado de tal maneira que isso não vá de encontro aos códigos morais e éticos pessoais. Logo, ao afirmar que a bondade é necessária, ele revela o posicionamento carnista, segundo o qual o consumo de animais é escolha pessoal que nada tem a ver com ética:

Quanto aos animais, claro, vamos ser bons com eles. Mas não vamos perder a proporção das coisas. Na criação nós somos de uma ordem diferente dos animais. Não necessariamente superior, mas diferente. Portanto, se vamos ser bons, que seja por simples generosidade, não porque nos sentimos culpados ou temos medo da vingança. (COETZEE, 2000, p. 87).

David justifica seu pensamento com o argumento de que a diferença entre os humanos e os animais se dá pelo fato de os primeiros possuírem alma. Esse argumento é, em verdade, muito comum na história do pensamento ocidental. Uma vez que os animais não possuem alma ou que possuem uma alma de grau inferior, presa ao corpo, são eles hierarquicamente inferiores aos humanos, cujas almas precedem à existência corporal terrena: “Os Pais da Igreja discutiram longamente sobre os animais e chegaram à conclusão de que eles não têm alma propriamente”, ele diz. ‘As almas dos animais estão ligadas ao corpo e morrem com eles’” (COETZEE, 2000, p. 92). A resposta de Lucy ironiza a fala do pai: “Não tenho certeza que *eu* tenha alma. Não saberia como é uma alma se encontrasse uma na minha frente” (COETZEE, 2000, p. 92, grifo do autor). Devido ao característico

solipsismo da narrativa, não se tem acesso ao interior de Lucy, mas, de acordo com suas palavras, podemos supor que a postura ética e política de Lucy em relação aos animais permite que ela resista às estratégias de David para silenciá-la.

Bev Shaw é outra personagem que abre espaço para a reflexão sobre os animais. Ela trabalha em uma clínica veterinária improvisada que, devido à falta de condições e recursos, é, na prática, um lugar onde animais feridos demais ou abandonados são eutanasiados. Se, por um lado, seu trabalho demanda um grande esforço emocional, dedicação e que, segundo ela, a “incomoda profundamente” (COETZEE, 2000, p. 101), por outro lado questiona-se: com que direito Bev sacrifica os animais que ela afirma que “[...] são demais e que se multiplicam sem parar” (COETZEE, 2000, p. 99)? Abre-se aí um ponto problemático na relação entre humanos e animais, no qual o primeiro toma para si o direito de sacrificar o segundo por diferentes razões, como a manutenção do número de indivíduos. Aqui, precisamente, encontramos a atitude “ecológica” que Costello ataca em sua segunda palestra, isto é, o homem que compreende e pretende administrar todo o sistema natural do mundo, excluindo-se, é claro, da sujeição a essa gêneria (COETZEE, 2004b, p. 113). Constata-se, também, traços da “economia carnofalogocêntrica” explicitada por Walther, já que vemos em ação a “consciência humana, civilidade, desenvolvimento, e moralidade” produzindo o “sacrifício do animal como um ser inconsciente, incivilizado, primitivo e amoral.”

É Bev que proporciona um dos momentos mais marcantes da obra, quando diz a David que ele parece gostar de animais, ao que ele responde: “Eu gosto de animais? Eu como animais, logo, devo gostar deles, sim, de algumas partes deles” (COETZEE, 2000, p. 96). Tal discurso possui paralelos com a maneira como David se apropria dos corpos das mulheres, devorando-as em partes. Segundo Randall (2007, p. 215),

A atitude de David frente às mulheres é notavelmente similar, como evidenciado pela trivial e conhecida ‘animalização’ de Soraya, e mais particularmente pelas suas subseqüentes respostas a Melanie. David fetichiza o corpo de Melanie a um grau bem notável, enfatizando seu quadril magro de menina, seus seios desenvoltos; pode-se dizer que ele evidentemente gosta dela, ou pelo menos, de algumas partes dela. (RANDALL, 2007, p. 215)⁶⁵

⁶⁵ “David’s attitude to women seems notably similar, as is evidenced by his occasional trivializing and unoriginal ‘animalization’ of Soraya, and more particularly by his subsequent responses to Melanie.

O retalhamento sexual metafórico de Melanie serve a David como recurso para que seus atos sejam desprovidos de responsabilidade e culpa. Segundo Adams (2012, p. 103), uma das características do retalhamento é o fato de “o agressor [tentar] controlar/consumir/violar o corpo da vítima”; e é isso que David faz, ao desmembrar, ou melhor, retalhar o corpo de Melanie. Nesse momento, ele a torna um referente ausente que pode, portanto, servir aos interesses de David sem maiores implicações. Essa atitude é a mesma vista no consumo de animais: eles deixam de existir quando retalhados e passam a servir aos interesses do consumidor, neste caso, aos interesses de David. Neste momento cabe destacar o encontro de David com duas ovelhas, compradas por Petrus, e que serão consumidas em uma festa. David encontra ambos os animais amarrados, sem acesso à água ou pastagem. Profundamente perturbado ele tenta intervir, sem sucesso e considera comprá-los. A experiência o leva a refletir incisivamente sobre a posição dos animais no mundo:

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, p. 142)

A menção a Descartes não é feita sem motivo. Conhecedor da cultura europeia, David sabe que o filósofo francês é conhecido pelos seus escritos com relação aos animais. Como lembra Gary Steiner (2010, p. 132), para Descartes (1596-1650), os animais não possuem razão ou linguagem e devem, portanto, ser vistos como máquinas. Em sua teoria, Descartes apresenta dois pontos importantes: o primeiro é que animais não possuem almas imortais e o segundo é que eles não possuem senciência, isto é, quando parecem sentir dor, na verdade, são apenas reações “mecânicas” (STEINER, 2010, p. 133). Apesar da preocupação com os animais e do comentário sarcástico, David comparece à festa e come suas partes retalhadas:

David fetishises Melanie's body to a very notable degree, dwelling upon her girlishly slim hips, her perky breasts; one may say that he evidently likes her, or at least some parts of her.”

O prato que está segurando contém dois pedaços de carneiro, uma batata assada, uma concha de arroz banhado em molho, uma fatia de abóbora. Ele encontra um banco para se apoiar, repartindo-o com um velho magrinho de olhos molhados. Vou comer isto aqui, ele diz para si mesmo. Vou comer isto aqui e pedir perdão depois. (COETZEE, 2000, p. 149-150).

O encontro com os dois animais ainda vivos expõe as inconsistências do pensamento carnista de David. As instituições que promovem o carnismo, especificamente os matadouros, dependem da invisibilidade para que possam existir, ou seja, esconder o que se passa ali dentro é essencial para que os consumidores de carne não questionem seus próprios posicionamentos éticos. E é esse questionamento que surge em David após ver os animais. No entanto, o pensamento carnista também age promovendo justificativas para o consumo de animais (WEITZENFELD; JOY, 2013, p. 23); em outras palavras, a ideologia carnista oferece ao consumidor diferentes maneiras de lidar com os próprios sentimentos em relação a esse outro, o animal. No caso de David, ele apela para uma espécie de religiosidade que até então não havia surgido no romance. Cabe dizer que a refeição oferecida a David não era composta somente de carne: havia arroz, batata e abóbora. No entanto, sabemos que David é um sujeito extremamente preocupado com sua própria virilidade e, ao consumir carne, ele a reafirma diante dos demais convidados, uma vez que a carne, como já pontuado, está vinculada a um imaginário simbólico voltado para o homem caçador e viril (ADAMS, 2012, p. 58; p. 72).

Nesse contexto, não se pode ignorar o fato de que quem serve a carne é Petrus. Devido às transformações políticas do país, ele adquire terras e poder e a festa celebra essas aquisições. A abundância de carne simboliza, portanto, sua abundância de poder. Para Petrus, a carne afirma tanto sua masculinidade quanto sua classe social. Apesar de termos pouco acesso aos pensamentos de Petrus, é possível concluir que ele também adota uma postura carnofalocêntrica no romance. Quando mantém os animais presos embaixo do sol para consumi-los, quando expressa seu desejo por um filho, pois filhas são “caras” e difíceis de controlar (COETZEE, 2000, p. 130) e quando subjuga Lucy. A subjugação de mulheres, especialmente quando faz uma proposta de casamento a Lucy como forma de proteção, remete ao pensamento de Derrida quando associa o consumo de carne à autoridade: “O *chefe* deve comer carne [...]” (DERRIDA, 1991, p. 114, grifo

do autor)⁶⁶, diz o filósofo. Ou seja, ser o chefe exige tanto o consumo de carne quanto a afirmação da superioridade frente a mulheres, animais e crianças. Portanto, não podemos omitir que a postura de Petrus é tanto especista quanto sexista, mas que difere da postura de David no que tange às suas motivações e à sua condição histórica: enquanto David se comporta como o branco colonizador, Petrus é o colonizado oprimido que, com a mudança brusca de poder, tem a chance de esmagar o grupo que historicamente o colonizou. Segundo Bonnici (2009, p. 285) Petrus “[...] parece incorporar o conceito oriundo da tragédia grega referente ao ‘sangue que flui em direção oposta’. Quase imperceptivelmente Coetzee relembra a ideia de ‘cortesia dissimulada’ por Bhabha (1985)”. Isto é, Petrus se comporta de maneira esquiva e ambígua, agindo sem deixar rastros incriminatórios e frequentemente colaborando com o colonizador, representados especialmente por David e Lucy. Seu comportamento representa a resistência contra o colonizador:

Em outras palavras, para que a fixidez e a hegemonia de sua autoridade sejam demonstradas e respeitadas, a autoridade colonial exige do sujeito colonial a narrativa sincera de qualquer evento ou acontecimento. A cortesia dissimulada se refere à ‘recusa do sujeito colonial de satisfazer a demanda narrativa do colonizador’ (BHABHA, 1994, p. 99). A resposta híbrida do sujeito colonial se apropria do poder colonial para redefinir a base de seu conhecimento. A cortesia dissimulada, portanto, dá ao colonizado maior agência e autonomia, porque se apropria das estratégias ambivalentes do poder colonial. [...] Queira ou não, o colonizador recebe uma resposta híbrida que subverte sua autoridade e percebe uma crise de autoridade porque se vê ameaçado pelo caos no qual ele julga que todo o ambiente colonizado está imerso. (BONNICI, 2009, p. 62)

É notável a dificuldade que David encontra quando conversa com Petrus, chegando a considerar que conversar com ele é “[...] como socar um saco cheio de areia” (COETZEE, 2000, p.174). A falta de clareza e a ausência de objetividade deixam David exasperado, como no momento em que David insiste em questionar Petrus sobre um dos estupradores que fora visto em sua casa:

Não tenho nenhuma intenção de envolver você nesse caso, Petrus. Me diga o nome do rapaz e onde está que eu passo a informação para a polícia. Aí, podemos deixar a polícia investigar e levar à

⁶⁶ “The *chef* must be an eater of flesh [...].”

justiça ele e os amigos. Você não vai se envolver, eu não vou me envolver, é uma questão de lei.

Petrus se espreguiça, banhando o rosto na luz do sol. ‘Mas o seguro vai dar um carro novo para você.’

É uma pergunta? Uma afirmação? Qual é o jogo de Petrus? ‘O seguro não vai me dar um carro novo’, explica, tentando ser paciente. ‘Se ainda não tiver ido à falência com tanto roubo de carro neste país, o seguro vai me dar uma porcentagem do que acha que o meu carro valia. Não vai dar para comprar um carro novo. De qualquer forma, é uma questão de princípio. Não se pode deixar as companhias de seguro fazerem justiça. Não é para isso que elas servem.’

‘Mas você não vai conseguir o carro de volta com esse rapaz. Ele não tem como devolver seu carro. Ele não sabe onde está o seu carro. Seu carro já era. O melhor é você comprar um carro novo com o seguro, aí vai ter carro de novo.’ (COETZEE, 2000, p. 156-157)

O jogo de Petrus consiste em alterar o foco da conversa. Enquanto David deseja saber a identidade dos bandidos, Petrus ignora completamente o ataque e o estupro, reduzindo o acontecimento ao roubo do carro. Com a mudança de poder, Petrus tem a chance de ascender: uma vez servo, agora é o proprietário da terra. Seu comportamento é uma nítida imitação ou incorporação do comportamento colonial. Escapando do maniqueísmo barato, Coetzee mostra que poder nas mãos do colonizado não significa necessariamente um processo de descolonização e abandono dos valores da metrópole e que, na verdade, pode vir a levar a uma incorporação desses pelos colonizados. David considera que “a história falava através” dos estupradores de sua filha (COETZEE, 2000, p. 178). Podemos dizer que a história também fala através de Petrus.

3.2 OPRESSOR E OPRIMIDO: O FIM DE DRIEPOOT

Na clínica de Bev, David ajuda a eutanasiar animais doentes e a grande maioria são cães. Ele também fica responsável por levar os corpos para serem cremados – tarefa que ele realiza com cuidado, pois não deseja que os corpos fiquem abandonados em meio a dejetos antes da cremação – ele acredita que não é capaz de lhes impor tamanha “desonra” (COETZEE, 2000, p. 166). Em dado momento, enquanto retorna do crematório, David tem uma crise de choro. Confuso, ele não consegue entender os próprios sentimentos e acredita que não possui o mesmo “dom” dos funcionários de um matadouro, que endurecem com o tempo (COETZEE, 2000, p. 162-163). O choro de David é um forte sinal de que seu

pensamento especista e carnista está abalado. É que, ao lidar diretamente com o sofrimento dos animais, David não pode mais recorrer à invisibilidade metafórica e real, promovida pelos discursos e instituições carnistas. Todas as suas bases (de sujeito colonizador, sexista, carnista) parecem desmoronar durante a experiência com Lucy e com aqueles que a cercam. Mas, muito embora suas convicções já não sejam as mesmas, ao final do romance, pouco da sua postura se altera.

Para muitos críticos, David apresenta uma mudança de atitude significativa no decorrer do romance. Alguns leitores, como Olson (2014, p. 142), creem que David passou a ter mais consciência sobre o ambiente à sua volta e a refletir sobre sua postura opressora. Para Dickinson (2013 p. 11), embora a mudança de David não represente o fim do seu solipsismo, há momentos que denunciam uma abertura do coração, isto é, uma atitude menos egoísta frente ao outro. Ciobanu (2012, p. 681) faz uma leitura similar, pois o cuidado de David em relação aos cadáveres dos cães, procedendo de forma a evitar que os corpos fossem espancados pelos funcionários do forno crematório para quebrar os membros rígidos que eventualmente enroscavam ao serem conduzidos para o forno, faz com que David ressignifique seu lugar no mundo. Outros leitores, como Randall (2007), são mais céticos quanto à suposta mudança de David. Para o crítico, ainda que existam momentos em que David mostre compaixão e sensibilidade, ele não chega a assumir, de fato, essa mudança:

Pode-se dizer que a eventual posição ética de David Lurie sugere que ele aprendeu a sentir seus valores mais do que pensar sobre eles, e que, dessa maneira, isso fez com que ele chegasse em algo como a razão adequada de um ser senciente. [...] Mas David, [...] nunca manifesta nenhuma autoconsciência sobre sua mudança de pensamento, sua mudança do coração. (RANDALL, 2007, p. 219)⁶⁷

Walther (2014) vai além e propõe que David não abre mão de seus privilégios enquanto sujeito carnofalogocêntrico, isto é, ele não deixa de silenciar e consumir, literal e metaforicamente, outras vozes. Em outras palavras, ele nunca renuncia às dicotomias que o constroem:

⁶⁷ “One may say rather that David Lurie’s eventual ethical position suggests that he has learned to feel his values more than to think them, and that, in this way, he has struck upon something like the proper reason of a sentient being. [...] But David, [...] never manifests any clear self-consciousness about his change of mind, his change of heart.”

O que *Desonra* sugere é que, apesar do fim do *apartheid*, apesar da mudança das estruturas sociais, apesar da ênfase no relato da verdade e na confissão, o homem branco continua a se considerar ‘o personagem principal’ na narrativa da nação e ele continua tentando dominar todas as outras vozes com sua versão dos eventos. Esse privilégio permite que David Lurie se posicione como vítima, negando tanto sua posição de privilégio e sua ansiedade em relação à nova instabilidade dessa posição. Ele mantém a integridade de sua autoconstrução por meio do silenciamento de todas as outras vozes, sacrificando-as para o discurso dominante do sujeito branco, macho e carnofalocêntrico. (WALTHER, 2014, p. 91)⁶⁸

Ao final do romance, David permite que Driepoot, cão que se tornou seu companheiro na clínica, seja também eutanasiado. Para Walther, a decisão de David em abrir mão da vida de Driepoot na cena final é, na verdade, mais um momento no qual ele constrói sua própria identidade através do sacrifício do outro:

As palavras finais do romance são de Lurie: ‘É. Vou desistir.’ (Coetzee, 2000, p. 246). Se nessa frase não houvesse o pronome fatal, ‘eu’⁶⁹, que sinaliza o solipsismo da narrativa de Lurie, então pode-se defender que, de fato, ele desenvolveu substancialmente como ser um ético; é claro, entretanto, que o próprio Lurie, e não o cão, continua a ser o sujeito desse sacrifício. Mais uma vez, nós vemos Lurie dominando a voz e o corpo do outro. A vida de Driepoot não é para David ‘desistir’; na verdade, Lurie não está ‘desistindo’ de nada nesse momento. De fato, ele está se reafirmando como sujeito por meio do sacrifício do outro (animal). (WALTHER, 2014, p. 89)⁷⁰

Ainda que David demonstre mudanças significativas, as leituras de Walther e Randall parecem fazer mais sentido. Ao final do romance, não há qualquer indicação de que David tenha mudado conscientemente sua postura com relação às mulheres e aos animais não humanos, sobretudo porque uma tal mudança requer

⁶⁸ “What *Disgrace* suggests is that, despite the end of *apartheid*, despite the change in social structures, despite the emphasis on truth-telling and confession, the white male is still casting himself as ‘the main character’ in the narrative of the nation, and he still attempts to dominate all other voices with his version of events. This entrenched privilege allows David Lurie to position himself as a victim, denying both his position of privilege and his anxiety over that position’s new instability. He maintains the integrity of his self-construction by silencing all other voices, sacrificing them to the dominating speech of the white, male, carnophallogocentric subject.”

⁶⁹ Para que haja compreensão completa da citação, explicamos ao leitor que na tradução do trecho para a língua portuguesa do romance *Disgrace* foi omitido o pronome “eu”.

⁷⁰ “The final words of the novel are Lurie’s: ‘Yes, I am giving him up’ (Coetzee, 2000, p. 219). Had this sentence not featured the fatal pronoun, ‘I,’ that has signaled the solipsism of Lurie’s narrative, it might be argued that, in fact, he has substantially developed as an ethical being; it is clear, however, that Lurie himself, and not the dog, remains the subject of this sacrifice. Once again, we see Lurie taking over the voice and the body of the other. Driepoot’s life is not Lurie’s to ‘give up’; in fact, Lurie is not ‘giving up’ anything in this moment. Rather, he is reasserting himself as a subject through the sacrifice of the (animal) other.”

um tipo de doação (material e emocional) que, em momento algum, é sinalizada no texto. Quando permite a morte de Driepoot, David está, mais uma vez, privilegiando o que lhe é mais conveniente e confortável, o que lhe causará menos problemas, como o fez em outros momentos do romance exemplificados anteriormente. Assim, o último silenciamento produzido por David é a morte. No entanto, é necessário afirmar que *Desonra* não é uma obra maniqueísta. Muito pelo contrário, trata, de maneira ímpar, de como os membros de uma sociedade agem de acordo com suas próprias ideologias e interesses. Dito isto, concluímos que Lurie demonstra uma expansão de sua afetividade, ainda que limitada por suas próprias convicções.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O romance *Desonra* é uma obra singular. A narrativa dos infortúnios vivenciados por David, Lucy, Driepoot, entre outros, em um contexto tão complexo quanto a África do Sul pós-*apartheid*, deixa o leitor perplexo frente a tantos dilemas que parecem irresolúveis. Essa excepcionalidade pode claramente ser comprovada pelo recebimento do prêmio Nobel de Literatura.

Coetzee seguiu por um caminho tortuoso, evitando com maestria as armadilhas das concepções dualistas e rasas: as relações intrincadas que abrangem questões de gênero, classe social, etnia e nacionalidade, bem como a relação de animais humanos e não humanos são expostas por meio de opressões que surgem, então, dentro desse complexo mosaico, motivadas por ideologias como o antropocentrismo humanista, o sexismo e o especismo e se tornam discursos validados e reproduzidos tanto pela linguagem quanto por ações e instituições. No romance, fica clara que a posição dos animais dentro daquela sociedade é de vítima por excelência, isto é, são vítimas inclusive dos grupos humanos que também são oprimidos. Além disso, os animais não têm qualquer possibilidade de fuga ou defesa: fisicamente presos por correntes e coleiras, conceitualmente silenciados pela filosofia antropocêntrica que lhes retira a autonomia. *Desonra*, portanto, é uma obra que expõe e desafia as opressões enraizadas no pensamento filosófico e na sociedade ocidental, práticas e ideologias tidas como verdades inquestionáveis.

O questionamento e o debate são passos essenciais para mudanças de paradigmas. Linhas de pensamento como a desconstrução de Derrida, o ecofeminismo, o pós-humanismo e os estudos críticos dos animais se apresentam como possibilidades alternativas ao antropocentrismo humanista e o apego a suposta racionalidade. A desconstrução da linguagem desenvolvida por Derrida revela a maneira pela qual as palavras podem indicar problemas éticos e filosóficos dentro da sociedade. O pós-humanismo questiona a própria concepção do que é ser humano, deixando claro que acima de tudo, ser humano é uma questão política. De maneira similar, o ecofeminismo reconhece e desconstrói as concepções que justificam e validam comportamentos que oprimem as mulheres, os não humanos e o próprio planeta. Os emergentes estudos críticos sobre animais, juntam a força das reflexões obtidas tanto pelo pós-humanismo quanto pelo ecofeminismo em uma

proposta inovadora que almeja tanto a reflexão teórica quanto a ação direta em busca da libertação total.

Como dito anteriormente, em *Desonra*, Coetzee optou por um caminho tortuoso e evitou as traiçoeiras concepções dualistas e rasas. Se desejamos alguma mudança real é hora também de optarmos pela travessia de um caminho tortuoso. Retomo aqui o tom de urgência de outrora: precisamos avançar para além da concepção de humano e aportar em terras onde sejamos mais humildes e menos gananciosos. Devemos desconstruir as ideologias que nos mantêm acima de tantos outros seres e que também muitas vezes nos mantêm abaixo de tantos outros! Em tempos de “carne sustentável”, “abate humanitário” e outros termos que buscam nos distrair da crise ecológica, do aquecimento global, dos papéis simbólicos da carne e do fato de que temos a nossa frente, retalhado em um prato, devidamente cozido, um pedaço de um corpo de um ser senciente, em um mundo de crescente desigualdade social, onde a comida é produzida em excesso e no entanto, alimenta uma minoria, é chegada a hora de ouvirmos as vozes que foram marginalizadas e silenciadas pelo pensamento racional e pelo antropocentrismo humanista.

Na epígrafe há uma citação que aqui reproduzo:

De nossas torres nós gritamos “todo homem deve carregar uma alma, um direito que nenhuma outra besta deve ter”
e nas sombras os cães balançaram suas cabeças
“vergonha sobre estes símios, orgulho vem antes da queda”
- A soul to bear, Fall of Efrafa⁷¹

Inúmeras são as atrocidades justificadas em nome da nossa suposta alma. Inomináveis são os crimes cometidos sob a sombra da razão. Alma e razão são os nomes de um mesmo elemento, que busca, acima de tudo, afirmar a superioridade e o desvencilhamento da humanidade em relação ao mundo. A história sangrenta dessa humanidade mostra que é necessária uma outra postura se nós pretendemos mudar e salvar o planeta. Enquanto a humanidade for apegada às

⁷¹ From our towers we cry "every man shall bear a soul,
a right that no other beast shall bear"
and in the shadows the dogs shook their heads
"shame upon those apes, pride comes before a fall"
- A soul to bear, Fall of Efrafa

ideias de alma e razão, possuirá as armas necessárias para seu projeto de exploração, dominação e destruição. O tom apocalíptico não é sem motivo: estamos prestes a desabar de nossas torres, e o solo que nos espera é o de uma terra infértil, dura e seca, como nosso orgulho.

REFERÊNCIAS

- ADAMS, C. *A política sexual da carne: a relação entre carnivorismo e a predominância masculina*. Tradução de Cristina Cupertino. São Paulo: Alaúde, 2012.
- AFOYALAN, F. Southern Africa since independence. In: FALOLA, T. *Africa*. v. 5. Durham, NC: Carolina Academic Press, 2003. p. 843-877.
- AWELL-FEDWORLD. *Factory farms*. Disponível em: <<http://awfw.org/factory-farms/>> Acesso em: 17 jan. 2016.
- BONNICI, T. (Org.) *Resistência e intervenção nas leituras pós-coloniais*. Maringá: Eduem, 2009.
- BRITTAN, A. Death and J.M. Coetzee's *Disgrace*. In: *Contemporary Literature*, Wisconsin, v. 51, n. 3, p. 477-502, 2010.
- CARVALHO, A. *Foco narrativo e fluxo de consciência: questões de teoria literária*. São Paulo: Editora Unesp, 2012.
- CIOBANU, C. Cotzee's posthumanist ethics. *MFS Modern Fiction Studies*, Baltimore, v. 58, n. 4, p. 668-698, 2012.
- COETZEE, J. *Desonra*. Tradução José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- COETZEE, J. Palestra 3: A vida dos animais. Um: O filósofo e os animais. In: COETZEE, J. *Elizabeth Costello*. Tradução José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2004a. p. 67-103.
- COETZEE, J. Palestra 4: A vida dos animais. Dois: Os poetas e os animais. In: COETZEE, J. *Elizabeth Costello*. Tradução José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2004b. p. 104-132.
- COETZEE, J. Animals can't speak for themselves - it's up to us to do it. *The Age*, 22/02/07. Disponível em: <<http://www.theage.com.au/news/opinion/animals-cant-speak-for-themselves--its-up-to-us/2007/02/21/1171733841769.html>>. Acesso em: 31 jul. 2015.
- COETZEE, J. Animals, humans, cruelty and literature: a rare interview with J.M. Coetzee. 2004c. *Satya*, 05/04. Disponível em: <www.satyamag.com/may04/coetzee.html>. Acesso em: 15 jul. 2015. Entrevista concedida a Henrik Engström.
- DANTA, C. Like a dog... like a lamb: becoming a sacrificial animal in Kafka and Coetzee. *New Literary History*, Baltimore, v. 38, n. 4, p. 721-737, 2007.
- DENYO, B. D. Rewriting history/animality in J.M. Coetzee's *Dusklands* and Richard Flanagan's *Wanting*. *A Review of International English Literature*, v. 44, n. 4, p. 89-116, Oct. 2013.

DERRIDA, J. 'Eating well', or the calculation of the subject: An interview with Jacques Derrida. In: CADAVA, E.; CONNOR, P.; NANCY, J (Org.). *Who comes after the subject?* New York: Routledge, 1991. p. 96-119.

DERRIDA, J. A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas. In: DERRIDA, J. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 1995.

DERRIDA, J. *O animal que logo sou (A seguir)*. Tradução Fábio Landa. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

DICKINSON, P. Feeling, affect, exposure: ethical (in)capacity, the sympathetic imagination, and J.M. Coetzee's *Disgrace*. *Mosaic: a journal for the interdisciplinary study of literature*, London, v. 46, n. 4, p. 1-19, 2013.

FITZGERALD, A.; PELLOW, D. Ecological defense for animal liberation: a holistic understanding of the world. In: NOCELLA, A. et al. (Org.). *Defining Critical Animal Studies: An intersectional social justice approach for liberation*. New York: Peter Lang, 2013. p. 28-48. (Counterpoints).

FORSTER, E. M. *Aspects of the Novel*. San Diego, New York, London: Harcourt Inc., 1985.

GRUEN, L. Dismantling oppression: An analysis of the connection between women and animals. In: GAARD, G. (Ed.). *Ecofeminism: women, animals, nature*. Philadelphia: Temple Press University, 1993. p. 60-90.

HICKMAN, M. Study claims meat creates half of all greenhouse gases. *The Independent*, 31/10/09. Disponível em: <www.independent.co.uk/environment/climate-change/study-claims-meat-creates-half-of-all-greenhouse-gases-1812909.html>. Acesso em: 17 jan. 2016.

HOLT-GIMÉNEZ, E. We already grow enough food for 10 billion people... and still can't end hunger. *Common Dreams*, 08/05/12. Disponível em: <www.commondreams.org/views/2012/05/08/we-already-grow-enough-food-10-billion-people-and-still-cant-end-hunger>. Acesso em: 17 jan. 2016.

JAPIASSÚ, H.; MARCONDES, D. *Dicionário básico de filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

MARAIS, M. 'Little enough, less than little: nothing:' ethics, engagement, and change in the fiction of JM COETZEE. *MFS Modern Fiction Studies*, Baltimore, v. 46, n. 1, p. 159-182, 2000.

McDUNNAH, M. 'We are not asked to condemn': sympathy, subjectivity, and the narration of *Disgrace*. In: MCDONALD, B. (Org.). *Encountering Disgrace: reading and teaching Coetzee's novel*. New York: Candel House, 2009. p. 15-47.

NOBEL FOUNDATION. J.M. Coetzee – Biographical. *Nobel Media AB 2014*. Disponível em: <www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/2003/coetzee-bio.html> Acesso em: 15 jul. 2015.

NOBEL FOUNDATION. The Nobel Prize in Literature 2003 to John Maxwell Coetzee - Press Release. *Nobel Media AB 2014*. Disponível em: <www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/2003/press.html>. Acesso em: 31 jul. 2015.

NOCELLA, A. et al. Introduction: The emergence of Critical Animal Studies: The rise of Intersectional Animal Liberation. In: NOCELLA, A. et al. (Org.). *Defining Critical Animal Studies: An intersectional social justice approach for liberation*. New York: Peter Lang, 2013. p. 19-36. (Counterpoints).

OLSON, G. Like a dog': rituals of animal degradation in J.M. Coetzee's *Disgrace* and Abu Ghraib Prison. *Journal of Narrative Theory*, Michigan, v. 44, n. 1, p. 116-156, 2014.

O'SULLIVAN, M. Giving up control: narrative authority and animal experience in Coetzee. *Mosaic: a journal for the interdisciplinary study of literature*, London, v. 44, n. 2, p. 119-135, 2011.

RANDALL, D. The community of sentient beings: J.M. Coetzee's ecology in *Disgrace* and Elizabeth Costello. *ESC: English Studies in Canada*, Halifax, v. 33, n. 1-2, p. 209-225, 2007.

SINGER, P. *Libertação Animal*. Tradução de Marly Winckler, Marcelo Brandão Copolla; revisão técnica de Rita Paixão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

STEINER, G. *Anthropocentrism and its discontents: The moral status of animals in the History of Western Philosophy*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2010.

UNWATER. Water for food. *Unwater*, 07/10/14. Disponível em: <www.unwater.org/topics/water-and-food/en/>. Acesso em: 24 jul. 2016.

VERMEULEN, P. Abandoned creatures: creaturely life and the novel form in J.M. Coetzee's *Slow Man*. *Studies in the novel*, Baltimore, v. 45, n. 4, p. 665-674, 2013.

VOICELESS. John M Coetzee, *Voiceless*, s/d. Disponível em: <<https://www.voiceless.org.au/who-we-are/john-m-coetzee>>. Acesso em: 31 jul. 2015.

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

WEITZENFELD, A.; JOY, M. An overview of anthropocentrism, humanism, and speciesism in Critical Animal Theory. In: NOCELLA, A. et al. (Org.). *Defining Critical Animal Studies: An intersectional social justice approach for liberation*. New York: Peter Lang, 2013. p. 3-27. (Counterpoints).

WOLFE, C. *What is posthumanism?* Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.