



O dever-animal desconstrutivista no querer-dizer das ciências sociais: considerações sobre linguagem, mutismo e assujeitamento entre o que se inscreve como próprio do homem e de seus outros¹.

Walcler de Lima Mendes Junior²
Faculdade Integrada Tiradentes, Maceió-AL

RESUMO

Assume-se, nos termos deleuzianos, como violenta a interpretação da lógica epistêmica moderna que separa em dois distintos grupos classificatórios aquilo que é inscrito como relativo ao Homem, por consequência a padrões culturais, lingüísticos e discursivos e aquilo que se diz da natureza, não mediada por códigos, acordos e expressões de comunicação. A crítica interpreta essa postura antropocêntrica como que em parte, para justificar a violência ou a desumanidade dedicada a tudo o que não pertença à categoria humanidade. Em parte, segundo esta mesma interpretação, para operar a dobra da lógica antropocêntrica contra “outros” seres-humanos que compartilham código, cultura, linguagem caracterizados, a partir do paradigma civilizatório, como menos humanos, para-humanos, proto-humanos, logo passíveis das mesmas ou quase mesmas sanções “desumanas” sofridas pelo grupo comprimido na palavra animal.

Palavras-chave:

Cultura; linguagem; comunicação; dominação; ética.

Antes de qualquer palavra esclarece-se a intenção deste texto em mesa que propõe discutir questões interdisciplinares relativas à produção de linguagem, discurso, cultura, comunicação, considerando posicionamento ético e político. Assume-se, nos termos deleuzianos, como violenta a interpretação da lógica epistêmica moderna que separa em dois distintos grupos classificatórios aquilo que é inscrito como relativo ao Homem, às humanidades, ao humanismo oitocentista e civilizador, por consequência a padrões culturais, lingüísticos e discursivos e aquilo que se diz da natureza, do instinto, da reação imediata, não mediada por códigos, acordos e expressões de comunicação inteligíveis a leitura desse homem moderno.

A crítica interpreta essa postura antropocêntrica como que em parte, apenas para justificar a violência a “desumanidade”, (termo que em si já expressa o que se reserva ao “outro” do homem) dedicada a tudo que não pertence à categoria humanidade. Em parte, segundo esta mesma interpretação, para operar a dobra da lógica antropocêntrica contra “outros” seres-humanos que compartilham código, cultura, linguagem

¹ Trabalho apresentado no DT 8 – Estudos Interdisciplinares do Congresso de Ciências da Comunicação na Região Nordeste realizado de 15 a 17 de junho de 2011.

² Professor da Faculdade Integrada Tiradentes (Maceió-AL), Doutor pela UFRJ.



caracterizados, a partir daí, como menos humanos, para-humanos, proto-humanos, logo passíveis das mesmas ou quase mesmas sanções violentas sofridas pelo grupo formado por formigas, elefantes e sapos etc (e que apesar de radicalmente heterogêneo é tranquilamente homogeneizado no termo animal). Dessa segunda violência direcionada aos “outros” da humanidade, ruptura homem-homem, reforçada pela ruptura homem-animal, separam-se aquilo que se diz cultura central, global, moderna, próprio da civilização, em contraste com a cultura dos “outros”, local, arcaica e periférica. Também violentamente separam-se as “línguas” dos “dialetos”, as “tecnologias”, todo o *bric-a-brac* eletrônico, do artefato “primitivo” ou “arcaico”, toda forma tradicional de produção. E o simples ato de abrir um isqueiro frente um grupo indígena que preserva o fogo e opera com este um jogo mítico de técnicas de manutenção das chamas na aldeia, leva não só a questionar a validade de sua tecnologia, mas nesse questionamento por em dúvida todo o sistema simbólico que sustentava grupo e indivíduo como ser vivente e produtor de cultura específica, seja lá, quão diferente em sua forma de inscrição.

Essa apresentação pretende produzir um efeito de aproximação entre o que chamamos de segunda violência, separação homem-homem, do que chamamos de primeira violência, separação homem-animal. Trata-se não de uma biologização do que se expressa enquanto “antropo”, nem de uma pan-sociologia, que cegamente enxerta-se nos conceitos relativos à construção dos paradigmas sociológicos e antropológicos, desde Durkheim e Levi Strauss. Não se trata de juntar tudo, a ponto de produzir uma pan-identidade de seres-vivos respondendo a valores eticamente universais. Trata-se, isto sim, de uma atitude revolucionária, e, portanto, política em termos empíricos, de derrubamento da lógica que permite dizer humano e animal, cultura e natureza, logo não é o caso de encontrar semelhanças entre homem e natureza (e sua porção animal), mas sim de produzir muito mais diferenças, multiplicação de fronteiras, do que essa sugerida na simples oposição entre dois pólos. Em que já caberia perguntar que voz proveniente de um estado ou lugar de natureza ou originalmente inscrita como natureza assim se convocou exógena e independentemente do dizer e querer humano e organizou, sob a categoria de si, de natureza, um amontoado de signos dispersos e tão distantes quanto os abissais do Pacífico Sul atingidos por testes nucleares, as planícies do Óregon esvaziadas de búfalos e as florestas equatoriais em processo de esvaziamento de sua biomassa? Já levando em consideração que os três exemplos aqui dispostos não dizem da “natureza”, mas de certo recorte discursivo que inscreve o signo natureza em outro signo mais recentemente inscrito como questão ambiental. Mais uma vez é preciso dizer



que o meio-ambiente não diz, não fala, pelo menos nos termos antropocêntricos que assumem sua voz, tomando-o como sujeito para si.

A esse silêncio atordoante da “natureza”, o mutismo do completamente “outro” do homem, Benjamin, na leitura de Derrida, vai chamar de melancolia, de condição melancólica do que é nomeado, mas nunca nomeia.

A tristeza o luto a melancolia da natureza ou da animalidade nasceriam assim segundo Benjamin desse mutismo, mas também por isso mesmo desse ferimento sem nome: ter recebido o nome. Ao se encontrar privado da linguagem perde-se o poder de nomear, em verdade de responder em seu nome (DERRIDA, 2002, p. 41).

O ato de nomear expressa o conflito da relação entre dominadores e dominados positivada na separação homem-civilizado e homem-natureza.

Quando o nomeador exige ao nomeado que responda à nomeação imposta, procura exercer o chamado direito de conquista. O nome que o nomeado se dá a si mesmo perde a razão de ser, pois o nomeador procura reduzi-lo totalmente ao seu ponto de vista, à organização que o seu poder impõe (URRUTIA, 2000, p.40).

Essa incapacidade de interrogar o outro da civilização, de escutar sua queixa provocaria o luto, o banzo, o mutismo dos signos que se avizinham do signo natureza.

[Mas, ainda em Benjamin dá-se uma inversão e] essa suposta tristeza cria também uma queixa muda, mas audível por meio dos suspiros sensíveis. Segundo a hipótese dessa espantosa inversão, a natureza (e a animalidade nela) não é triste porque muda. É, pelo contrário, a tristeza, o luto da natureza que a torna muda e afásica, que a deixa sem palavras (DERRIDA, 2002, p. 42).

Por esse murmúrio, essa queixa, assume-se que a natureza já começaria a responder em Benjamin-Derrida, falar de sua tristeza de seu poder sofrer, sofrer da natureza-signo, da linguagem-natureza, por não tornar reconhecido ao interlocutor hegemônico e dominante o ato de dirigir-se a este. Sujeitos discursivos das ciências ou não, pessoas interlocutoras que, a partir do território próprio do homem,

não puderam ou não quiseram tirar nenhuma consequência sistemática do fato que um animal pudesse, encarando-as, olhá-las, vestidas ou nuas, e, em uma palavra, sem palavras, dirigir-se a elas lá de baixo com base em uma origem completamente outra. Essa categoria de discursos, de textos, de signatários (os que jamais se viram vistos por um animal que se dirige a eles) é de longe a mais abundante, é ela sem dúvida que reúne todos os filósofos e todos os teóricos enquanto tais, ao menos em uma certa época digamos entre Descartes até hoje ... (idem, p.32)



É como se Descartes, Kant, Heidegger, Lacan e Levinas do lugar tão forte e profundo de seus discursos fizessem do animal um teorema.

Uma coisa vista, mas que não vê. A experiência do animal que vê, do animal que os observa, não foi tomada em consideração na arquitetura teórica e filosófica de seus discursos (...). É como se os homens dessa configuração tivessem visto sem terem sido vistos, com se tivessem visto o animal sem terem sido vistos por ele, sem se terem visto sendo vistos por ele: sem se terem visto vistos nus por alguém que, do fundo de uma vida dita animal, e não apenas pelo olhar, tê-los-ia obrigado a reconhecer no momento da destinação que isso tinha a ver com eles (idem, pp. 33, 34).

A esse assujeitamento do animal segue a expulsão do animal em si que implica o ato de cobrir-se, vestir-se de roupas, promessas, histórias e palavras. Porque é preciso antes mesmo de pronunciar, diferenciar-se daquele que o vê, é preciso cancelar a possibilidade de se estar sob esse olhar do outro não-civilizado. E mais do que negar-lhe a palavra, a resposta, é preciso negar-lhe a propriedade de ser vivente, insubstituível, e nesse momento põe-se o animal, numa jaula, num livro, pote, sob a categoria muda, silenciada de espécie, de gênero ou de reino animal. Em território não muito distante, silenciado e violento, tombaram no solo do Brasil civilizado guajajaras, tamoios, tapuias, tupis. Nos textos dos descobrimentos há uma descrição da preguiça quase como índio, curiosa porque antropologiza o animal, mas só por animalizar o índio.

Essa gente embrutecida pela ignorância pela ociosidade pelo isolamento em que se acha de seus semelhantes e provavelmente pelo gozo dos prazeres prematuros não pensa em nada apenas vegeta como as árvores ou o capim dos campos (Saint Hilaire³).

A construção binária, operando a mesma lógica da comunicação positivada no antropocentrismo moderno e civilizador, separaria ainda reação de resposta, instinto de linguagem e outra vez, caberia a questão: não teria sido uma dada linguagem que qualificou como instintivas certas atitudes de outros seres, para tautologicamente justificar a lógica de sua lógica, seu ponto de vista frente o ponto de vista do outro, silenciado e reduzido a condição de instinto? Esse outro, animal, expressa instinto? Ou, segundo a crítica desconstrutivista produziria, a exemplo de nós, cadeias de signos, de territorializações, de expedientes com o objetivo de garantir e prolongar sua reprodução e bem estar enquanto indivíduo e grupo, grupo econômico, no sentido de uma lógica de procedimento, grupo social, no sentido de uma organização inclusive hierarquizada

³ Citado por BERNUCCI, Leopoldo M. O bicho preguiça da fábula. In: A imitação dos sentidos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1995. p.85



entre os indivíduos, grupo político, considerando que a manutenção dessa hierarquia depende de circunstâncias não pré-determinadas pela “natureza”, como assim pretenderam as observações de base evolucionista, mas pelo acaso de cadeias de acontecimentos que sofrem interpretações pelos seres vivos ali inseridos, mas que coube exclusivamente ao homem nomeá-las a partir da nossa dificuldade de vê-los nos vendo, como já colocado. Essas impressões empíricas frente às interpretações de outros indivíduos ou grupos, seja de que espécie, (considerando espécie como classificação derivada do antropocentrismo) determinam o entrelaçamento dos destinos de seres vivos e insubstituíveis para si. Por exemplo: matar todos os judeus da face da terra, matar um judeu, matar todos os aborígenes da face da terra, matar um aborígine, matar todos os ingleses, matar um inglês, matar todas as focas, matar uma foca, matar todos os sérvios ou os bósnios, matar todos os cachorros de determinada cidade da Mongólia, matar um cachorro, matar todos os animais, matar um animal, matar o animal em mim, matar todos os homens, matar um homem, matar o homem em mim. Apesar do esquecimento da filosofia nada seria mais inspirador a nos levar a pensar sobre o ponto de vista do vizinho, do próximo, do que pensar sobre o que pensa esse completamente outro. “Ele tem seu ponto de vista sobre mim. O ponto de vista do outro absoluto, e nada me fará pensar tanto sobre essa alteridade absoluta do vizinho ou do próximo quanto os momentos em que eu me vejo visto nu sob o olhar de um gato (idem, p. 28)”.

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

Quando a filosofia não cegar mais o animal, ignorando seu olhar sobre o filósofo, poderá devolver-lhe (já com as devidas desculpas) o verbo, não a palavra, mas a expressão, a resposta que reage ao olhar do homem. Que nos fala antes mesmo de lhe dirigirmos o olhar, apenas pela proximidade, pela possibilidade do diálogo. Derrida começa a ouvir o outro a partir de uma crítica.

A questão dita do animal e do limite entre animal e o homem, jamais reconheci um protesto de princípio e, sobretudo, um protesto conseqüente contra esse singular genérico, o animal. (...) os filósofos sempre, todos os filósofos, julgaram que esse limite era um e indivisível (...). O direito filosófico se apresenta então como o direito do senso-comum. Esta concordância do senso filosófico e do senso comum para falar tranquilamente do “Animal” no singular genérico é

talvez uma das maiores besteiras e das mais sintomáticas, daqueles que se chamam homens. (...) Estive assim tentado a indicar minha via, não apenas de guardar essa palavra entre aspas [“animal”], como uma citação a analisar, mas de mudar de palavra sem esperar e para marcar bem que se trata assim de uma palavra, apenas de uma palavra, a palavra “animal”, de forjar uma outra palavra singular, ao mesmo tempo próxima e radicalmente estrangeira, uma palavra quimérica em contravenção com a lei da língua francesa, *animot*⁴. *Ecce Animot*, nem uma espécie nem um gênero, nem um indivíduo e ainda assim uma irreduzível multiplicidade vivente de mortais (...) (idem, pp. 74, 75). (...)

Para a composição da crítica elencam-se os termos rastro, marca, sulco, território que se expressam a partir de uma linguagem da natureza inumana, sobre-humana, (des) humana, expressa, não como categoria em contraste com as artes, as técnicas, a história, a linguagem daquilo que se diz próprio do ser humano. Nos termos de Deleuze essa natureza quase humana ou vice versa, esse humano quase natural, se expressa na composição da territorialidade. Território arquitetado pelo artífice devir-animal que em nossos termos se artificializa na medida de nossa observação empírica ou na medida em que constitui algo para si.

Os animais de território, há animais sem território, mas os animais de território são prodigiosos, porque constituir um território, para mim, é quase o nascimento da arte. Quando vemos como um animal marca seu território, todo mundo sabe, todo mundo invoca sempre... as histórias de glândulas anais, de urina, com as quais eles marcam as fronteiras de seu território. O que intervém na marcação é, também, uma série de posturas, por exemplo, se abaixar, se levantar. Uma série de cores, os macacos, por exemplo, as cores das nádegas dos macacos, que eles manifestam na fronteira do território... Cor, canto, postura, são as três determinações da arte, quero dizer, a cor, as linhas, as posturas animais são, às vezes, verdadeiras linhas. Cor, linha, canto. É a arte em estado puro. E, então, eu me digo, quando eles saem de seu território ou quando voltam para ele, seu comportamento... O território é o domínio do ter. É curioso que seja no ter, isto é, minhas propriedades, minhas propriedades à maneira de Beckett ou de Michaux. O território são as propriedades do animal, e sair do território é se aventurar. Há bichos que reconhecem seu cônjuge, o reconhecem no território, mas não fora dele.

CP: Quais?

⁴ ANIMOT em francês pronuncia-se exatamente como animaux, plural de animal. MOT, em francês significa palavra. O efeito pretendido pelo autor sugere desautorizar a separação entre o que é próprio do homem, a palavra, e o que não é próprio do animal, a palavra. Estar atento ao animal em mim, ao poder-sofrer do animal estrategicamente silenciado nas desumanidades industriais do homem moderno. A besta-humana é servida à civilização como exotismo e por isso devorada com justificativas.



GD: É uma maravilha. Não sei mais que pássaro, tem de acreditar em mim. E então, com Félix, saio do animal, coloco, de imediato, um problema filosófico, porque... misturamos um pouco de tudo no abecedário. Digo para mim, criticam os filósofos por criarem palavras bárbaras, mas eu, ponha-se no meu lugar, por determinadas razões, faço questão de refletir sobre essa noção de território. E o território só vale em relação a um movimento através do qual se sai dele. É preciso reunir isso. Preciso de uma palavra, aparentemente bárbara. Então, Félix e eu construímos um conceito de que gosto muito, o de desterritorialização. Sobre isso nos dizem: é uma palavra dura, e o que quer dizer, qual a necessidade disso? Aqui, um conceito filosófico só pode ser designado por uma palavra que ainda não existe. Mesmo se se descobre, depois, um equivalente em outras línguas. Por exemplo, depois percebi que em Melville, sempre aparecia a palavra: *outlandish*, e *outlandish*, pronuncio mal, você corrige, *outlandish* é, exatamente, o desterritorializado. Palavra por palavra. Penso que, para a filosofia, antes de voltar aos animais, para a filosofia é surpreendente. Precisamos, às vezes, inventar uma palavra bárbara para dar conta de uma noção com pretensão nova. A noção com pretensão nova é que não há território sem um vetor de saída do território e não há saída do território, ou seja, desterritorialização, sem, ao mesmo tempo, um esforço para se reterritorializar em outra parte. Tudo isso acontece nos animais. É isso que me fascina, todo o domínio dos signos. Os animais emitem signos, não param de emitir signos, produzem signos no duplo sentido: reagem a signos, por exemplo, uma aranha: tudo o que toca sua tela, ela reage a qualquer coisa, ela reage a signos. E eles produzem signos, por exemplo, os famosos signos... Isso é um signo de lobo? É um lobo ou outra coisa? Admiro muito quem sabe reconhecer, como os verdadeiros caçadores, não os de sociedades de caça, mas os que sabem reconhecer o animal que passou por ali, aí eles são animais, têm, com o animal, uma relação animal. É isso ter uma relação animal com o animal. É formidável (O abecedário de Gilles Deleuze, 1995⁵).

Territorializar, desterritorializar, reterritorializar como movimento de construção/desconstrução do signo que inscreve a percepção/rasura, relação ativa e passiva, terceiro gênero melhor dizendo, do que seria próprio do ser/ter não mais cindido entre cultura e natureza, não mais artífice dessa violenta ruptura, a obra, a arte lá na sua origem rasurada pelo inumano. Mas, como aspectos desse movimento que o signo sofre e executa. A origem rasurada estaria nessa intenção sobre-humana, aquém e além do gesto do artista, ainda que o perpassasse como um feixe de imagens, sensações e neologismos, sempre necessários para cada novo gesto que a cultura não dá conta. E não me venham falar de intenção e gesto, porque dizer que intenção é humano não escapa da

⁵ O Abecedário de Gilles Deleuze é uma realização de Pierre André Butang produzida pelas Edition Montparnasse, Paris, 1995. A série de entrevistas feitas por Claire Parnet foi filmada nos anos de 1988 e 1989. No Brasil foi divulgada pela TV Escola. Ministério da Educação. Tradução e legendas Raccord (com modificações).



tautologia já colocada anteriormente: caberia ao que é próprio do humano especificar como intenção de arte o gesto humano e como não intencionado, instintivo, repetidor, o gesto animal? E a quem caberia julgar tal postura interpretativa? Deus? Um conselho formado por inúmeras espécies, inclusive a humana? Ou seremos tão imparciais a ponto de arbitrarmos nosso próprio juízo sobre todo ser vivo? Com a justa resposta, a categoria das espécies que fornece sua pele valiosa a indústria da moda.

Kafka é, A metamorfose, o gerente que grita: "Ouviram, parece um animal". Piar doloroso de Gregor ou o povo dos camundongos, Kafka escreveu pelo povo dos camundongos, pelo povo dos ratos que morrem. Não são os homens que sabem morrer, são os bichos, e os homens, quando morrem, morrem como bichos. Aí voltamos ao gato e, com muito respeito, tive, entre os vários gatos que se sucederam aqui, um gatinho que morreu logo, ou seja, vi o que muita gente também viu, como um bicho procura um canto para morrer. Há um território para a morte também, há uma procura do território da morte, onde se pode morrer. E esse gatinho que tentava se enfiar em um canto, como se para ele fosse o lugar certo para morrer. Nesse sentido, se o escritor é alguém que força a linguagem até um limite, limite que separa a linguagem da animalidade, do grito, do canto, deve-se então dizer que o escritor é responsável pelos animais que morrem, e ser responsável pelos animais que morrem, responder por eles... escrever não para eles, não vou escrever para meu gato, meu cachorro. Mas escrever no lugar dos animais que morrem é levar a linguagem a esse limite. Não há literatura que não leve a linguagem a esse limite que separa o homem do animal. Deve-se estar nesse limite. Mesmo quando se faz filosofia. Fica-se no limite que separa o pensamento do não-pensamento. Deve-se estar sempre no limite que o separa da animalidade, mas de modo que não se fique separado dela. Há uma inumanidade própria ao corpo humano, e ao espírito humano, há relações animais com o animal. Seria bom se terminássemos com o A (idem).

Ocupar esse território intermediário que já desliza no instante mesmo em que se aponta a coisa no mundo em que se diz esta linguagem, esta cultura, e que por isso mesmo, mais que exprimir intermediação entre dois supostos mundos, já opera o movimento de desconstrução dessa lógica apoiado na impossibilidade de separação, de especificação de territórios opostos, a não ser pela leitura tautológica do que se autodenomina como próprio da humanidade, como já colocado. Permitir que o devir-animal se apodere da linguagem, já não mais como especificidade do Homem, mas como territorialização em movimento, o que justifica a barbárie dos neologismos operando pelo entre do código proporcionando o movimento de devir-dizer-do-não-dito e o devir-não-dizer-do-sempre-dito. Não há nada, ou há somente, caso se queira elencar esse partido de diferenciação entre expressões de ordem teórica e empírica, de filosófico, no sentido



restrito do termo, mas força-se como dobra do texto em direção a ação política o movimento que quer desencapsular o olhar acadêmico romanticamente debruçado sobre a miríade de objetos e práticas relativas a movimentos sociais populares e como os quer puros, naturalizados, autênticos, fiéis as suas origens, para que a partir de tão dedicada leitura se construam os novos totens de adoração das ciências humanas. Tal índio, qual cientista, precisam saber ocupar seu lugar mesmo quando um deixa-se pintar a cara, enquanto o outro apresenta uma palestra em autêntico *kuikuro*, que todo leitor ocidental, mesmo não iniciado em estudos étnicos, já traduz como um dialeto indígena, sem a necessidade de maiores informações. A ação política expressa pela dobra do texto não considera a separação entre teoria e empiria em nenhuma instância salvo como expressão violenta que aponta aquilo que deve ser alvo de ação e aquilo que deve ser alvo de elaboração. Ação pragmática frente o pensamento teórico a serviço da totemização de axiomas cientificistas, mitificação do agir e do pensar como instâncias que na Universidade, na Academia de modo geral, e mais especificamente, nas Escolas de Ciências sociais, e mais especificamente ainda nas de Ciências Sociais Aplicadas, operam a violenta caracterização daquilo que é da ordem do objeto versus o que é da ordem do pensamento. Haveria objeto sem pensamento? Por acaso a decisão de territorializar dada por qualquer espécime de toda espécie animal (incluindo o homem) expressa ausência de intenção, logo de elaboração da ação em detrimento da ação em si? E o homem pensante, esse ser cogito, estaria descomprometido das conseqüências mundanas provocadas pela força política de seu discurso no mundo? Com a resposta Descarte e o enfrentamento que ele o cientista descarnado em pessoa articulou contra a Igreja. Mas, retornemos ao devir-animal que nos impulsiona para fora do texto, para fora do pensamento territorializado segundo a lógica humanista sob a qual operamos desconstrução.

A questão animal vem desde o começo dos meus textos, como uma questão. Mas recentemente, nos últimos anos eu tenho escrito bastante sobre isso. Eu aponteí aí alguns pontos sensíveis à desconstrução. A definição do que é próprio do homem, e o que distingue o homem dos animais em geral. Isso é algo de muito interesse para mim e tenho trabalhado bastante nisso. Eu evito falar do animal em termos gerais. Para mim, não existem “animais”. Quando alguém diz animal, já começa não entendendo nada sobre o assunto ou começa a por o “animal” numa gaiola. Existem diferenças consideráveis entre diferentes tipos de animais. Não há razão para pô-los em uma única e mesma categoria macacos, abelhas, cobras, cachorros, cavalos, antrópodos e micróbios. Eles são radicalmente diferentes organismos de vida. E para dizer: “animal” e colocá-los todos numa mesma



categoria, ambos o macaco e a formiga, faz-se através de um gesto de muita violência. Colocar todas as coisas vivas que não são humanas dentro de uma categoria é antes de tudo um gesto estúpido, teoricamente ridículo, e participa da violência que o homem exercita em direção aos outros animais. Isso leva aos matadouros, a indústria de cosmético, ao consumo dos animais. Toda essa violência em direção aos animais é engendrada a partir desse conceito simplificador que permite alguém dizer “animais” em geral. Então quando eu presto atenção a minha linguagem eu não falo sobre animais. Eu falo sobre essa espécie específica de animal ou tal e tal animal (DERRIDA, Jacques, DERRIDA THE MOVIE, 2002).

Derrida chama a atenção para o aspecto político do movimento de desconstrução dessa separação homem/animal convocando o pensamento de Hobbes e questões relativas ao convívio entre os homens, entre os homens e o soberano, entre os homens e o estado soberano a partir da instituição ou não de um contrato.

Vamos mostrar já de princípio que não nos podemos interessar pelas relações da besta e do soberano, bem como por todas as questões do animal e do político, da política e do animal, do homem e da besta quanto ao Estado, à Polis, à Cidade, à Republica, ao corpo social, à Lei em geral, à guerra e à paz, ao terror e ao terrorismo, ao terrorismo nacional e internacional, etc., sem reconhecer algum privilégio à figura do “lobo”; e não apenas na direção de um certo Hobbes e desta fantástica fantasmática, insistente, recorrente alteração entre o homem e o lobo, entre ambos, o lobo para o homem, o homem para o lobo, o homem COMO lobo para o homem, o homem como género humano, dizendo claramente este dativo que se trata também de um modo de, na interioridade do seu espaço humano, o homem se dar, se representar, se contar a si mesmo esta história de lobo, um modo de escorraçar o lobo fazendo-o vir, caçando-o, num fantasma, numa narrativa, num mitema, numa fábula, num tropo, numa figura de retórica, aí onde o homem conta a história do político, a história da origem da sociedade, a história do contrato social, etc.: para o homem, o homem é um lobo. (...) Não paramos de tentar pensar este devir-besta, este devir-animal de um soberano que é antes de mais um chefe de guerra e se determina como soberano ou como animal em face do inimigo. A única regra que, de momento, creio ser preciso acatar aqui é, não só não nos fiarmos nos limites oposicionais comumente acreditados entre o que se diz natureza e cultura, natureza/lei, physis/nomos, Deus, o homem e o animal ou ainda ...de um “próprio do homem”, tanto quanto a de, no entanto, não misturarmos tudo e não nos precipitarmos por analogismos, para semelhanças ou identidades. (DERRIDA, colóquio “O soberano Bem”⁶).

⁶ “Jaques Derrida “O soberano Bem” , Coimbra, Portugal Conferencia pronunciada na abertura de um colóquio internacional com o título A soberania Crítica, Desconstrução, aporias. (Em torno do pensamento de Jaques Derrida), organizada por Fernanda Bernardo (tradutora) na Universidade de Coimbra de 17 a 19 de Nov 2003)



Para a crítica aqui presente é a bestialização do “outro” que permite que o “civilizado” fale pelo outro, como o outro ou a partir do outro. Homem-fera, homem-animal, animal-político, animal-social e tantos outros signos que permitem ao civilizado a partir de sua própria voz de sua própria brutalidade anistiar-se da condenação de ser bruto, estúpido e violento ao assumir, sequestrar, o signo do “outro” quando assim proceder. Neste momento, neste instante-já, que não se conta, não se agarra de tão imediato e fugidío, a besta-fera irrompe do coração pacato e ponderado do civilizado como contaminação do “outro” em si, da natureza na cultura, do primitivo no moderno, todos devidamente inocentados pelo tribunal dos direitos humanos porque no fundo seriam bons, mas, o instinto animal, o desejo primitivo, a perigosa aproximação e contaminação desses impulsos naturais os corrompeu.

Os velhos mitos que falavam de criaturas metade homens e metade animais continuam vivos nas mentes européias. Em África, na idéia de África que se vai formando no Ocidente ao longo dos séculos, ficava um resquício para tornar realidade aquelas crenças ancestrais. Por isso os brancos fizeram do africano um ser próximo da besta, uma criatura atormentada pelo excesso sexual, presa da preguiça e incapaz de qualquer regeneração espiritual. Speke considera os negros preguiçosos ignorantes, covardes e incapazes de prever o futuro e ainda menos de se preocupar com ele, indignos de qualquer confiança e providos de uma indubitável estreiteza mental (URRUTIA, 2000, pg 107).

Vai-se inventando um desconhecido, um objeto obscuro que não se permite ler de outra forma a não ser pela via do descobrimento, da exploração, da observação empírica que toma nota daquilo que se presta a ser observado sem observar, ou mal observando, sem dizer, ou mal dizendo, sem dialogar. O objeto-natureza sem código discursivo, sem discurso, sem voz, silenciado pelo dizer de si que seu outro opera ferozmente, como besta-civilizante daquilo que ela, a besta, viu, ou melhor não-viu e por isso chamou de obscuro, ignorou seu discurso, seu apelo, sua posição política, seu desejo e interesse de se preservar como indivíduo, grupo ou espécie, para além dessa categorização que só interessa à besta-civilizante. “E não se tratava tanto de explorar o desconhecido, mas sim de fabricar primeiro um desconhecimento que, de seguida, justificasse a visão descobridora e a nova construção (idem, pg. 115)”.

Nesta descrição de África e noutras do século XIX, não há outra habitação senão cabanas, as casas mais resistentes não existem. Isto é importante, porque, já no Renascimento, uma sociedade não se reconhecia politicamente, se não tivesse fundado cidades, e Voltaire fala de sua necessidade para a existencia de historiografia. Os homens



que se bastavam a si próprios, sem necessitar das urbes, não podiam ser senão animais ou anjos, e não é fácil supor que os britânicos, em plena tendência para o laicismo, confundissem os africanos com seres angélicos (idem, pg. 118).

Nessa invenção do “desconhecido”, do “outro”, do negro, do menino pobre e negro como signo semiótico da fome, da miséria, do atraso, do abandono, vai-se em direção ao objeto, pelo civilizado construído, espelho de si no mundo, com a mesma fome que nos antropófagos se recrimina e se repudia, sob expressões de asco e horror que emanam das fases ruborizadas dos començais em jantar de confraternização numa sociedade científica qualquer na Europa ou nos Estados Unidos. Horrorizam-se sem perceberem que durante qualquer inocente jantar ocidental, inúmeros animais sofrem, mortos e devorados pelo mesmo apetite voraz que, dedo em riste, acusa o outro de antropófago, primitivo, desistoricizado, desaculturado. É preciso inventá-lo como espelho, reflexo invertido do Ocidente. “Mas o que se inventa não é só uma história, mas sim através dela, da história, um objeto de uso, um dispositivo” (idem, 27). Dispositivo a serviço de interesses discursivos que justificam essa e aquela carnificina ou condenam esta ou aquela outra carnificina.

Bichon é um francezinho simpático amansa e submete suavemente os selvagens: aos dois anos de idade em vez de ir passear no “Bois de Bologne” já trabalha para a Pátria... Já se adivinhou a imagem do negro que se perfila por trás deste romancezinho deveras tônico: para começar, o negro mete medo, é canibal, e se acharmos Bichon heróico, é que de fato ele se arrisca a ser comido. Sem a presença implícita deste risco a história perderia todo o valor de impacto, o leitor não estremeceria de medo; assim multiplicam-se os confrontos entre a criança branca, só, abandonada, despreocupada e a criança exposta num círculo de negros potencialmente ameaçadores (a única imagem plenamente tranquilizadora é a do *boy*, do bárbaro domesticado, paralela a esse outro lugar comum de todas as boas histórias da África: o *boy* ladrão que desaparece com a bagagem do patrão). (...) sem que os perigos jamais se precisem, a narração é objetiva, mas, de fato, repousa sobre o confronto patético entre a carne branca e a pele negra, a inocência e a crueldade, a espiritualidade e a magia, A Bela domina a Besta, Daniel é lambido pelos leões, a civilização da alma submete a barbárie do instinto. (BARTHES, 2001, pg. 45).

Como dizem os versos de certa canção americana sobre o Brasil, mais especificamente o Rio de Janeiro e mais especificamente ainda sobre a língua portuguesa ou a linguagem de uso no Brasil:

Se você precisar tirar férias
O Brasil é para onde você deve ir
Você não entende o que eles dizem
Você não consegue ler nenhuma placa



Mas você não precisa saber a língua
Com a lua no céu e uma garota em seus braços
E aquele olhar no rosto dela
Você não entende nada do que ela diz
Você precisa de um intérprete
Mas você não precisa saber a língua
Se você não quiser dizer adeus⁷

A fixação do outro como marionete muda, ininteligível, dada aos instintos, espelho que reflete a imagem invertida da civilização não precisa se dar sempre através de um esforço da máquina de guerra, mas pode operar-se através de romancezinhas e cançõeszinhas inocentes com crianças e jovens apaixonados protagonizando os discursos que vão pendurando natureza, animais, homens “primitivos” nos cordéis da civilização que agora os manipulam para gosto e entretenimento do homem do Ocidente, do homem positivado na expressão antropocêntrica, etnocêntrica e civilizacional.

Derrida propõe *animot* (animal da palavra) como antídoto, veneno e superação ao luto silencioso da natureza. Uma contaminação da lógica que tranquilamente sustenta e expressa separação entre homem e animal. Contaminação que opera como um vírus desterritorializante, rasurante da oposição.

Nem animal, nem não-animal, nem vivente nem morto, nem orgânico nem inorgânico esse invasor potencial seria como um vírus de computador. (...) seria como um animal capaz de rasurar (portanto de apagar um rastro, disso que Lacan disse ser o animal incapaz). Esse quase animal não teria mais que se referir ao ser como tal (disso que Heidegger dirá ser o animal incapaz), pois ele se daria conta da necessidade de rasurar o ser. Mas, então ao rasurar o ser e ao se transportar para além ou para aquém da questão é-se outra coisa que uma espécie de animal? (DERRIDA, 2002, p.74)

O vírus *animot* não pretende estender a palavra ao animal, mas interpretar essa ausência não do ponto de vista da carência, da lacuna, da falta, mas de uma infinidade de fronteiras que a palavra só alcança deixando-se contaminar, desterritorializar-se da

⁷ Suppose you need a vacation/ Brazil is the place you should be/ So you can't understand what they are saying/ You can't read a sight that you see/ But you don't have to know the language/ With the moon in the sky/ And a girl in your arms/ and a look in your eyes/ You can't understand what she is saying/ You need a interpreter's skill/ But you don't have to know the language/ If you don't wanna say good-bye (FREIRE-MEDEIROS, 2005, p. 27, 28). A letra de “You dont have to Know the language” não poderia ser mais explícita ao reforçar a idéia de que, em locais exóticos como o Rio, a experiência sensual (no sentido literal do conhecimento através dos sentidos) cumpre um papel tão absoluto que a comunicação verbal pode ser suspensa (FREIRE-MEDEIROS, 2005, p. 27, 28).



condição humana. “Não se trataria de restituir a palavra aos animais, mas 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 (Idem, PP. 89)”. Mas, e a violência na carne? O que seria operar como máquina-discursiva a ponto de interferir na lógica dessa violência?

Em se tratando de genocídios e mais uma vez cometeremos o “crime sociológico” de comparar judeus, africanos e sérvios (vítimas de genocídios) a patos, bois e baleias, Derrida propõe a aproximação da lógica impiedosa de seqüestro da voz do outro, da condição de sujeito do outro, que é servido para praticidade ou uso sádico do dominador que necessita do sangue de seus alteres para poder articular suas convicções, percepções de fronteira, distinção e lógica.

Da figura do genocídio não se deveria nem abusar nem se desembaraçar rápido demais. Porque ela se complica aqui: o aniquilamento das espécies de fato estaria em marcha porem passaria pela organização e a exploração de uma sobrevivida artificial, infernal, virtualmente interminável, em condições que os homens do passado teriam julgado monstruosas fora de todas as normas supostas da vida própria dos animais assim exterminados na sua sobrevivência ou na sua superpopulação mesmo. Como se, em lugar de jogar um povo nos fornos crematórios e nas câmaras de gás, os médicos ou os geneticistas (por exemplo, nazistas) tivessem decidido organizar por inseminação artificial a superprodução e supergeração de judeus, de ciganos e homossexuais que, cada vez mais numerosos e mais nutridos, tivessem sido destinados a um número sempre crescente, ao mesmo inferno, ao da experimentação genética imposta, o da exterminação pelo gás e pelo fogo. Nos mesmos abatedouros. Não abusarei da facilidade com a qual poder-se-ia atribuir as evidências que evoco aqui toda sua carga patética. Todo mundo sabe que terríveis e insuportáveis quadros uma pintura realista poderia fazer da violência industrial, mecânica, química, hormonal, genética, a qual o homem submete a dois séculos a vida animal. E o que se tornaram a produção a criação, o transporte e o abate desses animais. Em vez de colocar essas imagens sob seus olhos ou de trazê-las a sua memória, o que seria ao mesmo tempo fácil demais e sem fim, direi apenas uma palavra deste *pathos*. Se essas imagens são patéticas, é porque elas abrem pateticamente a imensa questão do *pathos* e do patológico, precisamente do sofrimento, piedade e compaixão (idem, p. 53).

Os contra-hegemônicos que apelam em nome dessa piedade agora se retiram, ou se reorganizam. Não se trata de um manifesto, mas de uma ação política cotidiana e atenta,



que se estende dos hábitos de consumo ao hábito discursivo, ao uso da palavra, à sensível e rara condição e pré-disposição de escutar o outro, o próximo, o vizinho.

Trata-se de uma guerra a propósito da piedade. Pensar essa guerra na qual estamos não é apenas um dever, uma responsabilidade, uma obrigação, é também uma necessidade(...). E digo pensar essa guerra, porque creio que se trata do que chamamos pensar. O animal nos olha e estamos nus diante dele. E pensar começa talvez aí (idem, p.57).

Referências bibliográficas

- BARTHES, Roland. Mitologias, BCD União de Editorias S.A, Rio de Janeiro, 2001.
- DELEUZE, Gilles. O Abecedário de Gilles Deleuze, realização de Pierre André Butang produzida pelas Edition Montparnasse, Paris, 1995.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Acerca do ritornelo. In: Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia. Vol. 4. São Paulo: Ed. 34, 1997.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Introdução: Rizoma. In: Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia. Vol. 1. São Paulo: Ed. 34, 1995.
- DERRIDA, Jacques. DERRIDA THE MOVIE, a film by Kirby Dick e Amy Ziering Kofman, USA, 2002.
- DERRIDA, Jacques. O animal que logo sou. São Paulo: UNESP, 2002.
- FREIRE-MEDEIROS, Bianca. O Rio de Janeiro que Hollywood inventou. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2005.
- URRUTIA, Jorge. Leitura do Obscuro: uma semiótica de África. Editoreal Teorema, LDA. Lisboa, Portugal, 2000.