

ESTUDOS LITERÁRIOS, CULTURAIS E INTERARTES
RAMO DE ESTUDOS COMPARATISTAS E RELAÇÕES INTERCULTURAIS

O arado e a causa animal

Leitura ecocrítica de *Conduz o Teu Arado Sobre os Ossos dos Mortos* de Olga Tokarczuk e *Reino Animal* de Jean-Baptiste Del Amo

Diana Filipa Trindade Nogueira

M

2022



Diana Filipa Trindade Nogueira

O arado e a causa animal
Leitura ecocrítica de *Conduz o Teu Arado*
***Sobre os Ossos dos Mortos* de Olga Tokarczuk**
e *Reino Animal* de Jean-Baptiste Del Amo

Dissertação realizada no âmbito do Mestrado em Estudos Literários Culturais e
Interartes, orientada pelo Professor Doutor José Domingues de Almeida

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

2022

Diana Filipa Trindade Nogueira

O arado e a causa animal

Leitura ecocrítica de *Conduz o Teu Arado* *Sobre os Ossos dos Mortos* de Olga Tokarczuk e *Reino Animal* de Jean-Baptiste Del Amo

Dissertação realizada no âmbito do Mestrado em Estudos Literários, Culturais e Interartes, orientada pelo Professor José Domingues de Almeida

Membros do Júri

Professor Doutor (escreva o nome do/a Professor/a)

Faculdade (nome da faculdade) - Universidade (nome da universidade)

Professor Doutor (escreva o nome do/a Professor/a)

Faculdade (nome da faculdade) - Universidade (nome da universidade)

Professor Doutor (escreva o nome do/a Professor/a)

Faculdade (nome da faculdade) - Universidade (nome da universidade)

Classificação obtida: (escreva o valor) Valor

A todos os não humanos que falhamos em reconhecer no nosso quotidiano

Sumário

Declaração de honra.....	2
Agradecimentos	3
Resumo.....	4
Introdução.....	6
1. Pensar a Ecocrítica	10
1.1. Limitações práticas	10
1.2. Limitações teóricas	13
1.3. A viragem para as políticas dos animais	22
2. Duas vozes, uma causa.....	33
3. A civilização do arado.....	37
3.1. “Desnomear” animais e “bestias”	39
3.2. Viver “Sobre os Ossos dos Mortos”	61
Considerações Finais	83
Referências Bibliográficas	86
Anexos.....	97

Declaração de honra

Declaro que o presente trabalho é de minha autoria e não foi utilizado previamente noutro curso ou unidade curricular, desta ou de outra instituição. As referências a outros autores (afirmações, ideias, pensamentos) respeitam escrupulosamente as regras da atribuição, e encontram-se devidamente indicadas no texto e nas referências bibliográficas, de acordo com as normas de referência. Tenho consciência de que a prática de plágio e auto-plágio constitui um ilícito académico.

[Porto, 10/09/2022]

[Diana Filipa Trindade Nogueira]

Agradecimentos

Começo por agradecer aos não humanos que me inspiraram a chegar a esta jornada académica: à aldeia onde vivo, por muitos esquecida e maltratada, que me fez olhar com atenção para a vida escondida nas suas paisagens serranas, despertando a minha consciência ecológica; aos carvalhos, castanheiros, freixos e pinheiros que a muito custo têm sobrevivido à eucaliptização circundante e aos incêncios, mantendo vivo o lugar especial onde realizei muitas das leituras fundamentais para a escrita deste estudo; aos animais que marcaram a minha vida, em particular um gato que há muitos anos me provou que a amizade interespecies é possível, mesmo tendo perecido cedo demais, e a uma gata que apareceu inopinadamente nos jardins de minha casa, acabando por me acompanhar na escrita das últimas páginas deste projeto.

Passo agora a expressar a minha gratidão aos humanos que foram imprescindíveis no desenvolvimento e conclusão da minha dissertação: ao Professor José Domingues de Almeida que orientou o meu trabalho, cuja atenção, cuidado e paciência pela minha escrita, um pouco vagarosa, reconheço com um grande agradecimento que também contempla as suas boas e sábias ideias; à Professora Diana V. Almeida que, nos meus tempos de licenciatura na Faculdade de Letras de Lisboa, me introduziu nas suas aulas a uma visão interseccionalista dos problemas de exploração humana e não humana; à minha família, nomeadamente, os meus pais e irmão, que proporcionaram as condições necessárias para a continuação dos meus estudos; ao meu pai que tem sempre o cuidado de plantar mais árvores; à minha mãe que me apoia em todas as ocasiões e que agora reconhece a importância das espécies não humanas; por fim, não podia deixar de agradecer à Ana, uma grande amiga minha que na fase mais difícil da minha vida desde a pandemia do Covid-19 sempre esteve presente para me animar e incentivar com a conclusão do mestrado, tornando estes últimos tempos um pouco menos solitários.

Resumo

A partir de uma abordagem ecocrítica, a presente dissertação apresenta uma reflexão sobre a representação das relações entre humanos e animais em *Conduz o Teu Arado Sobre os Ossos dos Mortos* de Olga Tokarczuk e *Reino Animal* de Jean-Baptiste Del Amo. A violência cometida pelas personagens masculinas nestas obras é sustentada por um desejo de expansão territorial instigado pelo domínio masculino. Enquanto instrumento de inferiorização e depreciação do não humano, a linguagem legitima o sacrifício violento dos animais reiterado nas práticas cinegéticas e de consumo de carne em nome da construção de uma identidade masculina. O desvelamento da crueldade requerida na conversão dos animais em produtos comestíveis possibilita a transformação dos comportamentos violentos contra os animais que, para se verem livres do jugo cruel imposto pela domesticação, terão de abraçar as suas forças mais furiosas e selvagens. A morte que acompanha as personagens humanas e animais aparece assim como um ponto de ligação entre as espécies que esbate as barreiras intransponíveis entre o mundo humano e não humano alimentadas durante séculos pelo antropocentrismo.

Palavras-chave: ecocrítica; causa animal; Tokarczuk; Del Amo

Abstract

From an ecocritical approach, this dissertation presents a reflection on the representation of the relations between humans and animals in Olga Tokarczuk's *Conduz o Teu Arado Sobre os Ossos dos Mortos* and Jean-Baptiste Del Amo's *Reino Animal*. The violence committed by male characters in these works is sustained by a desire for territorial expansion instigated by the male dominance. As an instrument of devaluation and depreciation of the non-human, language legitimizes the violent sacrifice of animals reiterated in hunting practices and meat consumption according to the development of a male identity. The unveiling cruelty required by the transformation of animals into edible products makes it possible to modify violent behaviour against animals who, to get rid of the cruel yoke imposed by domestication, will have to embrace their most furious and savage forces. The death that accompanies human and animal characters appears as a point of connection between species that overcomes the insurmountable gap between the human and non-human world hold for centuries by the anthropocentrism.

Keywords: ecocriticism; animal cause; Tokarczuk; Del Amo

Tant qu'on a pas aimé un animal, une partie de notre âme reste endormie. – Anatole

France

Introdução

Continuando a pesquisa encetada no mestrado de Estudos Literários, Culturais e Interartes – Ramo de Estudos Comparatistas e Relações Interculturais, já estimulado com a publicação do artigo na revista *Synergies Portugal*, “*Alentejo Blue* e a Europa dos Deslocados” (Nogueira 2021), esta dissertação foi inspirada pelo compromisso pessoal e social com a causa animal e ecológica. A partir de um enfoque comparatista centrado na temática dos animais não humanos procurou-se um suporte ficcional na literatura contemporânea, valorizando-se a tradução enquanto língua do comparatismo, apesar das limitações sentidas por Spivak (2003) quanto às potencialidades e futuro da abordagem comparatista. Aliás, numa conceção da literatura que entende superar essas aporias, David Damrosch defende a tradução enquanto instrumento importante que facilita a acessibilidade e o estudo da produção da chamada “literatura mundo” (“World Literature”), ou seja a literatura lida, mas transpondo a sua origem cultural (2003: 3).

Dado o formato deste trabalho académico, a seleção do *corpus* de estudo restringiu-se a dois romances em línguas diferentes: do polaco traduzido para o português leu-se *Conduz o Teu Arado Sobre os Ossos dos Mortos* (2019a) de Olga Tokarczuk; do francês traduzido para o espanhol leu-se *Reino Animal* (2017) de Jean-Baptiste Del Amo. De fora ficaram muitas outras hipóteses de leitura ficcional que poderiam ter sido realizadas. Perante o número crescente de obras ficcionais que versam os animais na literatura contemporânea, decidiu-se listar um *corpus* complementar e alternativo em anexo (cf. Anexo) que denota uma significativa transformação da representação dos animais não humanos. Estes deixaram claramente de ser considerados enquanto meras figuras secundárias girando em torno das personagens humanas. Em termos de abordagem à temática do animal não humano, note-se desde logo que este estudo se encontra inscrito na área interdisciplinar dos Estudos Culturais, nomeadamente nos Animal Studies/Pet Studies, cuja importância e o rigor são reconhecidos globalmente.

Nos últimos anos, a causa animal tem-se revelado uma questão premente com implicações nas novas perspectivas sobre o vivente e o meio ambiente, e suas interações. A deterioração das condições climáticas na Terra contribuiu para consciencialização dos perigos que ameaçam a habitabilidade do planeta. A demanda por novos caminhos e práticas ecológicas tem sido patente a nível mundial e nem mesmo a Igreja se mostrou indiferente: na Carta Encíclica *Laudato Si'*, o apelo espiritual do Papa Francisco a favor da perservação da “casa comum” que o ser humano, ignorando a sua ligação imanente com a natureza, vem maltratando em vez de cuidar, constitui-se um marco no esforço pela mudança do paradigma relacional entre humanos e não humanos (2015)¹. Neste sentido, o ser humano tem de aprender a viver com os outros, em particular com os animais para poder garantir a sua sobrevivência face ao agravamento do aquecimento global.

Entre nós, os incêndios do verão de 2022 em solo português bateram recordes de área ardida, colocando, juntamente com Espanha, toda a Península Ibérica como um dos territórios mais devastados pelo fogo na União Europeia. Ao contrário dos custos económicos de milhares de euros resultantes deste flagelo, as perdas em biodiversidade não são facilmente contabilizadas, sendo imprescindível uma ação direta e imediata que procure restituir e conservar a longo prazo as espécies não humanas. Aliado ao intento perservacional da biodiversidade, há que mencionar também a necessidade de conservação da diversidade cultural – questão que não deixa de interpelar a própria Literatura Comparada se nos recordarmos, por exemplo, as preocupações de Gayatri Chakrovorty Spivak em *The Death of a Discipline* (2003) na sua defesa por uma abordagem comparatista alternativa ao tradicional paradigma de estudo eurocêntrico da Literatura Comparada, que aprofunde as especificidades linguísticas e ficcionais das culturas subalternas.

O perigo de extinção que o vivente enfrenta atualmente realça a vulnerabilidade da vida neste planeta. Os escritores Olga Tokarczuk e Jean-Baptiste Del Amo abordam essa vulnerabilidade nos seus trabalhos ficcionais. Olga Tokarczuk, detentora de vários

¹https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papafrancesco_20150524_encyclica-laudato-si.html [acedido em 02/09/2022]

prémios literários, entre os quais o Nobel da literatura em 2019, é reconhecida pelo seu compromisso nas causas dos animais e do ambiente. A sua posição de defesa dos não humanos levou-a a adotar uma dieta vegetariana, mas sobretudo uma poética ciente do impacto pedagógico que o apelo do sofrimento animais pode acarretar numa mudança comportamental por parte do leitor. Por sua vez, Jean-Baptiste Del Amo, um nome ainda desconhecido em Portugal, não obstante vários prémios literários em França, nomeadamente o prestigioso Prix Goncourt du Premier Roman, não esconde o seu ativismo político e social na causa animal. Como vegano, Del Amo revela uma proximidade com o movimento militante L214 que em França tem lutado contra a exploração dos animais não humanos pela indústria agropecuária.

Examinando-se as implicações das relações entre humanos e não humanos nos romances *Conduz o Teu Arado Sobre os Ossos dos Mortos* de Olga Tokarczuk (2019a) e *Reino Animal* (2017) de Jean-Baptiste Del Amo a partir de um enfoque ecocrítico, em primeiro lugar será tratada a contextualização do aparecimento recente e interdisciplinar da Ecocrítica. Para tal, ter-se-á em conta as condições, e inclusive limitações, que acompanham o desenvolvimento da Ecocrítica em termos implementação de medidas que possam auxiliar a mudança dos comportamentos que têm acentuado a destruição do meio ambiente. Logo depois, passar-se-á para o enquadramento do desenvolvimento das várias abordagens ecocríticas em relação às problemáticas impostas pelo impacto de outras vertentes disciplinares e teóricas como o pós-colonialismo, o feminismo e o pós-humanismo. Serão ainda abordadas com maior atenção as questões relativas aos animais, reportando-se as transformações dos vários paradigmas de pensamento ocidentais a par dos novos movimentos éticos de defesa dos animais: o da libertação dos animais, o dos direitos dos animais, o das teorias éticas do “bem-estar” e “cuidado” (“care”) animal e, por fim, o do movimento de libertação radical animal.

De seguida passar-se-á a uma breve contextualização das narrativas de *Conduz o Teu Arado Sobre os Ossos dos Mortos* (Tokarczuk 2019a) e de *Reino Animal* (Del Amo 2017), de maneira a se reconhecer tanto as diferenças que acompanham os dois romances quanto as razões que levaram à sua seleção para uma leitura comparada.

No capítulo seguinte, a análise de *Conduz o Teu Arado Sobre os Ossos dos Mortos* (Tokarczuk 2019a) e *Reino Animal* (Del Amo 2017) contará com a tese segundo a qual, enquanto veículo e cúmplice simbólico e social da expansão da terra arada, a linguagem é instrumentalizada para dissimular o rasto do sacrifício violento dos corpos dos animais não humanos implementado pela lógica dominante do masculino, e que só quando essa violência for desvelada se poderá afigurar um caminho de verdadeira transformação. Neste sentido, tentar-se-á mostrar como a linguagem pode servir a institucionalização de visões dicotômicas entre humanos e não humanos, ao conferir conotações pejorativas em palavras e expressões referentes aos animais não humanos, as quais podem também ser aplicadas às mulheres com o intuito de as inferiorizar socialmente. Concordar-se-á, por isso, com a necessidade de “desnomeação” – isto é, de destituição, transformação e reinvenção - dos sentidos negativos implícitos nas expressões e palavras referentes aos animais não humanos, cruzando-se a condição servil dos animais com a marginalização e opressão sentida pelas personagens femininas nos dois romances. Em seguida, a violência resultante das práticas cinegéticas e de exploração agropecuária será glosada a favor da construção de uma identidade masculina dramaticamente amputada da expressão da empatia e compaixão. Ao revelarem-se os maus-tratos inerentes ao processo de transformação dos animais mortos em produtos comestíveis, provar-se-á a insustentabilidade do sistema industrial que se serve de uma lógica de sacrifício dissimulado para ocultar a violência perpetrada na matança dos animais. Por último, salientar-se-á a vulnerabilidade do vivente, insistindo-se na inseparabilidade do mundo humano e não humano.

1. Pensar a Ecocrítica

1.1. Limitações práticas

O que podem os Estudos Literários perante a iminência do colapso climático da Terra dado como tese mais consensual na comunidade científica? Pouco ou nada diriam, certamente, algumas pessoas. E, de facto, não estão de todo equivocadas. Efetivamente, os Estudos Literários não podem só por si recuperar as inúmeras espécies perdidas por causa do aquecimento global, nem consertar o buraco de ozono. Contudo, isso não significa que sejam completamente impotentes. Existe um importante contributo que podem dar: aumentar a consciencialização ecológica a par de outras áreas de conhecimento, participando criticamente no debate acerca de problemáticas que necessitam de uma resposta política e cultural urgente.

As preocupações ambientais não têm passado despercebidas no seio dos Estudos Literários. Aliás, seria praticamente impossível que o contrário sucedesse, visto que a produção literária que ilustra tematicamente as consequências da ação humana na destruição do planeta conhece um *corpus* cada vez mais considerável e consistente nos últimos anos. Neste sentido, foi para se debruçar sobre temáticas ecológicas que os Estudos Literários viram nascer a Ecocrítica – campo multidisciplinar dedicado ao estudo das relações entre seres humanos e não humanos. Após o seu aparecimento, a Ecocrítica foi alargando os seus objetos de estudos para lá das fronteiras literárias. Hoje é cada vez mais recorrente encontrar trabalhos ecocríticos com enfoque nitidamente intermedial, como sejam filmes e pinturas. A Ecocrítica não está, portanto, exclusivamente dependente dos Estudos Literários, apesar de lhes dever a sua génese enquanto área da crítica temática, e de manter com eles uma relação estreita. Deste modo, podemos olhar para a palavra “ecocrítica” como um termo geral que engloba uma variedade imensa de abordagens críticas aplicadas a diferentes textos culturais, a partir de uma perspetiva preocupada com o contributo do ser humano na degradação da biodiversidade (Marland 2013: 846).

Uma das principais preocupações da Ecocrítica passa pela desconstrução do paradigma antropocêntrico em que tem assentado o pensamento e atividade humana,

nomeadamente a partir do Renascimento e do humanismo. Este modelo é responsável por privilegiar os interesses humanos em detrimento dos interesses das outras espécies vivas com as quais a espécie humana partilha o planeta. No entanto, para alguns autores como o ecologista Ramachandra Guha, os problemas ecológicos devem-se a fatores que não estão ligados à discussão do antropocentrismo, como a militarização e o crescente consumo em massa (Rangarajan 2019: 103). Mas o inverso pode ser facilmente alegado se considerarmos que o consumo é precisamente uma consequência prática da adoção de uma perspectiva antropocêntrica. No artigo conjunto de Lisa Kemmer e Daniel Kirjner, “A Critical Review of Theory and Methods for Earth and Animal Advocacy”, o antropocentrismo surge descrito como sendo a causa principal da conversão dos elementos da fauna e flora em meros produtos de consumo, quer através da exploração dos animais nas indústrias agropecuárias, quer através da própria devastação de florestas na procura de matérias-primas (2015: 15). Associadas a estas conceções antropocêntricas encontram-se visões capitalistas da economia e da sociedade do “carnismo humano” (“human carnism”) e do especismo (Donovan 2017: 4). Enquanto o “carnismo humano” considera que se podem matar animais em nome da sua transformação em meros produtos de consumo (*idem*), o especismo assume a discriminação de uma espécie em favor de outra (geralmente a humana).

Como alternativa ao paradigma antropocêntrico, a Ecocrítica aponta novas perspetivas que, de forma mais ou menos evidente, dão conta das vozes escutadas e veiculadas dentro dos movimentos sociais e ecológicos à boleia do ativismo ambiental. As alternativas compreendem duas posições axiais: uma assente na “ecologia profunda” (“deep ecology”), outra na ecologia social. No que concerne a ecologia profunda, constata-se uma defesa do paradigma ecocêntrico, ao se priorizarem os interesses da biosfera e não os das espécies individuais. A ecologia profunda tem sido, por isso, entendida como uma corrente radical, de grande impacto nos meios académicos e em organizações militantes ecológicas como “Friends of the Earth”, “Earth First!” e “Sea Shepherd” (Garrard 2004: 20). Quanto à ecologia social, os seus defensores defendem que para se resolverem os problemas ambientais há que igualmente encarar os problemas sociais. Isto acontece porque se entende que as formas de domínio usadas

pelo ser humano para subjugar os não humanos são as mesmas que o ser humano utiliza para dominar determinados elementos da sua própria espécie (Marland 2013: 850). Não é, pois, de admirar, que algumas das primeiras feministas, muito antes do chamado “ecofeminismo”, como Marguerite Yourcenar, tenham demonstrado interesse pelo sofrimento animal, advogando o vegetarianismo e o bem-estar animal (Donovan 1990: 359), ou que as preocupações sobre a natureza tenham sido relevantes para os primeiros movimentos de luta pelos direitos civis e pelo fim da escravidão (Adamson/Slovic 2009: 6-7).

Por tudo isto, torna-se quase impossível falar da Ecocrítica sem realçar a sua componente política. Por vezes, os assuntos sobre os quais este ramo de estudos se debruça trazem consigo algumas considerações contraditórias dentro da luta contra o aquecimento global. Não existe uma única narrativa sobre tais questões, nem um único posicionamento a tomar sobre os trilhos a seguir. Na verdade, tudo é muito mais complexo do que à partida se julga. Tanto mais que, em bem rigor, a preocupação com o meio ambiente e o bem-estar animal não é, em si mesma, redutível a, ou exclusiva de um posicionamento à direita ou à esquerda do espectro político, embora se verifique desde o século XIX uma apropriação histórica da conservação da natureza da direita conservadora para a esquerda progressista.

Seja como for, apesar de se já ter mencionado que a Ecocrítica tem as suas limitações na capacidade de transformar concretamente o mundo real, a sua imanente promoção de valores éticos não deixa de suportar e confortar um compromisso social importante. Quanto mais conscientes, quanto mais imbuídas estiverem as pessoas dos valores éticos promovidos no seio do ecocriticismo, mais exequível se afigurará uma transformação da nossa conduta social e individual. Por conseguinte, a Ecocrítica não se deve cingir ao meio académico como acontece ainda hoje. Na escola, aliada, por exemplo, ao ensino da literatura, e às artes em geral, a Ecocrítica pode promover o incremento da “alfabetização ambiental” defendida por Fritjof Capra (Pinto/Magalhães 2013: 38). Só com este empenho educacional se poderá dar o primeiro passo no trabalho que impeça o caminho assolador de uma nova extinção em massa causada,

ironicamente, pela espécie que durante muitos séculos guardou certeza de ser a mais inteligente.

1.2. Expansão teórica

Em *The Future of Ecocriticism*, Lawrence Buell emprega a designação de “vagas” (“waves”) para diferenciar as duas fases iniciais da Ecocrítica. Ao fazê-lo, o autor não pretende separar de uma forma rígida a primeira da segunda vaga, pois chega até a ponderar que o termo “palimpsesto” (“palimpsest”) é mais adequado metaforicamente do que o uso de “vaga” (2005: 17). Curiosamente, foi a última expressão que Buell enfatizou, perpetuando-a para a posteridade. Depois dele, Joni Adamson e Scott Slovic, no seu texto introdutório da revista *MELUS Multi – Ethnic Literature of the US* em 2009, identificaram a chamada terceira vaga do movimento ecocrítico. Mais recentemente, tem sido possível falar de uma “quarta vaga” (“fourth wave”) (Marland 2013: 855), ou pelo menos de uma nova viragem voltada para o materialismo e pós-humanismo. Mas claro, nem tudo é tão linear quanto isto. Cada país revela diferenças no modo como o ecocriticismo foi emergindo. Ainda assim, traçar o panorama de desenvolvimento geral da Ecocrítica é uma tarefa relativamente consensual entre os autores.

Algumas das sementes principais que fizeram brotar a orientação ecológica nos Estudos Literários surgiram no século XIX: em 1923 com a obra *Nature in the American Literature* de Norman Foerster e em 1964 com *The Machine and the Garden* de Leo Marx (Buell 2005: 13 e 14). Nos anos 1970, William Rueckert utilizou pela primeira vez o termo “ecocriticismo” (“ecocriticism”) com a publicação de *Literature and Ecology*. Porém, é apenas nos anos 1990 – época conhecida como “década ambiental” (‘environmental decade’) (Mendes 2020: 93) – que a Ecocrítica se tornou uma área oficial, isto é, consciente do seu enfoque temático e do seu alcance militante.

O impulso prático inicial germinou essencialmente no mundo anglófono. Nos EUA, para além de se ter criado a ASLE (American Association for the Study of Literature and the Environment) com o intuito de promover criações literárias focadas na ecocrítica, destacaram-se os estudos dedicados aos autores do movimento Transcendentalista, como Margeret Fuller, Ralph Waldo Emerson e Henry Thoreau. Pelo contrário, no Reino Unido, as obras do período romântico constituíram a fonte principal

do trabalho levado a cabo pelos “estudos verdes” (“green studies”) - designação escolhida em vez do termo “ecocrítica” disseminado nos EUA (Barry 2017: 202). Entre as duas versões distinguem-se dois tons de escrita que refletem posicionamentos políticos distintos: os estudos estadunidenses utilizam, sobretudo, um tom de exaltação e louvor das regiões selvagens, ao passo que os britânicos adotam uma abordagem mais alarmista, na qual subjazem avisos de ameaças de destruição ambiental (*idem*: 203). Juntas, estas duas vertentes constituem a primeira vaga da Ecocrítica. De acordo com “Ecocriticism: Some Emerging Trends” de Lawrence Buell, esta vaga é marcada por um apelo à necessidade de conservação² das regiões selvagens, na linha do protecionismo tradicionalmente veiculado pelos historiadores e ativistas: “environmentalism equals nature protection in thinly populated remote areas” (2011: 94). Por outro lado, a primeira vaga distingue-se facilmente da segunda pela promoção dos valores acolhidos pela ecologia profunda - aproximação que traz consigo algumas contestações. O facto é que para alguns críticos a visão ecocêntrica advogada pela ecologia profunda é misantropa (Garrad 2004: 22), para outros é inadequada por carecer de uma posição mais atenta aos problemas vividos pelas sociedades humanas (Marland 2013: 850).

Na segunda vaga a situação altera-se: no lugar do ecocêntrismo deparamo-nos com um modelo baseado na ecologia social. A transformação ocorre graças à influência dos Estudos Pós-Coloniais, Estudos Feministas e Estudos Culturais, responsáveis por juntarem à equação das problemáticas ambientais as questões tanto críticas quanto militantes de classe, género e raça. Por conseguinte, o conceito de natureza passa a ser entendido como uma construção histórica artificial: a natureza foi sempre moldada pela ação humana, apesar de a sua alteração se ter tornado mais evidente com a revolução industrial (Buell 2011: 93). Bem visto o panorama, rapidamente constatamos que as pressões urbanistas nas áreas naturais já possuem muitos séculos de existência. A nostalgia por um espaço de natureza primitiva é sentida desde a construção de cidades na Antiguidade (Moore 2009: 55). Os efeitos das transformações paisagísticas no

² Os primeiros projetos de conservação da natureza surgiram por parte de uma facção mais conservadora da sociedade. Por exemplo, nos EUA, a criação de parques de proteção natural no século XIX foi impulsionada por uma ideia de pureza da raça que excluiu os indígenas dessas áreas preservadas (Satgar 2021: 27).

coletivo social não são, por isso, uma verdadeira novidade, sendo que a intensificação veio sobretudo com o século XIX. Na Ecocrítica, a reflexão dessas mesmas mudanças foi conseguida através do estudo de narrativas focadas na proliferação de doenças devido à degradação ambiental, no impacto dos regimes laborais euro-americanos no século XIX, na escravatura nos EUA e na migração por razões de transformações climáticas (Buell 2005: 119-120).

Pretendendo responsabilizar os seres humanos pela sua ação nefasta no meio ambiente e na sociedade, a segunda vaga reclama por um sentido de justiça social (Marland 2013: 853). Tal reivindicação encontra-se ainda em voga nas exposições políticas de carácter inclusivo. A jornalista e ativista canadiana Naomi Klein, ao procurar possíveis caminhos de resolução do aquecimento global, no seu discurso de 2016 de receção do prémio da paz em Sidney, publicado no seu livro traduzido em Portugal como *O Mundo Em Chamas*, reconhece que só é possível resolver os problemas climáticos eficazmente se se tiverem em conta medidas para uma sociedade mais igualitária. Segundo ela, “está tudo ligado, é tudo parte da mesma história” (2020: 198), pois os problemas ambientais e de discriminação de género e de raça têm a mesma origem, devendo ser tratados em paralelo. O que pode causar algumas dúvidas nesta posição é a complexidade de problemas que engloba. Se dentro dos vários fenómenos de destruição ecológica tão dispersos pelo globo é difícil seguir a tendência dos ambientalistas de unir os problemas numa só narrativa sobre os usos humanos da natureza (Heise 2012: 95), o mesmo pode acontecer quando são acrescentadas as problemáticas sociais. Obviamente, esta dificuldade não significa que os problemas sociais e ecológicos não devam ser ligados. Com efeito, ambos campos acabam por ser as duas faces da mesma moeda. A vulnerabilidade dos grupos mais pobres e discriminados é indubitavelmente maior, porque se veem apanhados numa avalanche de causas e efeitos devastadores: guerra, poluição, migração, discriminações raciais, etc.

Muito embora a tendência iniciada pelos críticos literários da primeira vaga de tornarem o seu discurso mais informado cientificamente tenha continuado nos momentos posteriores (Buell 2011: 91), a desconfiança dirigida às formas de

conhecimento científico aumenta na segunda vaga. Esta desconfiança, sustentada na crença de que os modelos de racionalidade do Iluminismo foram utilizados para legitimar formas de domínio e exploração, é alimentada pela força de expressão de duas novas correntes: o Ecofeminismo e os Estudos Pós-Coloniais Ecocríticos. As duas concentram-se nalguns pontos distintos, porém podem ser perfeitamente conjugadas, o que remete para o conceito problemático de “interseccionalidade”. Vandana Shiva parte dessa integração. No seu livro conjunto com a socióloga Maria Mies, *Ecofeminism*, Shiva compara a invasão tecnológica dos corpos das mulheres à apropriação tecnológica das sementes das comunidades locais pelas multinacionais, acreditando tratar-se de atos coloniais: “colonization of the seed, reflects the patterns of colonization of women’s bodies. Profits and power became intimately linked to invasion into all biological organism” (2014: 29). Por um lado, Shiva argumenta que os especialistas equipados com tecnologias substituem o poder regenerativo orgânico da mulher na concepção do feto e no ato de dar à luz, por outro assevera que as grandes multinacionais utilizam o seu poder tecnológico, legitimado pela ciência, para se apropriarem intelectualmente das sementes utilizadas pelas comunidades nativas de modo a monopolizarem a agricultura. Em alternativa, a autora defende uma prática agrícola baseada no sistema ancestral, onde o ser humano possa sentir-se ligado à terra, respeitando os seus limites naturais. Ao encontro desta perspectiva, outros académicos e ativistas mostram-se críticos da aplicação de tecnologias pelos países mais ricos do Ocidente em países do hemisfério sul, responsáveis pela fomentação de uma agricultura industrial prejudicial à vida das pessoas mais pobres (Deloughroy 2014: 321). Contudo, esta posição não deixa de correr os seus riscos. Pode-se cair em caminhos essencialistas que hostilizem a potencialidade das tecnologias no combate ao aquecimento global. Efetivamente, as tecnologias podem ser fulcrais para a resolução de problemas climáticos se forem usadas dentro de limites que salvaguardem a biodiversidade. A sua aplicação deve, por isso, ser controlada por uma ética ambiental, como, por exemplo, a que Serenella Iovino descreve no seu artigo “Ecocriticism and a non-anthropocentric humanism”. Nele, Iovino sinaliza a importância de uma ética baseada num humanismo ecológico a favor da consciencialização da interligação e interdependência existentes

entre todos os seres vivos (2010: 39-40). A consciência desta interdependência pode ser útil para refrear os potenciais perigos do uso negligente das tecnologias. Em todo o caso, Ferghane Azihari, autor do ensaio recentemente publicado, *Les Écologistes contre la modernité - Le procès de Prométhée* (2021), entende que a idealização de uma terra primordialmente harmoniosa defendida por alguns ambientalistas é enganadora, na medida em que a industrialização trouxe realmente uma melhoria de vida para as pessoas, o que significa que deveria existir um investimento tecnológico nas políticas ambientais: “Plutôt que de culpabiliser les pays émergents, nous devrions porter l'idéal d'une filière nucléaire ambitieuse, capable de frapper à la porte de tous les pays soucieux de se délivrer de la misère et des énergies fossiles” (Le Corre-Durget 2021)³.

Para os Estudos Pós-Coloniais Ecocríticos, a tarefa de resgate de testemunhos do colonialismo prioriza os elementos naturais. Com o objetivo de se escutar a própria terra, os seres humanos deixam de ter a voz principal (Banerjee 2016: 196). Na mesma linha de pensamento, os animais tornam-se fontes importantes para a recolha dos testemunhos coloniais. Basta olhar para as representações literárias dos animais nos países colonizados para se perceber as implicações imperialistas do jogo de domínio e poder no modo como são capturados para jardins zoológicos ou simplesmente caçados. John Berger, em *Porquê Olhar os Animais?*, recorda-nos: “no século XIX os jardins zoológicos públicos constituíam um aval do poder colonial. A captura dos animais era uma representação simbólica da conquista de todas as terras distantes e exóticas” (2020: 51).

No campo ecofeminista, o racionalismo cartesiano é entendido como responsável pela conversão das mulheres e dos animais em objetos manipuláveis, destituídos da sua própria subjetividade (Donovan 1990: 362). Neste sentido, o estreitamento entre as mulheres e a natureza repercute-se nas narrativas das regiões selvagens, onde se toma uma distinção hierárquica entre animais domésticos, associados à servidão feminina, e os animais selvagens, associados à liberdade masculina (Garrard 2004: 150). Mas a relação entre a natureza e as mulheres vai mais

³ <https://www.lefigaro.fr/vox/societe/ferghane-azihari-doit-on-necessairement-etre-anti-moderne-pour-etre-ecologiste-20211015> [acedido em 30/10/2021]

longe: para algumas ecofeministas existe uma identificação entre a terra e a mulher. Com efeito, sabe-se que no Mediterrâneo os povos ancestrais adoraram a terra enquanto mãe, contudo desconhece-se até que ponto essa adoração era real ou meramente metafórica (Moore 2009: 46). O que se sabe é que as críticas de essencialismo apontadas à associação entre a mulher e a natureza surgiram, criando uma inimizade dentro das feministas em relação aos trabalhos produzidos pelas ecofeministas (Kemmeren/Kirjner 2015: 27). À vista disso, alguns dos trabalhos académicos mais recentes, enriquecidos por um fôlego materialista, não têm sido identificados sob o rótulo de “ecofeminismo”, preferindo o termo de “ecocrítica feminista materialista” (“materialism feminist ecocriticism”) (Opperman 2013: 30). Ainda assim, não se pode dizer que a designação de “ecofeminismo” tenha sido categoricamente abandonada. Vários investigadores continuam a reivindicar uma abordagem ecofeminista (Adams / Gruen 2022; Hunnicutt 2020; Muller 2020). De resto, o presente estudo comparatista de *Conduz o Teu Arado sobre os Ossos dos Mortos* (Tokarczuk 2019a) e de *Reino Animal* (Del Amo 2017) também pressupõe uma abordagem ecofeminista, ao analisar sob um prisma interseccional as estruturas de poder masculino sobre os animais e as mulheres.

Passando-se agora para a terceira vaga, verificamos que Joni Adamson e Scott Slovic indicam que o movimento ecocrítico começou por ter pouca heterogeneidade cultural (2009: 7). No entanto, o alargamento do movimento para lá das fronteiras do mundo anglófono trouxe consigo uma maior diversidade refletida tanto nas obras estudadas quanto nas publicações críticas apresentadas. Para os dois autores a mudança alcançada constitui um novo marco, onde as particularidades nacionais são reconhecidas e, ao mesmo tempo, expandidas para lá dos laços nacionais. No fundo, o que acontece na Ecocrítica é a mesma consciencialização que os movimentos ambientalistas fizeram nas décadas de 1960 e 1970: as preocupações ecológicas são globais e locais, pois pressupõem, por um lado, o resgate do planeta Terra, por outro as variações locais das manifestações ambientais que afetam diferentes comunidades (Heise 2012: 91).

No caminho percorrido entre a primeira, a segunda e a terceira vaga, a percepção do conceito de natureza muda progressivamente. Nas primeiras práticas acreditava-se que a natureza possuía uma referencialidade exata na realidade. As conhecidas palavras de Kate Soper expressam muito bem esta visão: “it is not language which has a hole in it’s ozone layer; and the real thing continues to be polluted and degraded even as we refine our deconstructive insights at the level of signifier” (1995: 151). Obviamente, não faria sentido nenhum para os defensores das causas ambientais considerar-se que a natureza não existe de verdade. Sobre esta questão, o ensaio *Teorizando a Ecocrítica: Para Uma Prática Ecocrítica Pós-Moderna* de Serpil Opperman assinala que vários ecococríticos começaram por mostrar uma atitude de desconfiança à teoria pós-moderna por a terem considerado imbuída de atitudes de radicalismo textual. Opperman sustenta que esta desconfiança foi gerada pela confusão entre pós-modernismo e pós-estruturalismo: o primeiro é entendido como sinónimo do segundo, no sentido em que é considerado responsável pela perda da natureza da sua referencialidade ontológica, ao ser pensada meramente como uma construção linguística e social (2019: 44). Consequentemente, Opperman demonstra que as perspetivas pós-modernistas devem ser aplicadas orientações teóricas ecocríticas: o pós-modernismo articula as componentes constitutivas de cultura e natureza, e esta, por sua vez, deixa “de ser percecionada como o Outro” (*idem*: 53).

A dualidade natureza-cultura, praticamente tão clara nos textos literários da primeira vaga nos EUA dedicados às paisagens selvagens, desmorona-se por completo com os debates levados a cabo por importantes nomes como o do antropólogo Philippe Descola e o do sociólogo Bruno Latour. Descola declara que a ideia universal do dualismo entre natureza e cultura não passa de uma projeção eurocêntrica que acompanha vários discursos académicos, incapaz de refletir a variedade de percepções e de relações com a alteridade tomada por outras culturas (2013b: 33). Na sua célebre obra *Beyond Nature and Culture*, o ensaísta descreve diferentes modos de identificação e relação entre humanos e não humanos. Um deles é o animismo que reconhece, ao mesmo tempo, uma semelhança entre os seres em termos de interioridade e uma diferença em termos de fisicalidade (2013a: 122). Descola apresenta os seus estudos no povo indígena Achuar

para exemplificar a visão animística do mundo. Segundo a cosmologia Achuar, não existe uma discriminação entre humanos e não humanos, na medida em que estes – animais, espíritos e plantas – são considerados pessoas que possuem alma e que participam em atividades sociais, ainda que fisicamente todos sejam dissimilares entre si.

No entanto, para uma pessoa imbuída nos valores modernos, a concepção dos Achuar poderia afigurar-se estranha por provir um povo pré-moderno. Como lembra Latour, na sua obra traduzida para o inglês, *We Have Never Been Modern*, os pré-modernos não distinguem aquilo que é conhecimento daquilo que é sociedade, o que é signo daquilo que é a coisa em si (1993: 99). Essa distinção surge com apenas com a Constituição da Modernidade, cuja criação Latour ilustra através das figuras de Robert Boyle (1627- 1691) e de Thomas Hobbes (1588- 1679). Boyle debruça-se sobre a ciência, Hobbes sobre a política. A pesquisa da bomba de vácuo de Boyle permitiu-o a criar o laboratório, onde o conhecimento científico passou a ser produzido artificialmente com o recurso de máquinas (*idem*: 28). Já Hobbes tratou de assuntos sociais e políticos. Juntos, Robert Boyle e Thomas Hobbes criam a oposição que hoje nos é familiar: por um lado, temos a esfera do conhecimento científico que é capaz de interpretar objetos mudos, de descobrir os segredos da Natureza que sempre existiu independente do ser humano; por outro a esfera política representa apenas os humanos, os sujeitos que constroem a sociedade (*idem*: 30). O problema é que, na realidade, quanto mais se separam as esferas, mais híbridos são criados. Latour exemplifica-o com um número imenso de “montros” (“monsters”) que podemos encontrar proliferados pelas páginas de um jornal: “frozen embryos, expert systems, digital machines, sensorequipped robots, hybrid corn, data banks, psychotropic drugs, whales outfitted with radar sounding devices, gene synthesizers, audience analyzers” (*idem*: 2-3). Como distinguir o que é do domínio da natureza ou da cultura? É difícil dizer outra coisa senão que pertencem tanto à natureza quanto à cultura. Donde a conclusão de Latour: afinal nunca fomos modernos. Pelo menos em termos práticos não o fomos, porque não se conseguiriam cumprir as premissas que originaram a Modernidade. Deste modo, a consciência do imbróglio entre natureza e cultura acaba por nos aproximar dos pré-modernos:

All natures-cultures are similar in that they simultaneously construct humans, divinities and nonhumans. None of them inhabits a world of signs or symbols arbitrarily imposed on an external Nature known to us alone. None of them - and especially not our own - lives in a world of things. All of them sort out what will bear signs and what will not. If there is one thing we all do, it is surely that we construct both our human collectives and the nonhumans that surround them. In constituting their collectives, some mobilize ancestors, lions, fixed stars, and the coagulated blood of sacrifice; in constructing ours, we mobilize genetics, zoology, cosmology and haematology (*idem*: 106).

A expressão de Latour “nature-cultures” enfatiza, justamente, a continuidade e não a dualidade que a última fase da Ecocrítica, conhecida, ora por Ecocrítica Pós-Humana, ora por “Ecocrítica Material” (Mendes 2020: 99), toma como garantida. No lugar da visão dualista entre humanos e não humanos, o conceito “naturecultures” disseminou-se entre os investigadores académicos para salientar as relações biológicas e sociais entre as espécies. Neste sentido, os novos estudos ecocríticos de enfoque pós-humanista têm realçado a extrema ligação existente entre humanos e não humanos e colocado os animais numa conversa rigorosa com a tecnologia, as ciências e os estudos de género, mostrando a incompletude do humano (Iovino 2012: 13). Aliás, o humano por si só não existe, na medida em que é entendido a partir de um prisma relacional, onde o hibridismo é imanente. De acordo com *Posthuman Knowledge* de Rosi Braidotti, o sujeito pós-humano é caracterizado pela sua capacidade relacional: tem o poder de afetar o outro e de ser afetado, num processo desenrolado por uma rede expressa e dinâmica de interligações que engloba as forças “bios” e “zoe” e relações geo e tecnológicas (2019: 49). O “bios” reporta-se à vida regulada pelos humanos em sociedade, o “zoe” à vida de todos os seres sem a proteção dos poderes do “bios” (*idem*: 19). Entre todos os seres existe uma fluidez, uma partilha de materialidade, de subjetividade e de agenciamento. A subjetividade encontra-se em constante negociação com a diversidade de seres, e o agenciamento, uma vez que está também presente nos não humanos, reúne organismos zoe-logicos geo e tecnológicos (*idem*: 52). Bruno Latour, contrariando os autores que defendem que o agenciamento tem necessariamente de ser autorreflexivo e intencional, alarga a capacidade de agenciamento aos não humanos através da sua teoria “ator em rede” (“actor network”)

exposta na sua obra *Reassembling the Social*. Para Latour “qualquer coisa” (“any thing”) pode ser considerada um ator – um ator envolvido numa rede de interações com um número infinito de outros atores capazes de produzir mudanças no mundo material, independentemente de determinarem ou não conscientemente o efeito das ações disferidas (2005: 71).

Graças a todas estas aceções, a Ecocrítica Pós-Humanista demole a ideia de excecionalidade humana, realçando uma série de forças e corpos destituídos de consideração pelas linhas de pensamento tradicional. Mas, tal como Rosi Braidotti assinala em *Posthuman Knowledge* isto não significa que a perspetiva pós-humanista seja inumana: “it is imperative for academic research not to confuse the posthuman with inhumane behaviour and disposition” (2019: 65). Na verdade, o que as abordagens pós-humanistas têm vindo a defender é a destituição das relações hierárquicas de poder entre humanos e não humanos e a descentralização do humano em favor de outros agentes que a tradição ocidental tendeu a esquecer.

1.3. Viragem para as políticas dos animais

Com as diferenças finalmente superadas entre humanos e não humanos, a tendência pós-humana no ecocriticismo prolifera os estudos das representações das relações entre animais humanos e não humanos. Quando olhamos para as questões relativas a estas representações, não podemos esquecer de referir a divisão gerada entre os defensores do planeta e os defensores da causa animal. Ainda que se possa advogar com o mesmo ímpeto os interesses das duas partes, o facto é que a divergência tem sido visível. Em termos concretos, um defensor dos direitos dos animais pode não preocupar-se com a destruição ambiental, falhando em compreender que o tratamento das florestas repercute o tratamento consumista que é responsável pela violência contra os porcos e as galinhas infligida pela indústria agropecuária (Kemmerer/ Kirjner 2015: 16). O inverso pode acontecer igualmente, uma vez que um ambientalista pode não priorizar os interesses dos animais, considerando que estes podem ser abatidos quando a propagação de espécies se torna uma ameaça ao ambiente onde se encontram (Garrard 2004: 140). O argumento não é estranho e encontra eco nas páginas de *Conduz o Teu Arado Sobre os Ossos dos Mortos* (Tokarczuk 2019a).

No seio da divisão entre os que se dedicam a questões ambientais e aqueles que se concentram na causa animal, deparamo-nos ainda com a distinção feita entre animais domésticos e animais selvagens – distinção que se encontra vincada na própria Lei. Na Ecocrítica, essa diferenciação começou por refletir-se numa certa inclinação demonstrada pelos ecocríticos em privilegiar o estudo da representação dos animais selvagens, relegando a discussão dos interesses dos animais domésticos para os debates promovidos essencialmente pelos filósofos e críticos do movimento de libertação animal (Garrard 2004: 140). Esta propensão pertence, essencialmente, à primeira fase do ecocriticismo, quando as obras literárias em análise davam maior enfoque às regiões selvagens. Hoje, a maior diversidade de objetos literários e as mudanças nas próprias abordagens ecocríticas, tornam essa inclinação pouco proficiente, até porque, tal Sophie Posthumus recorda, alguns filósofos franceses dedicados à questão dos animais, não partiram da distinção anglófona entre animais domésticos e selvagens para construírem o seu discurso (2019: 56). Dito isto, tanto os animais domésticos quanto os selvagens constituem interesses importantes para o ecocrítico sem que se tenha necessariamente favorecer uns em detrimento dos outros.

Nas várias narrativas sobre as origens da dicotomia entre humanos e não humanos, os principais autores que asseguraram a superioridade da espécie humana não foram indiferentes às capacidades sensitivas dos animais. Tanto o é com Platão quanto com Descartes. O primeiro reconhece que os animais possuem faculdades humanas (emoções, desejos e dor), todavia defende que são os humanos os agentes principais do planeta (Moore 2009: 47). O segundo assegura que os animais são como máquinas, conquanto reconheça neles a capacidade de sentirem dor (Derrida 2002: 396). As capacidades de comunicação e de raciocínio apenas pertencem aos seres humanos – afirmação tão assertiva durante muitos séculos, não obstante claramente posta em dúvida por muitos, quando não por vezes ofuscados pela força dos pensamentos convencionais. Entre aqueles que contestaram a imagem irracional dos animais, podemos destacar Montaigne que atribuía aos animais as mesmas faculdades racionais que os humanos tinham (Descola 2013a: 175), e Espinosa, cujo pensamento panteísta é considerado um dos fundadores da corrente da ecologia profunda (Moore

2009: 68). Sobre as posições defendidas por Descartes em relação aos animais, no século XVII, algumas filósofas inglesas demonstraram também a sua discordância, como Anne Finch, Lady Conway e Margaret Newcastle (Donovan 2017: 2). Mais tarde, Darwin contribuiu para dissolver o paradigma dualista ao afirmar que os humanos e animais partilham a mesma origem biológica e ao reintroduzir o antropomorfismo na escrita científica até aí despojado de validação pelo pensamento objetivo da ciência (*idem*: 94). No final do século XIX e início do século XX, inspirado em Darwin, Piotr Kropotkin escreveu um conjunto de ensaios, publicados há pouco tempo em Portugal, no livro *Apoio Mútuo*, defendendo a ideia de que a evolução das espécies tem como característica principal a sociabilidade e não a competição (2020: 80). Tomando o exemplo de aves, mamíferos e insetos, Kropotkin defende que a cooperação é característica inerente da maioria das espécies e não só da humana. Mais recentemente, têm vindo a ser realizados estudos que provam que as aves e certos primatas conseguem desenvolver vocalizações e aprender alguns dialetos (Descola 2013a: 183). Efetivamente, a ideia de que a linguagem se distingue unicamente no ser humano não podia estar mais refutada. Até as árvores podem comunicar. Peter Wohlleben descreve esse processo em *A Vida Secreta das Árvores* (2016), a partir de alguns estudos científicos e da sua experiência enquanto silvicultor, numa linguagem claramente antropomórfica que para alguns poderá parecer nos limites do cientificamente aceitável.

Não obstante, a capacidade de desenvolver a linguagem nunca foi fundamental para os pensadores que começaram a revolucionar as visões sobre o modo como os animais devem ser tratados pelo ser humano. Peter Singer é disso bom exemplo teórico. Numa das obras mais influentes no seio da causa animal, *Animal Liberation*, publicada pela primeira vez em 1975, o filósofo australiano parte da mesma assunção utilitarista de Jeremy Bentham para pensar a igualdade. Em primeiro começa por abordar a questão entre os seres humanos. Rapidamente se dá conta que a defesa da igualdade nada tem que ver com as diferenças físicas ou mentais entre os humanos, tratando-se de matéria prescritiva da ordem moral que nos diz como devem ser tratados os seres (2009: 33). Se a questão fosse puramente racional não faria sequer sentido atribuir um estatuto superior aos humanos com capacidades mentais gravemente deficientes, quando os

porcos e os cães possuem, comprovadamente, capacidades racionais mais desenvolvidas (*idem*: 53). A questão central está, portanto, no sofrimento. A partir do momento que um ser sofre passa a ter interesses: o de não sofrer. Isso é o que tem de ser salvaguardado segundo Singer. Deste modo, numa hipótese meramente anacrónica, seria possível dizer que, caso Singer tivesse ensejo de recuar no tempo para persuadir Descartes da relevância do sofrimento, o próprio Descartes muito dificilmente teria negado a obrigação moral dos humanos para com os outros animais, dado que reconheceu neles a capacidade de sentir dor.

A validação dos interesses unicamente humanos apresenta-se como um sintoma de um preconceito denominado de “especismo” (“speciesism”) que é assimilado por Singer ao racismo e à discriminação de género (*idem*: 35). O autor reitera que os humanos são especifistas na sua prontidão a infligir dor aos outros animais quando na realidade não o fariam com os membros da sua própria espécie (*idem*: 50). De maneira a modificar esta atitude, o ser humano deveria sentir-se moralmente obrigado a levar em conta os interesses dos outros animais nas suas tomadas de decisões. De acordo com esta lógica, qualquer prática de sofrimento deveria ser abolida, desde o recurso a animais em experiências de laboratório, ao uso de animais em várias formas de espetáculo. Ainda que tais práticas sejam condenadas pelo autor, o alvo maior das críticas aos maus-tratos dos animais é, em *Animal Liberation*, a indústria agropecuária. As descrições feitas por Singer das condições de vida dos animais encarcerados, como se verá posteriormente, traspassam a própria escrita de Jean-Baptiste Del Amo em *Reino Animal* (2017), romance sobre várias gerações de uma família rural francesa que acaba por se dedicar à exploração de animais suínos até ao início da década de 1980. Para além dos porcos, as galinhas, as vacas e perus são reconhecidos por Peter Singer como as maiores vítimas de uma vida marcada pelo sofrimento causado pela indústria agropecuária. Todos estes viventes passam a maior parte do tempo em espaços sobrelotados e artificiais. Até os seus genes são manipulados para gerar animais débeis, cujo único intuito é servir os pratos das refeições humanas. Muitos acabam por revelar comportamentos agressivos entre si devido à exiguidade dos espaços: os porcos mordem as caudas uns dos outros, as galinhas praticam canibalismo através de bicadas

violentas. A solução deste problema para os produtores industriais passa por cortar os bicos e as caudas dos animais. Porém, entre estes, sinais de depressão e nervosismo persistem. A par desta agravante, a falta de salubridade dos espaços contribui para o risco de proliferação de doenças. Jonathan Safran Foer, em *Eating Animals*, segue as linhas gerais de descrição dos maus-tratos aos animais de Peter Singer, acrescentando que os grandes casos de vírus transmitidos à espécie humana se explicam pela passagem de doenças dos animais nas linhas de produção aos humanos: gripe espanhola é disso exemplo, já que as patologias de resistência antimicrobial cresceram devido ao uso excessivo de antimicrobiais pelas fábricas na alimentação dos animais (2009: 139). Outro ponto diretamente prejudicial para os humanos consiste no impacto negativo da indústria na degradação dos solos, nas mudanças climáticas e na poluição das águas e do ar (*idem*: 58). Foer conclui assim que um verdadeiro ambientalista não pode consumir produtos da indústria agropecuária (*idem*: 59). À vista disto, o apelo ao vegetarianismo não aponta apenas para o sofrimento dos animais, como compreende igualmente o bem-estar do planeta – perspectiva cada vez mais advogada nos debates atuais.

De acordo com Singer e Foer, a culpa das práticas de maus-tratos recai nas grandes multinacionais que passaram a controlar o comércio dos animais, e não sobre os pequenos agricultores. A demanda pelo máximo lucro possível, através da redução dos custos de produção, explica a degradação das condições de criação dos animais em cativeiro. A propósito, Foer refere que os desejos dos preços reduzidos dos alimentos de origem animal pelos consumidores dão azo aos modos de produção cruel por parte das empresas agropecuárias (*idem*: 172). Em alternativa ao consumo dos animais da indústria agropecuária, o autor sugere o vegetarianismo, ou então um consumo de produtos animais, cujas origens de produção sejam bem conhecidas pelos consumidores. Neste sentido, o autor de *Eating Animals* utiliza a visão dos pequenos agricultores dedicados à criação de animais para mostrar que as suas práticas são mais humanas por pretenderem reduzir o máximo sofrimento possível dos animais (*idem*: 220). O vegetarianismo que Foer advoga não é, portanto, um modelo absoluto. E Singer compreende-o bem já que apela ao vegetarianismo como uma forma de boicote ao

sistema industrial (2009: 241). Para estes dois autores os maus-tratos aos animais são, pois, um problema iniciado com a transformação industrial e não com a agricultura tradicional. Mas será isto totalmente verdade? Debruçar-mo-emos mais à frente sobre esta questão na análise comparatista de *Conduz o Teu Arado Sobre os Ossos dos Mortos* (Tokarczuk 2019a) e *Reino Animal* (2017).

Opondo-se às ideias utilitaristas das filosofias dos animais, Tom Regan critica abertamente Peter Singer. Em contrapartida, prefere adotar um discurso focado nos direitos dos animais. Na sua opinião, o utilitarismo peca por não ser capaz de impor eficazmente o dever moral de proteção dos animais. Se os interesses de um maior número de partes devem ser tomados em conta para se conseguir proporcionar o bem-estar ao maior número de elementos possível, Singer esquece-se de pesar, no seu raciocínio, de acordo com Regan, os interesses dos inúmeros trabalhadores que dependem do seu trabalho na agropecuária para sobreviverem (1980: 311). Desta forma, Tom Regan sublinha que o reconhecimento dos direitos individuais parece ser uma posição muito mais profícua: quando se trata de assegurar que um ser é dotado de direitos está-se implicitamente a reconhecer que os seus direitos devem ser respeitados porque se trata de uma questão de justiça (1995: 178). Na prática, para que se ateste que os seres humanos possuem direitos é necessário reconhecer neles capacidades que lhes determinem tal estatuto, como a racionalidade e a autonomia – aptidões já provadas em alguns mamíferos como as baleias (Regan 1997: 109). Uma vez que alguns animais não humanos possuem tais capacidades, os seus direitos não devem ser negados. Aqui, porém, a perspetiva de Tom Regan é claramente marcada de um condicionalismo que tem sido amplamente criticado por deixar de fora inúmeros animais não humanos que não têm verificada cientificamente as suas capacidades de racionalidade e autonomia. De certo modo, o problema do condicionalismo de Regan repercute a posição de Steven Wise, especialista em direitos dos animais. Wise tem lutado nos EUA pelo alargamento do estatuto de pessoa jurídica a chimpanzés, bonobos, elefantes e baleias. A sua defesa tem sido naturalmente controversa, sobretudo, porque reduz a questão do alargamento do estatuto de pessoa jurídica a espécies em relação às quais existam estudos científicos que garantam a semelhança das suas capacidades

cognitivas com a dos seres humano. Tal como S. Marek Miller indica, o pensamento de Wise encontra-se fundamentado por uma racionalidade antropocêntrica: “the human is emphasized as the normative being to which rights are due, with animals forced to ‘prove their worth’ to the extent to which they are biologically twin to Homo sapiens” (2020: 52).

Noutra perspetiva, Josephine Donovan advoga a ética feminista do “bem-estar” e “cuidado” (“care”) animal e reprova as posições de Peter Singer e de Tom Regan, considerando-as demasiado racionais por excluírem a simpatia, a compaixão e a empatia como atributos válidos na argumentação da proteção dos animais (2006: 306). Sem embargo, reparamos que apesar de Regan e de Singer sustentarem as suas teses dentro dos moldes racionais, os seus argumentos não excluem completamente um apelo emocional. No fim de contas, ambos falam reiteradamente sobre o sofrimento dos animais não humanos ignorado ou desconhecido no quotidiano dos seres humanos, visando despertar nestes a reprobção dos maus-tratos praticados contra os animais. Em *Animal Liberation* torna-se evidente que a descrição da violência praticada pela indústria agropecuária é capaz de agitar emocionalmente o leitor: “Sows thrashed their heads about as they twisted and turned in their struggle to free themselves. Often loud screams were emitted and occasionally individuals crashed bodily against the side boards of the tether stalls.” (2009: 196). Só alguém dotado de muita insensibilidade ficaria indiferente às condições atrás reportadas e defenderia o sofrimento dos animais não humanos. Por conseguinte, consideramos que a retórica de Peter Singer passa também pela persuasão através da emoção - o que, de resto, Donovan reconhece ser eficaz. Neste ponto, Donovan recorda, inclusivamente, que a simpatia pelos grupos racialmente discriminados foi fundamental na abolição da escravatura (2006: 314).

Em “Interspecies Dialogue and Animal Ethics: The Feminist Care Perspective”, Josephine Donovan defende que os animais são capazes de comunicar, não por palavras, mas por sinais que indicam os seus desejos e preferências (2017: 2). A comunicação entre humanos e não humanos tem, contudo, sido difícil de se desenvolver devido à dificuldade do ser humano reconhecer as mensagens que lhes são transmitidas pelos

animais. Para que este reconhecimento não seja falhado, o ser humano pode aprender a linguagem dos animais, usando a atenção, empatia e simpatia (*idem*: 7).

Longe se ser exclusivamente feminista, a teoria do “bem-estar” e “cuidado” (“care”) animal tem recebido contributos por parte de outros autores sem posições marcadamente feministas. O especialista em filosofia política, Daniel Engster, por exemplo, defende no seu artigo “Care Ethics and the Animal Welfare” que as pessoas têm o dever de cuidar e de proteger todas as outras em necessidade, porque, a dado momento da sua vida, vão precisar de receber os mesmos cuidados de proteção. Por isso, quem negar esta lógica está tacitamente a negar o dever de ajuda que os outros têm para consigo mesmos (2006: 525). Com os animais não humanos a situação é análoga. Eticamente, o ser humano tem o dever de ajudar os outros animais, só que, ao contrário de Josephine Donovan, Engster considera que este dever está limitado aos animais cuja sobrevivência dependa da intervenção direta dos seres humanos (*idem*: 528). Por outras palavras, ao passo que a teoria de Engster contempla unicamente os animais domésticos, a de Donovan alarga-se a todos os seres vivos (2006: 310). No caso da esfera doméstica, Engster não exclui os animais da indústria agropecuária. O vegetarianismo faz então sentido enquanto estratégia que visa evitar o sofrimento dos animais criados pelo ser humano. Dito isto, não existem dúvidas que o bem-estar e o cuidado animal promovido por Engster tem como base uma posição especista que, aos seus olhos parece ser justificada: numa situação em que o ser humano tenha de salvar uma criança ou um cão, a escolha legítima é a criança, porque ela está mais próxima do ser humano e o seu dever de cuidado e bem-estar é maior para com ela (Engster 2006: 528). No entanto, Engster esquece-se de uma questão importante: há muito que as condições de biodiversidade os habitats dos animais selvagens, inclusivamente os mais remotos, têm sido mantidas graças aos esforços de conservação humana. Quer-nos, portanto, parecer que a sobrevivência de todas as espécies do planeta depende agora diretamente da capacidade de resposta humana aos problemas impostos pelo aquecimento global. O dever do cuidado e ajuda do ser humano não pode, por isso, encontrar-se limitado a certos grupos de animais.

Para além destas três posições de luta pacifista - a da libertação dos animais, a dos direitos dos animais, e a das teorias éticas do bem-estar e do cuidado animal- é possível acrescentar uma outra posição mais extremista conhecida como “RALM (Radical Animal Liberation Movement)” (Munro 2012: 172). Dentro deste movimento, o grupo ativista ALF (Animal Liberation Front) é um dos mais famosos. Comparando com as atividades geralmente lícitas da PETA (People for the Ethical Treatment of Animals), os ativistas do ALF recorrem a ataques que danificam e destroem propriedade privada com o objetivo de prejudicar as empresas que não respeitam os recursos do planeta e a vida das espécies não humanas. A sua conduta é criticada pelos grupos mais pacifistas e reconhecida pelos meios de comunicação social como terrorista. Em certa medida, a divergência estratégica entre a luta pacífica e uma via mais agressiva dos grupos de defesa da causa animal e ambiental pode lembrar a divisão no século XX entre as feministas inglesas: por um lado os movimentos reivindicativos do alargamento de voto às mulheres que não infringiam a lei distinguiram-se das “sufragistas” (“suffragette”) que optavam por uma via militante de desrespeito da lei.

Podemos agora afirmar que as teorias éticas pensadas pelos defensores da causa animal surtiram efeitos na sociedade. Esforços foram sendo progressivamente enviados, especialmente na última década, para se votar leis que garantam o respeito dos animais: a proteção dos selvagens e o bem-estar dos domésticos. Em 1978, a UNESCO proclamou a Declaração dos Direitos dos Animais (2010)⁴. Dos catorze artigos destacam-se: o 3º que defende que nenhum animal deve ser submetido a maus-tratos e que, se a sua morte for necessária, deve de ser indolor; o 9º que admite a criação de animais para alimentação humana de modo que não se prejudique o seu bem-estar; o 10º que refere que nenhum animal deve ser abusado para entretenimento do ser humano; artigo 11º que a morte de um grande número de animais configura genocídio. Na União Europeia, a preocupação com os animais não humanos conta com alguns anos de luta e produção jurídica. Segundo a página oficial do Parlamento Europeu (Parlamento Europeu 2021)⁵,

⁴“https://expresso.pt/dossies/dossiest_atualidade/dos_cantinho_smith/declaracao-universal-dos-direitos-do-animal=f332244” [acedido em 05/1/2022]

⁵<https://www.europarl.europa.eu/news/pt/headlines/society/20200624STO81911/bem-estar-e-protecao-dos-animais-a-legislacao-da-ue> [acedido em 20/12/2021]

a UE não só tem defendido o bem-estar dos animais há mais de 40 anos, como também tem investido em vários planos concretos de transformação de comportamentos. As suas medidas conseguiram acabar com as experiências laboratoriais em animais por motivos cosméticos e com a caça de golfinhos e baleias nos mares dos países membros. Na indústria agropecuária, a UE conta com estratégias jurídicas e pedagógicas que visam banir o uso de gaiolas até 2027, e em 2020 criou a “Estratégia do Prado ao Prato” para garantir uma alimentação mais saudável e sustentável, com o intuito de reduzir o uso de fertilizantes e pesticidas e as vendas de antimicrobianos utilizados em animais de criação.

Quanto a Portugal, a luta pelos direitos animais tornou-se mais consciente politicamente com o surgimento do PAN (Pessoas Animais e Natureza) criado em 2009. Em 2017 o estatuto dos animais foi alterado para se reconhecer os animais como seres sencientes e não como “coisas” como até então vigorava. Três anos depois, os maus-tratos contra animais de companhia tornaram-se puníveis com seis meses a dois anos de prisão. A aparente progressividade da medida não se afigurou consensual. Após a condenação de prisão um homem por quatro crimes de maus-tratos a animais de companhia pelo tribunal, o Tribunal Constitucional encontrou falhas na lei de maus-tratos dos animais, declarando inconstitucional a sua punição (Agência Lusa 2021)⁶. O problema reflete a necessidade de aprofundamento das alterações legislativas. A falta de clareza tem traduzido o estatuto híbrido dos animais: por um lado, não são coisas; por outro, não têm personalidade jurídica, o que lhes impede de possuir capacidade sucessória (Soares 2022). As dúvidas e as contradições não são o apanágio de Portugal. Se a União Europeia acabou com a caça de baleias e golfinhos entre os seus países membros, medida que Portugal acatou desde o seu início em 1986, a tradição ainda continua enraizada nas ilhas de Faroé. Se a *Declaração dos Direitos dos Animais* proclamada pela UNESCO considera ilícito o entretenimento dos humanos através da exploração dos animais, o facto é que a tradição impede que espetáculos, como as

⁶ <https://observador.pt/2021/11/19/norma-punitiva-sobre-maus-tratos-de-animal-de-companhia-considerada-inconstitucional/> [acedido em 28/11/2022]

touradas, sejam proibidos, apesar do debate em curso na sociedade e na comunicação social.

Em suma, verifica-se que o caminho para a verdadeira consciencialização e mudança dos padrões comportamentais está longe de ser concluído. Há que apostar na união dos movimentos de defesa, quando mais não seja pelo objetivo comum: mudar a perspetiva segundo a qual os interesses dos seres humanos se sobrepõem aos interesses das outras espécies vivas na Terra (Kemmerer/ Kirjner 2015: 16). É neste contexto que a ficção literária pode contribuir, ao expor realidades, inquietações e militâncias, para a transformação do modo como a Terra e os animais não humanos devem ser tratados.

2. Uma causa, duas vozes

A diversidade crescente na literatura contemporânea de obras versadas em diferentes temáticas sobre os animais não humanos⁷ proporcionou um grande número de possibilidades para a constituição do *corpus* ficcional do presente estudo comparatista. Depois de se ponderar algumas opções, acabou-se por excluir textos literários já sobejamente trabalhados na vertente dos estudos ecocríticos, privilegiando-se publicações dedicadas à representação de questões militantes da causa animal. Assim se chegou ao nome de dois autores politicamente envolvidos na defesa dos animais, cujos trabalhos nunca foram simultaneamente trabalhados numa abordagem comparatista: Olga Tokarczuk e Jean-Baptiste Del Amo.

A polaca Olga Tokarczuk tornou-se conhecida a nível mundial com a receção do prémio Nobel da literatura em 2019. Grande parte do seu trabalho encontra-se traduzido em Portugal e em quase todo ele é possível encontrar abordados alguns temas relacionados com o meio ambiente e os animais. Contando com uma adaptação cinematográfica pela realizadora polaca Agnieszka Holland, *Spoor* (2017), *Conduz o Teu Arado Sobre os Ossos dos Mortos* (Tokarczuk 2019a) distingue-se como uma das obras de Tokarczuk mais difundidas internacionalmente.

Janina Duszejko, uma excêntrica senhora reformada, é a protagonista e narradora deste romance passado no Planalto, uma zona localizada na Polónia rural do século XXI, na região da Silésia na fronteira com a República Checa, país que Duszejko idealiza como refúgio das atrocidades cometidas contra os animais nas florestas da sua região. Para além de dar aulas de inglês a algumas crianças, a senhora Duszejko dedica-se à manutenção das casas de férias da sua vizinhança nos períodos de ausência dos seus moradores. Nos seus tempos livres realiza várias leituras astrológicas e traduz, com a ajuda do seu amigo Dyzio, poemas de William Blake (alguns dos seus versos aparecem, inclusivamente, como epílogo no início de cada capítulo). Após a morte de um homem, aparentemente engasgado durante a refeição com um osso de corça, uma série de homicídios misteriosos alastra-se pela região, vitimando os membros de um grupo de

⁷ Ver anexo.

caça local: o comandante da polícia, o dono de um matadouro e o presidente. Perante as evidências encontradas no local dos assassinatos, a narradora é levada a suspeitar das ações dos animais contra estes homens, elaborando uma rebuscada teoria: para se libertarem da sua exploração, os animais terão assassinado os homens que os perseguiram. No entanto, os acontecimentos que a senhora Duszejko apresenta nem sempre são claros, surgindo de forma fragmentada. Consequentemente, o leitor é, por vezes, levado a desconfiar das suas palavras. E no fim de contas com razão, pois Janina esconde, como se de uma memória recalcada se tratasse, as verdadeiras ações que levaram ao assassinato dos caçadores. *Conduz o Teu Arado Sobre os Ossos dos Mortos* não é, portanto, um verdadeiro policial, pois nem a investigação da morte misteriosa dos caçadores se constitui o elemento principal da narrativa, nem Janina Duszejko é nenhuma detetive, cujos meios sagazes de investigação lhe permitem a resolução dos crimes ocorridos antes da polícia. Janina Duszejko é apenas uma mulher que não poupa esforços em mudar a violência disferida contra os animais – seres que aos seus olhos têm o direito a viver tranquilamente, devendo estar protegidos pela lei. Em termos argumentativos, o discurso de Janina defende o desenvolvimento de uma relação emocional com os animais, aproximando-se, de certa forma, às éticas feministas de “bem-estar” e “cuidado” (“care”) baseadas na empatia e compaixão.

Com um estilo de escrita bastante diferente, o francês Jean-Baptiste Del Amo conta com várias obras literárias reconhecidas com alguns prémios em França como o Prix Goncourt du Premier Roman. A sua defesa pelos animais não humanos é publicamente conhecida. Para além de ser vegano, escreveu um livro sobre um dos movimentos militantes francês mais importantes na causa animal nos últimos anos, *L214: une voix pour les animaux* (2017). Antes desta publicação, Jean-Baptiste Del Amo escreveu *Règne animal* (2016), um romance realista fortemente marcado pela violência disferida contra os animais. Muito embora esta obra tenha sido traduzida em vários países, em Portugal não existe ainda nenhuma tradução. Para se chegar então a *Règne animal* (2016) recorreu-se à sua tradução espanhola, *Reino Animal*, publicada em 2017 pela editora Voltaire.

Dividida em quatro partes passadas entre 1888 e 1981, a obra *Reino Animal* segue várias gerações de uma família rural na aldeia ficcional de Puy Larroque, na região da Gasconha. Na primeira parte, a despeito do seu desejo de conquistar a terra, o patriarca da família, Henri, é acometido por uma doença que o obriga a deixar os trabalhos pesados do campo. Para o ajudar, Henri leva para sua casa o seu sobrinho Marcel, um jovem por quem a sua pequena filha Éléonore se sente muito próxima. Marcel continua com o desejo obsessivo do tio de conquistar a sua soberania na terra, dedicando-se incessantemente ao trabalho dos campos. Na segunda parte, a Primeira Grande Guerra obriga Marcel a alistar-se no exército francês. Nos campos de batalha, Marcel enfrenta os horrores da violência e morte que se estendem aos animais não humanos: capturados pelo exército, os animais das quintas de Puy Larroque são levados de comboio para o local do seu abate, em condições precárias que provocam a morte antecipada de alguns deles. O tratamento cruel a estes animais por parte dos humanos antecipa a violência disferida pelo sistema de práticas industriais no setor da agropecuária. O próprio Marcel, depois de regressar da guerra, imita esse sistema industrial, ao dar início à exploração de porcos da raça Large White que passará depois para as mãos do seu filho mais velho. Atormentado pelos traumas de guerra e pela desfiguração do seu rosto, Marcel envereda por um caminho marcado pela violência e pelo vício do álcool que destrói as suas relações com Éléonore, a prima com quem se casa, e com Henri, o filho do casal.

Os anos passam e Éléonore sobrevive à morte do marido, transformando-se numa velha confinada à reclusão e ao silêncio que nada faz para impedir o domínio violento de Henri sobre a quinta da sua família. Aí, a morte violenta de vários animais é constante. Os próprios filhos de Henri, Serge e Jöel, órfãos de mãe desde crianças, ajudam a instituir essa violência, confinando os animais em espaços exíguos e artificiais, onde a propagação de doenças se constitui um problema a ser combatido quotidianamente. Contrariando as relações nefastas entre estes homens e os animais, Jérôme, bisneto de Éléonore, revela uma maior proximidade com os animais não humanos. Já a sua mãe, Catherine, esposa de Serge, vive confinada no quarto, apossada por uma doença mental agravada pela sua permanência numa casa marcada pela

hostilidade e violência. O retrato desta família de relações degradadas, quer entre si, quer entre os animais não humanos, é apresentado sob uma linguagem cruel e obscena difícil de ser digerida por um leitor de ânimo leve. De resto, a descrição detalhada das condições desumanas em que o sistema de exploração de suínos da família de Henri acaba por coincidir com as descrições provenientes em obras como *Animal Liberation* (2009) de Peter Singer ou *Eating Animals* (2009) de Jonathan San Foer.

Conduz o Teu Arado Sobre os Ossos (Tokarczuk 2019a) e *Reino Animal* (Del Amo 2017) apresentam duas visões distintas sobre a mesma temática: a violência humana contra os animais. As origens e as consequências desta violência serão aqui trabalhadas comparativamente, interligando-se as práticas que sustentam o consumo dos animais, como a caça e a indústria agropecuária. Ainda que em contextos e épocas narrativas diferentes, nestes dois romances o domínio dos não humanos está relacionado com o poder masculino: em *Conduz o Teu Arado Sobre os Ossos dos Mortos* (Tokarczuk 2019a) os homens que maltratam os animais são os mesmos que detêm o poder institucional para impedir esses maus-tratos; em *Reino Animal* (Del Amo 2017) a exploração dos suínos é controlada pelos homens que perpetuam os comportamentos masculinos ensinados durante as suas infâncias. Não é de estranhar que assim seja. Afinal de contas, estas duas obras tomam lugar em sociedades rurais marcadas pelo poder masculino e pela religiosidade. A Polónia rural de *Conduz o Teu Arado Sobre os Ossos dos Mortos* (Tokarczuk 2019a) pode não ser a mesma que a França rural de *Reino Animal* (Del Amo 2017), mas partilha com ela a mesma génese patriarcal.

O desejo de dominar a qualquer custo o não humano tem o seu preço: um rasto de mortes cada vez maior que, no seu limite acabará por engolir a própria espécie humana. Disso avisam-nos estas duas obras, ao questionarem as barreiras que separam as espécies humanas e não humanas.

3. A civilização do arado

Quem são os seres não humanos? Os “outros” – aqueles, cujas forças imprevisíveis assombram o imaginário humano desde há milhares de anos. Mas nem sempre foi assim. Jim Mason, no seu artigo “Misothery: Contempt for Animals and Nature, Its origins, Purposes and Repercussions”, entende que os povos primitivos começaram por admirar os animais não humanos e que essa admiração só foi alterada com o processo de domesticação impulsionado pela expansão do sistema agrário (2017:4). Dependendo da exploração dos animais para gerar a sua riqueza, as sociedades agrícolas desenvolveram narrativas depreciativas sobre os animais, especialmente os selvagens, tornando-os criaturas extremamente perigosas: “these animals in particular are misrepresented as bloodthirsty, ravenous beasts snarling at the gates of civilization, cruelly intent on bursting through to ravage innocent humanity” (*idem*: 11). Enquanto criaturas maléficas, os animais inspiram o medo dos humanos – medo que foi cultivado para se justificar o domínio dos seres não humanos. Sobre este medo, Gwen Hunnicutt em *Gender Violence in Ecofeminist Perspective* escreve:

The use of dualisms such as human/animal and culture/nature plays out in a national context where the ground of difference is constantly (re)produced between ‘us’ and ‘others’. The ‘other’ in these narratives is cast as a danger to ‘our’ way of life. Speaking about animals and nature as ‘others’, the difference between ‘us’ and ‘them’ is often pronounced in terms of the violence ‘they’ can initiate against ‘us’. The fear of nature also organizes our lives of separation and threat. If a latent danger always lurks in nature, we must separate from it, suppress it, harness it, and restrict our movement to developed spaces. Such assumptions shape our understanding of the environment as requiring violence, as a violent relational field which then necessitates our continued violent response against its ‘threat’ (2020:48).

Se os seres não humanos ameaçam a sobrevivência dos humanos, a violência desferida contra os primeiros pelos segundos encontra-se justificada. Neste sentido, a imposição de fronteiras entre o mundo humano e não humano não é só desejável, como também uma questão de proteção. Em *La Poetica Del Espacio*, obra traduzida do francês para o espanhol, Gaston Bachelard dedica-se à análise dos espaços habitados pela imaginação humana, em particular, a casa onírica, intuindo existir uma diferença entre o estar-se

“dentro” e “fora” dos espaços domesticados: a floresta, ao contrário das terras cultivadas, vem “antes do eu” (“antes-yo”), “antes de nós” (“antes-nosotros”), evocando o medo antigo de se perder, gravado na memória intemporal (2012: 144). Dentro do espaço doméstico, ergue-se o espaço de refúgio predileto dos humanos – a *casa*. Esse espaço de devaneio que Bachelard apresenta é descrito como um ser horizontal que se ergue das profundezas da terra em direção ao céu, gerando dois polos: o sótão e a cave. Subindo-se em direção ao sótão, onde tudo é claro, os medos facilmente se racionalizam. Pelo contrário, quanto mais se desce na casa em direção à cave, ao mundo subterrâneo em contato com a terra húmida e escura, mais profundo se tornam os medos na mente humana. Em *La Tierra y las Ensonaciones del Reposo*, Bachelard indica que é no mundo subterrâneo se terá imaginado o primeiro arado, uma raiz associada aos valores da vida e da morte (2014: 185). Esta raiz foi arrancada da terra até se tornar domesticada: “la raíz arrancada a la tierra, la raíz dominada, domesticada. La raíz bifurcada regresa, por su forma de gancho y por la dureza de su madera, a la lucha contra las raíces silvestres; el hombre, ese gran estratega, hace que los objetos luchan contra los objetos: el arado-raíz desenraiza las raíces” (*idem*: 228).

Efetivamente, é o homem que conduz o arado, e não a mulher. Em *A Dominação Masculina* (1999), Pierre Bourdieu refere que as atividades sociais mais importantes, como a condução do arado, foram reservadas ao homem. Conduzindo o arado, a raiz domesticada, o homem expande os campos, semeia a vida na superfície e a morte no subsolo. Nos “Proverbs of Hell” de William Blake, publicados originalmente no século XVIII, lê-se: “In seed time learn, in harvest teach, in winter enjoy. / Drive your cart and your plow over the bones of the dead. / The road of excess leads to the palace of wisdom.” (1953: 125). A sabedoria pode provir do excesso? Que excesso? Se olharmos para *Conduz o Teu arado Sobre os Ossos dos Mortos*, cujo título é baseado num destes versos de William Blake, a resposta está em Janina Duszejko: ao encarar o rasto de morte dos animais causado pelo desejo desenfreado das personagens masculinas de tudo quererem dominar, Janina sente uma fúria que a impele a agir contra a violência provocada pelos humanos, pois, na sua concepção, a “Ira” é capaz de “implanta[r] a ordem, [de] mostra[r]-nos o mundo de uma forma resumida e clara” (Tokarczuk 2019a:

37). Em *Reino Animal* (Del Amo 2017), o desejo de conquistar os seres não humanos é patente logo desde o início do romance: Henri torna-se um homem doente depois de dedicar uma vida ao trabalho incessante dos campos; Marcel, o seu sobrinho prossegue com a mesma demanda obsessiva do tio, travando uma luta com a terra para conquistar o seu domínio. Mais tarde, nas gerações seguintes, o mesmo comportamento possessivo leva a que o filho de Marcel, Henri, e os filhos deste, Serge e Jöel, mantenham uma relação extremamente violenta com os animais explorados nas imediações de uma criação suína.

Nestas duas obras ficcionais, a violência praticada maioritariamente por personagens masculinas deve a sua origem ao desejo desenfreado de expansão da terra arada. Sem a instrumentalização da linguagem, esta violência não teria certamente sido possível: a linguagem afigura-se como veículo e cúmplice simbólica e social de uma expansão territorial *latu sensu* ao dissimular o rasto do sacrifício dos corpos dos animais não humanos pela lógica dominante do masculino; o que só a violência desvelada poderá transformar.

3.1. “Desnomear” animais e “bestias”

Jacques Derrida, no seu texto traduzido do francês para o inglês, “The Animal Therefore I Am”, chama a atenção para o poder que se esconde na palavra “animal”, na medida em que esta surgiu da autoridade que o homem conferiu a si mesmo para nomear os outros seres que considera diferentes de si (2002: 393). Por sua vez, Joan Dunayer em *Animal Equality* (2001), declara que a linguagem é instrumentalizada para legitimar a exploração dos animais não humanos, instituindo falsas dicotomias entre humanos e não humanos. A linguagem não é, por isso, uma forma de comunicação neutra. Ao se descodificar as estruturas linguísticas de poder em *Conduz o Teu Arado sobre os Ossos dos Mortos* (Tokarczuk 2019a) e *Reino Animal* (Del Amo 2017), é possível repensar-se a linguagem a partir das suas componentes ideológicas dirigidas a favor de uma visão supremacista da espécie humana.

A palavra “animal” pode ser utilizada de modo inclusivo ou exclusivo, consoante os seres humanos se insiram ou não nela (Midgley 1994: 36). O título da obra *Reino*

Animal (Del Amo 2017) remete para o sentido inclusivo, uma vez que reforça os paralelismos entre humanos e não humanos, quebrando as fronteiras que os separam. Em termos coloquiais, a ideia de que os humanos são animais nem sempre é bem recebida, já que a palavra “animal” não perde facilmente o seu valor depreciativo (Freeman 2010: 13). O adjetivo “animal” é muitas vezes utilizado em tom insultuoso, permitindo que o nome de certos animais associados à falta de inteligência⁸ seja atribuído ao ser humano para lhes salientar a estupidez (Dunayer 2001: 2). A relação entre estupidez e os animais é evidente em várias línguas. No caso da francesa, constata-se que a palavra “bête” é sinónimo de “animal”, podendo significar “idiota” quando aplicada a seres humanos. “Bête” é aqui importante porque originou a tradução espanhola “bestia”, denominação aplicada reiteradamente aos animais no geral em *Reino Animal* (Del Amo 2017). Neste romance, “bestia” distingue-se ainda enquanto nome singular de um dos porcos domésticos do negócio da família de Henri no início da década de 1980. Fruto de vários anos de seleção e cruzamentos genético, Bestia pesa quatrocentos e setenta e sete quilos e mede um metro e quarenta. O seu corpo colossal confere-lhe uma certa imagem monstruosa. Nela oculta o seu lado instintivo e selvagem, libertado somente quando consegue escapar da quinta de Henri em direção à floresta.

Ao transgredirem a ordem moral, a barreira imposta pela cultura para impedir ações abomináveis, os criminosos também são chamados de “animais” (Midgley 1994: 36). Nesta situação, só os animais poderiam ter comportamentos desgregados por se pensar que não detêm nenhum sentido de moralidade. A lógica aqui imanente é a de que o ser humano só pode ser humano se souber conter racionalmente os seus impulsos animais: “there is an animal inside each person and civilized people are expected to restrain their animal instincts, letting their rational side rule over them” (Rodríguez 2009: 81). Quando essa restrição não é possível, o ser humano volta a ser um mero animal instintivo, cujo comportamento necessita de ser controlado pelas instituições civilizadas. A civilização domestica justamente o selvagem.

⁸ Em português isto seria válido, por exemplo, com “burro”.

De maneira a se romper com todas estas conotações redutivas, tornou-se fundamental reavaliar as implicações éticas e ideológicas conferidas na palavra animal. A discussão entre teóricos e investigadores mais progressistas ou com preocupações militantes favoreceu a criação de um conjunto de novas designações. “Animal não humano” (“non human animal”), “outros animais” (other animals”) ou “outros animais não humanos” (“other animals than humans”) (Kemmerer 2006: 10) são algumas das expressões mais usadas, sobretudo nos países anglófonos. Mesmo não carregando o sentido de dignidade implícito em “humano” (“human”) (Freeman 2010: 14), “seres vivos sencientes” ou “seres sencientes” são opções igualmente recorrentes nos discursos dedicados à causa animal. Como alternativa à negação e à ênfase da alteridade em expressões que carregam o “não” (“non”) e o “outro” (“other”), Lisa A. Kemmerer propõe o uso de “anymal”, num claro jogo de palavras inglesas: “Anymal is a contraction of ‘any’ and ‘animal’, and is a shortened version of the concept, ‘any animal who does not happen to be the species that I am.’” (2006: 10). Kemmerer entende que “anymal” é uma estratégia de ativismo verbal que procura consciencializar e mudar socialmente os comportamentos discriminatórios dos humanos em relação aos restantes seres vivos. Na mesma linha de pensamento, em vez de se reservar o termo “pessoa” (“person”) para a os membros da espécie humana, considerar os outros seres viventes como pessoas permitiria dignificar os animais não humanos (Freeman 2010:14).

Outra alternativa à conotação negativa da designação “animal”, bem mais conhecida no seio dos estudos dedicados aos animais não humanos, é o neologismo “animot” cunhado por Derrida. “Animot” é formado pela palavra “nome” (“mot”) e pronunciado da mesma maneira que o plural francês de “animais” (“animaux”). Derrida utiliza o termo “animot” para se opor à homogeneização do conceito geral de “animal”, visto que este não é capaz de dar conta do número diverso de espécies que agrupa à exceção do ser humano (2002: 402). Ao encontro desta posição, o filósofo britânico Stephen R. L. Clark indica que a designação de animal acaba, erradamente, por dar a entender que os chimpanzés são muito mais parecidos com os caracóis, sapos e peixes do que com os próprios humanos (Dunayer 1999: 31).

Em “The Animal Therefore I Am”, Jacques Derrida recorda que os filósofos mais importantes do Ocidente, desde Platão a Heidegger, nunca contestaram o conceito geral de “animal” por pensarem que entre os humanos e os não humanos se erigia uma série de diferenças intransponíveis. No entanto, essa separação e generalização entre as espécies são criticadas pelo autor: “There is no animal in the general singular, separated from man by a single indivisible limit. We have to envisage the existence of ‘living creatures’ whose plurality cannot be assembled within the single figure of an animality that is simply opposed to humanity” (2002: 415). Se Derrida insiste tanto na impossibilidade da multiplicidade de seres ser uniformizada num grupo oposto à espécie humana, é porque entende que os animais devem ser pensados de uma forma mais complexa, enquanto entidades capazes de se dirigir, sem palavras, aos seres humanos e não apenas na qualidade de meros objetos observáveis (*idem*: 382). Mas como podem os humanos aceder à sua perspectiva se entre as espécies a linguagem se constitui, amiúde, um obstáculo difícil de transpor?

Sem apontar possíveis respostas a esta pergunta, a narradora de *Conduz o Teu Arado sobre os Ossos dos Mortos* apenas é capaz de desejar conhecer o mundo através do olhar dos animais não humanos: “Gostava muito de saber como é que os Morcegos vêem o Mundo. Pelo menos uma vez na vida, gostaria de sobrevoar o Planalto no corpo deles. Que aspeto temos todos nós, aqui na terra, vistos pelos seus sentidos?” (Tokarczuk 2019a: 151). Aqui, a intenção de Janina é fundamental para nos recordar que existem várias formas de apreender o mundo e que a humana é só mais uma entre elas, não tendo necessariamente de ser a mais privilegiada. Dito isto, para que o ser humano possa tentar aceder à subjetividade dos animais é preciso ter a vontade de Janina de se colocar no lugar do outro, abandonando os seus pontos de referência subjetivos. A linguagem humana terá, assim, de deixar de ser central no conhecimento dos animais não humanos.

Na obra *Animals in Translation*, a cientista estadunidense Temple Grandin defende que os animais não humanos se aproximam das pessoas autistas no modo como pensam. Ambos guiam o seu pensamento por imagens e não por conceitos abstratos, revelando maior acuidade nos detalhes à sua volta do que os outros humanos

(Grandin/ Johnson 2005: 34). Temple Grandin serve-se da sua experiência autista e das suas descobertas junto dos animais para ajudar a melhorar as condições das infraestruturas da indústria agropecuária. Nos conselhos que partilha com a indústria, Grandin refere que é essencial colocar-se literalmente no lugar dos animais, tomando os seus ângulos de visão e as suas posições para perceber o que é que lhes pode provocar desconforto e ansiedade nas imediações (*ibidem*: 35). Nesta tarefa, o acesso à perspectiva dos animais pelos humanos requer o abandono da linguagem e de todo o pensamento abstrato – caminho que, não obstante, a narradora de *Conduz o Teu Arado Sobre os Ossos dos Mortos* não segue por completo.

No episódio em que Janina Duszejko, a irreverente senhora reformada que traduz nos seus tempos livres poemas de William Blake, se dispõe a fazer uma das suas rondas às casas de férias no Planalto, na região polaca da Silesia, a presença de um raposo⁹ chama a sua atenção. Reconhecendo-o de encontros anteriores, a senhora Duszejko decide segui-lo até ao lugar onde jaz o cadáver de um javali. Depressa percebe que o javali foi apanhado pelos tiros disparados pelos caçadores nas torres de caça, enquanto se preparava para fugir rumo à República Checa. Na descrição do episódio, Janina toma a consciência de que os animais são capazes, tal como Derrida escreve, de “se dirigir” (“address”) e de olhar para (“look at”) o ser humano (2002: 382). Arriscando-se a traduzir a exigência implícita no olhar do raposo para a linguagem humana, a senhora Duszejko indica: “Olhou para mim demorada e calmamente, sem medo, como quem diz: ‘Estás a ver? Estás a ver? Mostrei-to, mas agora és tu que tens de tratar do assunto.’ E sumiu de vez” (Tokarczuk 2019a: 110). Estas palavras que Janina entende traduzirem o olhar do raposo, incubem-na de tomar uma ação reivindicativa de justiça em relação à morte do javali. No entanto, como pode ela saber ao certo se foi realmente isso que o raposo lhe quis dizer? Não estará a sua interpretação condicionada pelas suas projeções emotivas da situação? Será que uma comunicação interespécies baseada na tradução pode ser viável?

⁹ Em português, “raposa” é uma palavra epicena. No entanto, na tradução da obra de Olga Tokarczuk fornecida pela editora Cavalo de Ferro encontra-se escrito “Raposo” (Tokarczuk 2019a: 109). Esta opção demarca claramente as particularidades do animal que a narradora de *Conduz o Teu Arado Sobre os Ossos dos Mortos* já conhece de outros encontros.

De acordo com Josephine Donovan, a comunicação entre humanos e não humanos é fundamental para a exequibilidade de uma ética feminista de “bem-estar” e “cuidado” (“care”) animal. No seu artigo “Feminism and the Treatment of Animals: From Care to Dialogue”, Donovan aponta para a possibilidade de o ser humano conseguir interpretar o que os animais pretendem comunicar, segundo uma analogia baseada numa homologia:

If that dog is yelping, whining, leaping about, licking an open cut, and since if I had an open wound I know I would similarly be (or feeling like) crying and moving about anxiously because of the pain, I therefore conclude that the animal is experiencing the same kind of pain as I would and is expressing distress about it. One imagines, in short, how the animal is feeling based on how one would feel in a similar situation. In addition, repeated exhibitions of similar reactions in similar situations lead one inductively to a generic conclusion that dogs experience the pain of wounds as we do, that, in short, they feel pain and don't like it. (2006: 322)

Esta estratégia dialogista não é, todavia, infalível. A própria Josefine Donovan reconhece a probabilidade de se darem erros interpretativos. Mesmo assim, a autora não inviabiliza o dialogismo, lembrando que não existem comunicações perfeitas (*ibidem*). Até porque, o facto de dois seres falarem a mesma língua não é garantia suficiente para que haja um entendimento mútuo. Basta atender o romance francês *Reino Animal* (Del Amo 2017) para se perceber como entre as personagens humanas a linguagem não se constitui um verdadeiro instrumento comunicacional. Todas falam a mesma língua, mas nenhuma delas se entende verdadeiramente. A falta de diálogos e o mutismo obstinado de algumas personagens inviabilizam a possibilidade de comunicação. Do mesmo modo, a narradora de *Conduz o Teu Arado Sobre os Ossos dos Mortos* defende que existem pessoas com as quais não se pode comunicar. Para ela, os homens mais velhos “caem num autismo testosterónico que se manifesta no lento desaparecimento da inteligência social e da capacidade de comunicar com outras pessoas” (Tokarczuk 2019a: 30).

Em todo o caso, ainda que a narradora de *Conduz o Teu Arado Sobre os Ossos dos Mortos* incorra numa interpretação equivocada sobre a mensagem transmitida pelo raposo, ninguém pode negar o seu empenho dialogista. Janina não ignora a presença do animal, nem o seu olhar, mostrando-se disponível para ler as indicações que ele lhe

providencia. A disposição da narradora para se colocar no lugar dos animais é muito importante nesta questão do diálogo, porque sem ela, Janina não se sentiria capaz de se compadecer do sofrimento dos animais não humanos, nem de ser testemunha do mesmo. Testemunhar não é o mesmo que observar: testemunhar implica um envolvimento político emocional que engendra a possibilidade de ação (Gillespie 2016: 573). Janina não nega este engendramento, investindo os seus esforços na punição dos homens que maltratam os animais.

Numa realidade diferente, mas igualmente marcada pelo sofrimento dos animais, *Reino Animal* mostra que a consciência de que os animais são capazes de olhar o ser humano não é facilmente interpretável ou reconhecida pelas personagens humanas como no caso de Janina. Tal sucede porque estas, ao invés de Janina, não estão predispostas a identificar a subjetividade dos animais não humanos, sendo incapazes de se colocar na sua posição. O vazio e o silêncio entrepõem-se como se existisse uma barreira comunicacional entre as espécies. Negando o envolvimento emocional com os animais, a maior parte dos humanos nesta obra falha o testemunho do sofrimento dos animais não humanos, aceitando-o como parte de uma violência intrínseca aos sistemas de exploração agrícola e animal, dos quais dependem economicamente.

Na primeira parte do romance do escritor francês, em “Esa Sucia Tierra”, a progenitora de Éléonore, uma mulher extremamente devota e de caráter indolente, dirige-se à igreja de Puy Larroque, uma aldeia ficcional localizada na região Gasconha. Pelo caminho, na rua, junto a uma fonte, encontra algumas vacas acompanhadas de bezerros doentes. Um deles “observa a la aldeana con ojos glaucos y febriles en cuya pupila contempla ella su reflejo convexo y el de la plaza, detrás, donde siegue paciando el rostro imperturbable del hato” (Del Amo 2017: 35). Neste episódio, o olhar do bezerro não exige nenhuma resposta por parte do ser humano, nem provoca nenhum sentimento compassivo, funcionando como um espelho do mundo vazio e desprovido de interioridade. Mais tarde, a pequena Éléonore repete uma experiência semelhante. Apesar de se tratar de uma das poucas personagens mais próximas dos animais não humanos em *Reino Animal*, à medida que vai crescendo e entrando na adolescência, a sua predisposição com os animais vai diminuindo. O que lhe acontece não deixa de se

ser semelhante à opinião que a protagonista *de Conduz o Teu Arado Sobre os Ossos dos Mortos* expressa sobre as crianças e o seu crescimento no geral. Na sua perspetiva, nos primeiros anos de vida, as crianças começam por ser inocentes. Com o passar do tempo, chegando à adolescência, tornam-se iguais aos adultos, perdendo a sua individualidade. Janina evita por isso testemunhar a sua “Queda” (Tokarczuk 2019a: 124), preferindo dar aulas de inglês a crianças com menos de dez anos. A passagem do estado de inocência para o do pecado aludido por Janina, implica a aceitação das práticas de maus-tratos dos animais não humanos normalizadas pela sociedade, cujo consumo depende maioritariamente de produtos não humanos.

Na segunda parte de *Reino Animal* é descrito o sofrimento de Alphonse, o velho cão da família de Éléonore. Com a ida do seu primo Marcel para a guerra, por quem nutre uma paixão, Éléonore deixa de estar atenta à presença de Alphonse. Quando este a procura, decerto porque persente que o seu fim se encontra próximo, Éléonore não repara nele: “ella no lo ve y el perro muere en su soledad y su silencio de animal” (*idem*: 170). Alphonse está, portanto, condenado a perecer num “silencio animal”. O que significa este silêncio? É o mesmo que a tradição filosófica ocidental decretou ao instituir o logos como característica própria da humanidade e não da animalidade?

A palavra pertence ao homem desde a Génesis. Jacques Derrida analisa duas versões traduzidas da história da criação em “The Animal Therefore I Am”. Numa delas, Deus permite que Adão detenha o poder de nomeação dos animais, na outra Deus ordena que o homem e a mulher comandem os animais (2002: 385). Em ambos casos, o poder do humano prevalece sobre os animais. O ser humano nasceu para governar, e o homem, em específico, domina todos os outros seres com o consentimento de Deus através da palavra. Aliás, Adão não nomeou apenas os animais, mas também a própria mulher. Esta distinção traduz, justamente, a dominância política que os homens exerceram durante séculos, ao possuírem maior controlo nas formas de discurso público do que as mulheres (Dunayer 1999: 29). Sobre esta questão, a narradora de *Conduz o Teu Arado Sobre os Ossos dos Mortos* constata existirem diferenças entre os poderes de enunciação masculinos e femininos. Durante a sua ida à polícia, com o propósito de denunciar os maus-tratos contra os animais, a senhora Duszejko relata que teria sido

escutada de um modo diferente se em vez de ser percebida como uma ‘mulherzinha’ (Tokarczuk 2019a: 32) fosse um “homem novo, belo e bem constituído” (*idem*: 33). O seu sexo condiciona a importância que os seus interlocutores atribuem às suas palavras. Sendo ela uma mulher, ainda para mais reformada, o seu discurso é imediatamente destituído de autoridade.

Em “El Rebaño”, a terceira parte *Reino Animal* passada em 1981, a velha Éléonore depara-se com uma destituição de autoridade similar. Num discurso ambíguo, dirigido ao seu bisneto Jérôme, Éléonore afirma: “*hace tiempo, cuando comprendí la impotencia a la que la edad y la dominación de los hombres me habrían reducido, [...] mi voz ha acabado por vacilar, temblar y quebrarse para convertirse en una voz quejica de vieja*” (Del Amo 2017: 257). A voz vacilante de Éléonore foi reduzida ao silêncio pela autoridade dos homens: não foi nem capaz de subtrair o seu filho Henri da influência violenta do seu marido Marcel, nem de salvar os seus netos órfãos de mãe, Serge e Joël, da educação violenta do seu filho Henri. Embora Éléonore seja reconhecida como a matriarca da família, quem realmente possui poder na tomada das decisões concretas da exploração suína da sua família é o seu filho Henri. Éléonore não passa de uma velha, que viveu muitos anos com medo da violência propagada pelos homens contra os animais humanos e não humanos, resignada ao seu estado de reclusão na companhia de um bando de gatos disformes.

O poder de nomeação do homem não tem, contudo, de ser supremo. A famosa escritora de ficção científica Ursula K. Le Guin recorda-o no seu conto ficcional, “She Unnames Them”, publicado em 1985 pela revista *The New Yorker*. Inspirado no Génesis, “She Unnames Them” está dividido em duas partes. Na primeira, vários animais reagem à sua “desnomeação”, ou por outra, ao abolimento dos nomes que o homem lhes atribuiu. Alguns concordam de imediato, outros hesitam até perceberem que a “desnomeação” se trata de um ato que lhes permite liberdade na escolha individual do novo nome que pretenderem adotar. Na segunda parte, o conto passa a ser narrado na primeira pessoa por uma voz que, graças às referências feitas a Deus, a Adão e ao Jardim, o leitor compreende pertencer a Eva. Aqui descobre-se que Eva é a responsável pela

“desnomeação” e que o seu ato de devolver os nomes instituídos a Adão e a Deus é capaz de unir as espécies como até então não fora possível:

They seemed far closer than when their names had stood between myself and them like a clear barrier: so close that my fear of them and their fear of me became one same fear. And the attraction that many of us felt, the desire to feel or rub or caress one another's scales or skin or feathers or fur, taste one another's blood or flesh, keep one another warm -- that attraction was now all one with the fear, and the hunter could not be told from the hunted, nor the eater from the food (Ursula K. Le Guinn¹⁰).

A aproximação entre as espécies é possível porque a hierarquia instituída através do poder masculino de nomeação desapareceu. Eva acorda então para a realidade política da linguagem: esta não é uma forma de comunicação neutra, dado esconder o interesse de domínio e separação das espécies. Consequentemente, a imparcialidade da linguagem deixa de ser tomada como garantida: “I could not chatter away as I used to do, taking all for granted” (*idem*). Só por si, a consciência de Eva é importante pela própria proximidade jerárquica existente entre a mulher e os outros animais não humanos. De um ponto de vista filosófico e cosmológico, a Cadeia dos Seres, com origens na Antiguidade, foi desenvolvida na Idade Média com o intuito de organizar hierarquicamente todas as criaturas do universo. Nela, Deus toma a posição superior, sendo seguido pelos anjos, humanos, animais, plantas e minerais (Goatly 2006: 24). Dentro de cada posição existem alguns graus de complexidade, havendo, por exemplo, entre os animais uma distribuição mais elevada para o leão e uma menos elevada para o rato (Rodríguez 2009: 81). No que concerne a posição dos humanos, as mulheres encontram-se mais perto dos animais do que os homens (Roberts 1991: 25). Neste sentido, a ação reivindicativa de “desnomeação” de Eva é similarmente uma contestação à subjugação da mulher pelo homem. Pois, se a linguagem é utilizada para legitimar dicotomias entre humanos e não humanos, tomando os primeiros como o “pináculo” da Criação (Goatly 2006: 25), não deixa de ser menos verificável a sua utilização segregativa em relação às mulheres. Aliás, existem inclusive várias expressões

¹⁰ <https://www.newyorker.com/magazine/1985/01/21/she-unnames-them> [acedido em 08/02/2022]

linguísticas pejorativas que associam as mulheres aos animais com o intuito de as desumanizar (Hunnicut 2020: 30). Debruçando-se sobre a instrumentalização opressiva da linguagem em relação às mulheres e aos animais, Joan Dunayer escreve em *Animal Equality*: “Thought its male imagery, *mankind* too excludes women from humankind. The sexism of pseudogeneric *man* and *mankind* works by the way of speciesism. Their power to lower women’s status rests on the premise that those outside our species don’t merit equal consideration and respect” (2001: 13). O que Joan Dunayer reconhece aqui é que o conceito universal de humanidade é utilizado como sinónimo de “Homem”¹¹. Ora, se a mulher não está na mesma posição que o homem, só lhe resta ser inferiorizada por este, como acontece com os animais. Não admira, portanto, que o homem tenha sido tantas vezes considerado como o ser racional e a mulher como um ser emotivo. A racionalidade do homem é negada tanto às mulheres quanto aos animais não humanos.

Embora a aplicação do conceito geral de “homem” possa ser contestada por múltiplos posicionamentos feministas, em *Conduz o Teu Arado Sobre os Ossos dos Mortos* (Tokarczuk 2019a) “Homem” é utilizado pela narradora tanto na sua asserção geral, quanto na sua asserção particular. A letra maiúscula com o qual aparece, reflete o estilo característico da escrita de Olga Tokarczuk, na medida em que várias palavras são escritas com maiúscula ao longo da sua obra. De qualquer forma, não se podendo verificar a versão original em polaco, é possível que a palavra “Homem” possa ser uma preferência da tradutora e não da autora que, por sua vez, poderia ter utilizado como alternativa a designação “Ser Humano”. Porém, nada disto inviabiliza a posição feminista de Janina que passa a maior parte do tempo a lutar contra a autoridade masculina que oprime os animais humanos e não humanos.

Para todos os efeitos, a senhora Duszejko é alvo da opressão linguística instrumentalizada pelos homens. Quando Janina contesta as atividades mortíferas dos

¹¹ O artigo de “The Myth of Neutral ‘Man’” de Janice Moulton prova que se a palavra “homem” fosse realmente universal poderia ser utilizada para descrever situações unicamente femininas, o que na prática não acontece (1980: 127 e 128). Com o objetivo de substituir termo “Homem”, é defendido o uso de “Ser Humano”. Esta posição tem sido advogada no seio feminista e tem conduzido nos últimos anos a mudanças nos discursos sociais.

caçadores, estes apelidam-na de “louca” (*idem*: 71). Quando vai à Guarda Municipal reclamar a defesa dos animais não humanos, um dos agentes considera-a igualmente “doida” (*idem*: 119). A loucura está ligada à irracionalidade e à exclusão. Janina é marginalizada pelas estruturas de poder masculino, de uma maneira não tão contundente quanto a da velha Éléonore, a da Catherine ou a de Jérôme na terceira e quarta parte de *Reino Animal* (Del Amo 2017). Catherine, nora desprezada de Éléonore, padece de uma doença mental que se agrava com as condições de vida levada dentro da quinta familiar dedicada à criação de suínos. Em vez de se considerar a violência praticada contra os animais na quinta como causa da deterioração do seu estado, Catherine vive os seus dias fechada em casa, sem o acompanhamento recomendado pelo médico que ocasionalmente a visita. O seu próprio marido não a quer internada “por miedo a que escape a su influencia, por querer mantener su imperio” (*idem*: 384). Por sua vez, Jérôme recebe o mesmo tratamento marginal. O modo como é banalmente tratado enfatiza a sua diferença e inferiorização - “el Mudo, el Biene Aventurada, el Idiota, el Bastardo. El Residuo” (*idem*: 343) são alguns dos nomes pelos quais é conhecido. Efetivamente, Jérôme isola-se dos humanos, deixando voluntariamente de ir à escola. A maior parte do seu tempo é passado na companhia dos animais não humanos, o que lhe permite um maior entendimento do seu sofrimento quotidiano. Recusando-se a falar, Jérôme empreende um mutismo obstinado que responde com indiferença à autoridade do seu avô Henri, o homem mais temido na exploração suína. A sua marginalização permite-lhe a viver num mundo à parte dos seus familiares. Graças a esse distanciamento emocional, Jérôme resiste à sua assimilação à realidade violenta da pocilga comandada por Henri.

Com a senhora Duszejko de *Conduz o Teu Arado Sobre os Ossos dos Mortos* (Tokarczuk 2019a), a sua marginalidade é claramente um motivo de resistência. Duszejko aceita a sua loucura como um ato de subversão da autoridade patriarcal. Katarzyna Nowak Mcneice sobre esta questão refere o seguinte: “the label of craziness [...], means not only blunting the criticism of social rejection, but endowing the act of acceptance of the label with radical subversive potential” (2021: 171).

A subversão da narradora de *Conduz o Teu Arado Sobre os Ossos dos Mortos* (Tokarczuk 2019a) vai mais longe. Ao tentar libertar-se do uso convencional da linguagem, Janina adota uma estratégia de “desnomeação” semelhante à de Eva de “*She Unames Them*” (Le Guin 1985). Negando a legitimidade dos nomes próprios, Janina procura outros que possam refletir melhor o caráter de cada indivíduo, seja ele humano ou não: “Estou convencida de que esta é a maneira mais apropriada de fazer o uso da língua, em vez de empregar palavras desprovidas de significado” (Tokarczuk 2019a: 24). Com esta posição, a senhora Duszejko não se escusa a criticar o seu nome de nascença. Como alternativa, Duszejko gostaria de ter outros nomes que, ou pertencem a guerreiras, ou a divindades que mitologicamente se encontram associadas aos poderes da fúria (Mortensen 2021: 232-233). Esta preferência vai precisamente ao encontro do seu espírito reivindicativo na luta contra a exploração dos animais não humanos.

Pretendendo enfatizar o espírito solitário e pouco comunicativo de um dos seus vizinhos do Planalto, a narradora prefere usar o apelido “Papão”. Outro dos seus vizinhos, aquele que é encontrado morto no primeiro capítulo, é identificado como “Pé Grande”. A ideia desta alcunha surgiu depois de Janina lhe ter visto a marca das pegadas na neve (Tokarczuk 2019a: 25). Descrito como um homem que conhecia muito bem a floresta para se aproveitar do seu lucro, “Pé Grande” apresenta na sua alcunha uma boa reflexão do seu caráter extremamente consumidor caso nos recordemos que a expressão “pegada ecológica” é utilizada como indicadora do consumo dos recursos naturais. Para além de vender madeira ilegal e de caçar animais, Pé Grande, em vida, é ainda responsável por incendiar algumas plantações de mirtilos e por bater nos animais. Depois de falecer, a sua cadela maltratada é acolhida pelo seu vizinho Papão. Uma vez que nem Papão, nem a narradora sabem ao certo o nome da cadela, Papão propõe chamá-la de “Mosca” ou “Bolinha” (*idem*: 24). Só que Janina opõe-se à trivialidade de tais sugestões, preferindo Marysia “por causa do conto popular sobre a órfã Marysia, que também era pobre e escanzelada” (*idem*: 25). Indo ainda mais longe na sua intenção de exonerar os nomes já instituídos, Janina quebra as fronteiras entre os nomes que o homem considera próprios para os humanos e os que considera indicados para os animais: “Devíamos baptizar as crianças com nomes de Insectos. E de Pássaros, e de

outros Animais. Coleóptero Escaravelho. Coleóptero Kowalski. Drosófila Nowak. Corvus Duszejko” (*idem*: 167). Não obstante, fica claro que a “desnomeação” utilizada por Janina é seguida de uma nomeação. Contudo, ao contrário da nomeação instaurada pelo poder tradicionalmente masculino, Janina deixa em evidência que a sua nomeação se trata de uma escolha subjetiva que não pretende ser dogmática. A possibilidade de escolha individual indicada no conto “She Unames Them” (Le Guin 1985) é igualmente enfatizada pela narradora de *Conduz o Teu Arado sobre os Ossos dos Mortos*: “Eu acho que cada um de nós vê o Outro à sua maneira; logo tem o direito de lhe dar o nome que considerar mais adequado e conveniente. E assim teríamos vários nomes. Teríamos tantos nomes quantas as pessoas com quem estabelecêssemos relações” (Tokarzczuk 2019a: 25).

Entranhas é uma das poucas personagens que a narradora não considera necessário atribuir um novo nome. O seu apelido Wnętrak em polaco significa “Entranhas” (*idem*: 62) e condiz com o seu perfil, visto tratar-se de um homem que tem um matadouro e que vende pele de raposas. Por si só, “entranhas” é uma palavra visceral, facilmente ligada a sentimentos de repulsa. Neste caso, atentamos que a repulsa desta palavra é sentida por Janina, pois esta condena todas as atividades de exploração dos animais mantidas pela personagem.

A repulsa é trabalhada em *Reino Animal* de outro modo, recorrendo a expressões construídas metaforicamente a partir da figura de animais não humanos. A Julie Marie, irmã mais velha de Jérôme, são-lhe aplicadas várias dessas expressões. Com catorze anos, Julie Marie vive no seio de uma família disfuncional. A sua mãe deixou de tomar conta dela e do irmão depois de adoecer. Com o pai, a irmã de Jérôme mantém uma relação fria e distante. Carecendo de uma estrutura familiar afetiva, Julie Marie acaba por degradar a sua conduta moral, apresentando comportamentos sexuais instáveis e fáceis com os colegas da escola. Aos poucos, Jérôme vai-se apercebendo disso. Um dia encontra no caderno de escola da irmã insultos escritos pelos colegas desta: “**GUARRA / CERDA ASQUEROSA / PUTA**” (Del Amo 2017: 459). No meio de todos estes adjetivos pejorativos, “cerda” (“porca”) é precisamente o melhor animal que se enquadra dentro

do panorama simbólico da sujidade e promiscuidade, devido à sua longa tradição pejorativa.

Com efeito, a cultura Judaico-Cristã começou desde cedo por considerar os animais suínos como criaturas vis e repulsivas (Lawrence 1993: 275). Na Idade Média, os porcos passaram a estar relacionados com a malícia e vícios terrestres, servindo para representar pecadores e pessoas imundas (*idem*: 278). Atualmente, as metáforas coloquiais sobre os animais suínos continuam a possuir diferentes significados consoante o seu contexto. Quando “porca” é aplicada no feminino o objetivo principal é o de ilustrar o opróbrio da mulher (Rodríguez 2009: 88). Já quando se trata de “porco” no masculino, as conotações são geralmente mais diversas, podendo fazer referência a pessoas gordas, sujas, gananciosas, obstinadas e sexistas¹² (Goatly 2006: 27). Provavelmente, a fácil associação entre os porcos e a promiscuidade deveu-se à influência da ideia de que aquilo que é puro é limpo, e de que aquilo que é sujo é impuro (Rodríguez 2009: 89). No caso da mulher, esta parece estar condenada à impureza. Em *Reino Animal*, Éléonore torna-se impura aos olhos da progenitora no dia da sua primeira menstruação. De acordo com a progenitora, Deus castigou toda a descendência de Eva com a sua expulsão do Jardim, fazendo-a padecer de dores e entregando-a à servidão do marido. Nas suas palavras: “el Señor a la mujer dijo: ‘Multiplicaré en gran manera tus Dolores y tus preñeces; con dolor dárás a luz los hijos; y tu deseo será para tu marido, y él se enseñoreará de ti’” (Del Amo 2017: 123).

Não obstante, os porcos não são animais naturalmente sujos. Para arrefecerem a temperatura corporal banham-se em água e só quando não a podem usar é que vão para a lama (Dunayer 1999: 26). A domesticação é que é, na verdade, a grande responsável pela falta de higiene dos porcos. *Reino Animal* dá conta disso mesmo na representação que faz da exploração suína comandada pela família de Henri no início

¹² Refere-se aqui a expressão “chauvinist pig”, em português “porco chauvinista”, aplicada aos homens machistas. Joan Dunayer alerta que, por vezes, as mulheres para se revoltarem contra a sua própria subjugação acabam por adotar inconscientemente as mesmas atitudes opressivas dos homens ao escolherem expressões depreciativas dos animais não humanos (1999: 27). As ecofeministas, de resto, vieram a alertar para a falta de ligação que algumas feministas se esqueceram de fazer entre a opressão das mulheres e a dos outros animais.

da década de 1980. Confinados em espaços artificiais e contíguos, os porcos não têm como se livrar dos seus próprios excrementos: “la exigüidad de sus jaulas, que les permite justo moverse, los obliga a defecarse encima, a pistoeear sus deyeccines, a tumbarse sobre ellas, a revolcarse en ellas” (Del Amo 2017: 302) Cabe, por isso, aos homens limpar quotidianamente toda a sujidade produzida – sujidade que lhes entranha na pele indelevelmente. Não há forma de ocultar esse odor nauseabundo da pocilga que simboliza a impureza dos homens que nela trabalham por meio da extrema violência. A pocilga é, por isso, o berço de toda a sua barbárie e a do mundo: “la pocilga como cuna de su barbárie y de la del mundo (*idem*: 357).

Por outro lado, os porcos não são muito diferentes dos seres humanos. A semelhança é maior a nível anatómico do que aquilo que se possa comumente pensar. Experiências conduzidas no campo da medicina têm-no provado. Uma das mais recentes permitiu o transplante de um coração de porco num ser humano (Reardon 2022)¹³. A semelhança pode então acabar por ter outra consequência: “the physical closeness between pigs and people fosters a sense of identification, causing the animals to become vehicles for human feelings” (Lawrence 1993: 283). Ou seja, os animais não são claramente sujos, pelo contrário, são os humanos que refletem neles os seus piores comportamentos.

Num outro momento da narrativa, Julie Marie é descrita como “la zorrita” (Del Amo 2017: 430). O sentido pejorativo de “zorrita” (“raposa”) é similar ao de porca, dado que conota promiscuidade. Em inglês existem, inclusivamente, duas designações de “raposa” aplicadas a mulheres: “foxy lady” é atribuída a uma mulher que é considerada um objeto sexual (Dunayer 2001: 160) e “vixen” é dirigida a uma mulher sedutora, cujo poder atrativo é responsável por atrair o homem do mesmo modo que uma presa atrai o seu predador (Rodríguez 2009: 91). A lógica deste pensamento pode ser sumariamente condensada na seguinte equação: “if women = fox and fox = prey, then women = prey” (Dunayer 1999: 24). Mas a raposa não é só um animal selvagem, é igualmente doméstico. Aliás, o filósofo Robert Baker chama a atenção para o facto de

¹³ <https://www.nature.com/articles/d41586-022-00111-9> [acedido em 02/02/2022]

grande parte das metáforas não humanas aplicadas às mulheres provir de animais maioritariamente domésticos, criados com o intuito de servir o homem (Dunayer 2001: 158). Em contrapartida, muitas das metáforas dos animais não humanos aplicados aos homens aludem a animais de grandes dimensões e com grande força física, como é o caso dos touros, cerdos, lobos e lince (Goatly 2009: 82). A aproximação não é de todo estranha, já que as narrativas literárias ocidentais sobre as regiões selvagens e domésticas tenderam a distinguir hierarquicamente os géneros, associando o masculino à liberdade e à predação e o feminino aos animais domésticos e à servidão (Garrard 2004: 150).

Posto isto, os comportamentos sexuais de Julie Marie podem ser explicados como uma tentativa de fuga à sua própria opressão doméstica. O seu pai pensa em fazer dela uma substituta da mãe quando ela se torna uma adolescente: “*Es como si ahora tú [Julie Marie] fueras mi mujercita*” (Del Amo 2017: 427). O problema é que Julie Marie não deseja acabar como a sua mãe, doente e fechada dentro da quinta. E é para fugir da quinta e de toda a sua violência, infligida aos animais humanos e, especialmente, aos não humanos, que Julie Marie prefere passar o tempo com os outros rapazes da aldeia: “Julie Marie se ha cansado. Lo que quiere ella ahora, lo que le parece preferible a cualquier otra cosa es la violencia del exterior” (*idem*: 428). Em termos práticos, a estratégia da irmã de Jérôme não a salva realmente. Ela continua a ser abusada, já não no seio familiar, mas na aldeia, pelos rapazes. Por seu turno, estes não se cansam de a humilhar, apesar de nunca serem recriminados pelos mesmos comportamentos de Julie Marie. No fundo, só Julie Marie é que pode ser a “cerda” ou a “zorrita”. Os rapazes, quando muito, seriam metaforicamente ilustrados pelas figuras de animais ligados a uma ideia de virilidade.

Catherine, ao inverso da filha, perdeu todas as suas forças para resistir à violência da quinta. A sua sanidade mental é instável. Vive alheada dos filhos, dependendo da ajuda de terceiros para garantir a sua higiene e alimentação. O seu estado de domesticação é total. O pavor decorrente do mesmo torna-se evidente quando refere que a sua vida na quinta foi como “*desembarcar en medio de una manada de lobos*” (*idem*: 445). Uma vez que os lobos são predadores que podem facilmente colocar em

perigo animais domésticos e o sucesso das explorações agrícolas, a imagem negativa dos lobos e de outros predadores emergiu do processo de domesticação dos animais não humanos (Dunayer 1999: 22; Mason 2017). No caso do romance de Del Amo, a sobreposição de Catherine à vivência de um animal doméstico ameaçado pelos lobos serve de metáfora para o medo que ela sentiu pelos homens da quinta, nomeadamente, por parte do seu esposo Serge e do seu sogro Henri.

Sem embargo, os lobos também são figuras apreciadas pela sua força e poder. Assim o faz notar a senhora Duszejko em *Conduz o Teu Arado Sobre os Ossos dos Mortos*. Ela mesma se compara à figura de “Loba solitária” ao se embrenhar na floresta (Tokarczuk 2019a:160). Em outras ocasiões essa comparação não passa despercebida: tal como Ellen Mortensen faz notar, o nome latino da sua doença, *lupus*, significa lobo, e o seu disfarce na festa da Associação de Cogumelos Recolectores da aldeia, é igualmente o de um lobo (2021: 241). Tudo isto permite considerar que Duszejko integra o instinto selvagem dos lobos no seu carácter, tornando-se uma personagem poderosa em si mesma que não se deixa domesticar por ninguém. O seu poder, porém, é diferente do dos homens de *Reino Animal* (Del Amo 2017). Enquanto Serge e Henri são soberanos pelo domínio que exercem nos mais seres vivos mais vulneráveis, sejam eles os animais explorados na quinta ou a própria Catherine, Janina assume na sua força um certo sentido de justiça. Janina não se torna predadora para espalhar o medo e a morte entre os mais vulneráveis. Janina torna-se predadora para castigar a destruição que os predadores masculinos espalham entre os seres humanos mais indefesos. As suas ações são, aos seus olhos, justificadas por pretenderem reestabelecer o equilíbrio do universo.

Nem todas as mulheres de *Conduz o Teu Arado sobre os Ossos dos Mortos* são poderosas como Janina. A mulher do presidente é uma personagem assustada e submissa. O seu estado de vulnerabilidade é explicado a partir da imagem da antiga cadela maltratada de Pé Grande que é acolhida posteriormente por Papão: “Fez-me lembrar Marysia, a Cadela do Papão, por ser nervosa e trémula” (Tokarczuk 2019a: 210). Depois de uma pequena conversa entre Janina e a mulher, o leitor percebe que a alusão entre as duas é realmente forte. A mulher revela que sente um grande incómodo com os animais mortos que o marido, caçador, leva para casa e esquarteja. As imagens dos

corpos mortos fixadas na mente da mulher são prova de uma violência silenciada que a assusta e paralisa, já que não consegue atuar para lhe pôr termo. Em *Reino Animal*, a ligação entre cães e mulheres parte de uma posição mais servil. É desta forma que os cães se tornam espelho da condição doméstica de Catherine:

Los perros ladran y Catherine no consigue conciliar el sueño. ¿Cuántas veces ha querido abrir las puertas de esa perrera y luego el portalón de la granja? Quizá los perros estuvieran menos resignados que ella, menos domesticados, y se darían a la fuga, reduciendo el patio al silencio y dejándola pudrirse en su resignación de bestia servil. A menos que ella también huyera y se fuera con los perros, alejándose de la granja a la carretera sin echar nunca la vista atrás... (Del Amo 2017: 441)

A prisão que mantém Catherine encarcerada tem uma dimensão mais psicológica do que física. Nenhuma grade literal se opõe à sua fuga. Ao contrário dos cães que, provavelmente, escapariam se tivessem a porta aberta, ela não é capaz de fugir. Bem vista a sua situação, faz sentido que assim seja. Depois de tantos anos passados na quinta onde a violência é constante, Catherine não é capaz de conhecer outra realidade para além daquela. A sua domesticação é plena, o seu jugo inquebrantável, do mesmo modo que é o de Marysia, a antiga cadela do Pé Grande de *Conduz o Teu Arado Sobre os Ossos dos Mortos*. Um dia, Janina resgata a cadela para sua casa. Alimenta-a e dá-lhe abrigo durante a noite. De manhã, mal abre a porta de casa, a cadela despede-se de Janina com o olhar e regressa para casa de Pé Grande. Nas palavras da narradora: “A prisão não está no exterior e, sim, no interior de cada um de nós. É possível que não saibamos viver sem ela” (Tokarczuk 2019a: 39). De facto, não haverá maior prisão do que esta. Os porcos da quinta de *Reino Animal* sabem isso muito bem. A sua existência foi concebida para se acomodarem a um estado permanente de reclusão, seja físico ou psicológico. À exceção de Bestia, o colossal porco com mais de quatrocentos quilos que escapa à sua prisão, a fuga não lhes parece uma opção viável. Quando, raras vezes, algum dos porcos tenta esse caminho, o regresso espontâneo à quinta, o único lugar que lhes é familiar, é inevitável: “y los hombres se lo encontraban echado en la paja, o de pie, nervioso, pegado a las puertas detrás de las que se continene su breve existência y la de los suyos” (Del Amo 2017: 335). À vista de “y la de los suyos”, reparamos que a

prisão não é só a dos porcos. Os homens estão eles mesmos condicionados aos limites da existência da pocilga. Paradoxalmente, a prisão que criam é a prisão que os prende, até porque nenhum deles concebe outra realidade. Cresceram limitados ao mundo da pocilga, começando por sofrer a violência da quinta desde muito cedo. Serge e o seu irmão Joël foram em primeiro lugar vítimas. Henri educou-os para serem implacáveis com os animais, impondo a sua autoridade de forma violenta quando não obedeciam às suas ordens. E eles, em particular Serge, aprenderam a imitar a violência praticada por Henri, ao incorporá-la no seu quotidiano. Já Henri, cresceu da mesma maneira. O seu pai, Marcel, depois de regressar de rosto desfigurado da Primeira Grande Guerra, cedeu ao vício do álcool, descarregando os pesadelos vividos no campo de batalha na família. Ao mesmo tempo, Marcel é outra vítima da violência dos homens praticada numa guerra que o obrigou a alistar-se no exército francês. Violência gera violência, caos e infelicidade. O sistema de poder patriarcal que se serve destes atos destrutivos para subsistir não poupa ninguém, sejam humanos ou não humanos. Estes estão intrinsecamente ligados: na morte, dor, sofrimento e infelicidade.

Talvez uma das possíveis formas de superar a violência que vitima animais humanos e não humanos pudesse passar pelo afeto. A narradora de *Conduz o Teu Arado sobre os Ossos dos Mortos* aponta para esse caminho no episódio em que veste o cadáver de Pé Grande, na noite do seu falecimento provocado durante a sua refeição por um osso de uma corça. Enquanto veste o seu corpo de um modo afetuoso, a narradora cogita sobre a falta de carinho que Pé Grande teve em vida, relacionando essa falta com o sofrimento que ele espalhou em vida aos outros seres. Janina depressa conclui: “Longos anos de infelicidade levam o Homem à degradação, mais do que uma doença fatal” (Tokarczuk 2019a: 16).

Janina compreende que o afeto não pode estar limitado aos seres humanos. Linguisticamente, o paradigma é outro. Joan Dunayer em *Animal Equality* (2001) assinala que a linguagem está organizada dicotomicamente entre humanos e não humanos, reservando diferentes expressões para uns e para outros. No que concerne à questão das emoções e dos sentimentos, de maneira a instituir uma separação entre as espécies, as expressões de um léxico verbal mais sentimental encontram-se limitada aos

seres humanos, sendo que, quando estas são aplicadas aos outros animais são criticadas por se considerarem antropomórficas (*idem*: 22). Contestando este paradigma antropomórfico, a autora de *Animal Equality* apresenta várias situações em que os animais dão sinais de sentir amor, afeto e amizade. Janina pensa a partir da mesma perspectiva. Para ela as suas cadelas são capazes de lhe retribuir amor, considerando-as suas “Meninas” (Tokarczuk 2019a: 91), suas “filhas” (*idem*: 247). A ligação que une Janina às cadelas é mais forte do que os laços afetivos entre mães e filhos da espécie humana. Em *Reino Animal*, Éléonore não recebe da sua progenitora o mesmo tratamento afetivo. Aliás, a narrativa sublinha muito bem a falta de amor maternal, pois em vez de “madre” (“mãe”) usa a palavra “progenitora” para se referir sempre à personagem. O mesmo não acontece com o esposo da progenitora, uma figura que é tratada como “padre” (“pai”) e que demonstra um comportamento um pouco mais afetivo com a filha Éléonore. A falta de afeto maternal que Éléonore sente acaba por ser colmatada, na fase mais inicial da sua infância, através dos animais. Algumas passagens de *Reino Animal* assinalam o modo como a pequena Éléonore tenta recolher o calor dos animais que acaricia. Com uma égua: “Éléonore, cuyos dedos abotagados y malvas se hunden y calientan en el pelaje de invierno del animal” (Del Amo 2017:55). Com Alphonse, o cão da família: “hunde la mano en el pelo húmedo y cálido de su vientre” (*idem*: 89). Com uma das porcas, sente o prazer do seu leite quente: “siente un placer especial cuando se tumba en la paja, pegada a su costado, y mama un poco de su leche, con la frente pegada a esa piel caliente y blanda, suavemente perfumada” (*idem*: 51). O calor proporcionado pelo contacto com os animais é o calor que Éléonore nunca recebeu por parte da progenitora.

Ora, pois, se, como se viu, a linguagem é instrumentalizada para legitimar a inferiorização dos seres não humanos, o que se poderá pensar de palavras “crime” ou “assassinato”? A autora de *Animal Equality* defende que é a partir de uma visão especista que se utiliza o termo “assassinato” (“murder”) ao ato de matar injustamente unicamente quando a vítima é um ser humano (2001: 4). De resto, só em certas circunstâncias é que a morte de um animal pode ser considerada crime, consoante a lei o indique. Mas, mesmo nos casos raros em que a morte de um animal seja reconhecida

como crime, as diligências em termos de investigação policial serão diferentes. Em *Conduz o Teu Arado Sobre os Ossos dos Mortos* a polícia aparece imediatamente para investigar a morte misteriosa de vários homens, sem, contudo, mostrar o mínimo interesse pelos animais mortos que a senhora Duszejko reconhece como vítimas de crimes. Para Duszejko, as ações humanas que resultam da morte dos animais não humanos não são só criminosas (Tokarczuk 2019a: 111), são também “Assassinato[s]” (*idem*: 112) que merecem ser punidos e que provam que as verdadeiras bestas podem ser os humanos e não os animais: “Se as pessoas se comportam como bestas em relação aos Animais, não há democracia nem nada que lhes valha” (*idem*: 111). O problema é que nenhum dos homens com poder para investigar as mortes dos animais considera que tenha existido crime algum. Afinal, os animais são comumente percebidos como entidades inferiores. O próprio padre Sussurro o afirma à senhora Duszejko: “Não se podem tratar os animais como se fossem pessoas. [...] Deus deu um lugar inferior aos animais, ao serviço do homem” (*idem*: 248).

O mesmo pensamento é partilhado pelos homens que vão combater na Primeira Grande Guerra em *Reino Animal*. Estando já acostumados a ver matar ou a matar os animais, o ato de matar constitui-se um problema para os jovens do exército francês somente quando a vítima é um ser humano:

Han disparado al ciervo y al jabalí. Han ahogado a los cachorros de sus perros y degollado a los corderos. Han puesto trampas a los zorros, envenenado a las ratas, decapitado a las ocas, los patos, las gallinas. Han visto matar desde que han nacido. Han visto a padres y madres quitar la vida a los animales. Han aprendido los gestos, los han reproducido. A su vez han matado a la liebre, al gallo, la vaca, el cochinito el pichón. Han derramado sangre, a veces la han bebido. Conocen el olor y el sabor. ¿Pero a un alemán? ¿Cómo se mata a un alemán? ¿No se convertirán en asesinos, por mucho que estén en guerra? (Del Amo 2017: 155)

Obviamente, pensar-se no inimigo como uma entidade dotada de emoções, sentimentos e inteligência, empece a facilidade de se tirar uma vida, mesmo numa situação de guerra. Quando estas características não são levadas em atenção, matar torna-se um ato mais fácil de ser cometido. A linguagem, por ajudar a construir uma imagem depreciativa e pouco empática dos animais não humanos, acaba por permitir a

destituição da responsabilidade da morte dos animais pela ação dos humanos e a dissimulação da violência de certas práticas normalizadas pela sociedade. Transformar a linguagem, despossá-lo de um interesse dissimulador da violência quotidiana exercida contra os animais, implica encarar a vulnerabilidade das espécies não humanas, em tudo semelhante à vulnerabilidade da própria espécie humana. Aprofundar a morte, descer ao lugar dos cadáveres acumulados no solo da superfície arada é reconhecer a inviabilização de um sistema de domínio, cujo sacrifício se revela injustificado.

3.2. Viver “Sobre os Ossos dos Mortos”

Em *The Sexual Politics of Meat*, Carol J. Adams assinala que a linguagem mascara a violência praticada contra os animais não humanos, especialmente quando os transforma em “carne”: “By speaking of meat, rather than slaughtered, butchered, bleeding pigs, lambs, cows and calves, we participate in language that masks reality” (2015: 86). A palavra “carne” torna o animal “ausente referente” (“absent referent”), ao destituí-lo da sua existência física e emocional por meio da sua objetificação, do seu desmembramento e consumo (*idem*: 86). A disposição fragmentada e embalada da carne nos seus pontos de venda impede que se pense nela como parte constituinte de um ser vivo dotado de sensibilidade. O corpo amputado do animal a ser consumido não pode exigir o reconhecimento da sua capacidade de se “dirigir” (“address”) ou “olhar para” (“look at”) (Derrida 2002: 382) o ser humano – afinal o animal está morto, despossado da sua forma original, reduzido a um resto que não pode evocar literalmente a violência requerida no seu processo de transformação em produto comestível. Essa violência é dissimulada pelas narrativas dominantes da agricultura industrial (Gillespie 2016: 574), com recurso a mensagens publicitárias passadas em cenários idílicos que não correspondem à realidade (Fonseca 2018: 68), mas que contribuem para a fantasia de se imaginar os animais não humanos dispostos a aceitar a sua exploração em nome do benefício da espécie humana (Luke 2007: 49). Afastadas dos olhares da maioria dos consumidores, as instalações de exploração e abate dos animais convertem-se, numa aceção muito próxima à de Marc Augé, em “não-lugares” (“non-lieu”), ao funcionarem com espaços de permuta que não são nem relacionais,

nem históricos, nem identitários (Cornelius 2020: 194). Dos “não-lugares” aos pratos dos consumidores, as verdadeiras condições de exploração animal tendem a ser ignoradas, porque “o sofrimento resultante da violência e da morte exercida nos animais é antagônico ao princípio de prazer que obtemos com a sua degustação” (Fonseca 2018: 33).

Consciente da violência implícita na morte dos animais não humanos, a narradora de *Conduz o Teu Arado Sobre os Ossos dos Mortos* recusa-se a comer carne. Aliás, a senhora Duszejko não converte a palavra “carne” num referencial ausente, já que é incapaz de pensar nela sem mencionar a existência corporal dos animais: “comer o corpo de outrem, cortá-lo aos pedaços e fritá-lo em óleo... Será verdade? Será possível tal pesadelo macabro, tamanha matança, cruel e desapaixonada, mecânica, sem pesos na consciência [...]?” (Tokarczuk 2019a: 117). Estas interrogações proferidas pela narradora durante o seu discurso contra os maus-tratos generalizados dos animais, nas imediações da Guarda Municipal, não comovem ou convencem os trabalhadores que aí a escutam. O seu discurso é demasiado abstrato para poder surtir uma reação que não esteja envolta de ceticismo. Somente, quando a imagem da violência dos animais se torna literal é que um agente responde com repugnância e choque: Janina atira para cima da secretária os restos ensanguentados do javali morto que encontrou na floresta, perto das torres de vigia de caça, aparentemente durante a sua tentativa de fuga para a República Checa. Depois de ser chamada de louca, a senhora Duszejko dirige-se a um dos agentes: “Tem nojo de sangue? [...] Mas gosta de morcela!” (*idem*: 119). Como admitir, portanto, esta morte e este sangue? Certamente, será preferível não admitir, mascarando tudo isso numa palavra como “morcela” que, contrariamente a “chouriço de sangue”, é bem menos explícita daquilo que realmente é digerido pelos estômagos do ser humano.

Se o agente de *Conduz o Teu Arado Sobre os Ossos dos Mortos* sente repulsa perante os restos ensanguentados do javali, o consumidor de carne proveniente das más práticas industriais também sentiria o mesmo se pudesse perscrutar os elementos infecciosos ocultados pelas embalagens do supermercado em *Reino Animal*. Na terceira parte do romance francês, em “El Rebaño”, a carne suína proveniente do negócio da

família de Henri, filho de Éléonore e Marcel, é “lavada incluso con lejía y presentada en cortes sonrosados embalados con celofán en bandejitas de poliestireno de un blanco inmaculado, y que llevan la invisible mácula de la porqueriza, ínfimos rastros de mierda, gérmenes y bacterias” (Del Amo 2017: 351). Tal como Jonathan San Foer aponta em *Eating Animals* (2009), o problema da indústria agropecuária é também sanitário, uma vez que as suas explorações são responsáveis pela produção excessiva de dejetos que contaminam os solos, a atmosfera, a água, pondo em perigo a vida selvagem e as condições de habitabilidade dos humanos nas proximidades de tais explorações. No caso da pocilga de Henri, os filhos deste, Serge y Jöel, veem-se forçados a limpar quotidianamente os detritos produzidos, com o intuito de impedirem a proliferação de doenças. No entanto, os seus esforços não são suficientes - o sistema de exploração é um círculo vicioso que tudo contamina. E Joël, o filho mais novo de Henri, não é capaz de consumir a carne proveniente da exploração sem sentir repulsa desse mesmo círculo:

esa repulsa visceral, primitiva, frente a la idea de no ser más que un engranaje masticador, dirigiendo la carne que la explotación porcina vierte en sus bocas abiertas de par en par, orgullosas, agradecidas, satisfechas, para luego volver a empezar a masticar, dirigir, cagar esa carne que así se esparcirá de nuevo en las tierras grasas de los Llanos (con los cienos sabiamente transformados por la estación de depuración municipal, mezclados con el purín de los animales contaminado por los productos que les inyectan y les hacen ingerir, y que luego ellos mismos ingurgitan, al tragar las bestias) para servir de abono a los cereales que cultivan, y luego darlos a comer los puercos, creando así un círculo virtuoso o infernal en el que la mierda y la carne son indisolubles (Del Amo 2017:374)

Eis então uma nova evidência: a carne não é só o corpo de um animal morto, é igualmente uma infeção que põe em risco a saúde do seu consumidor. Este é o preço a pagar pelas transformações operadas na industrialização do setor dos animais, que em nome do maior lucro possível reduzem as condições das estruturas de exploração animal (Foer 2009). A procura desenfreada pelo lucro ameaça destruir tudo aquilo que é consumido – assim é o sistema capitalista, uma força entrópica, omnívora que dissipa as suas próprias condições de sobrevivência (Braidotti 2010: 215). Perante a visão vertiginosa deste sistema, não admira que a narradora de *Conduz o Teu Arado Sobre os Ossos dos Mortos*, no seu discurso na Guarda Municipal, interprete a “enxurrada de

carne que vem do matadouro” como uma “chuva apocalíptica” que “anuncia um massacre, doenças, a loucura colectiva, o torpor e a contaminação da Mente” (Tokarczuk 2019a:117). Esta “loucura coletiva” e este “torpor e contaminação da Mente” não podem deixar de ser sintomas da alienação social que impece os trabalhadores e os consumidores de encararem as consequências nefastas do modelo insustentável de exploração animal que em *Reino Animal* é incorporado na pocilga comandada por Henri. É nesta pocilga que se origina a verdadeira barbárie da família e do mundo: “la pocilga como cuna de su barbárie y de la del mundo (Del Amo 2017: 357).

Tanto os animais explorados, quanto os trabalhadores industriais, são despossados da sua individualidade, tornando-se objetos inertes e fragmentados (Adams 2015: 72). Em *Reino Animal*, Serge não é capaz de pensar os porcos que maltrata como seres inteligentes, rebaixando-os a menos do que o um animal: “Un animal es un animal y un cerdo aún menos que un animal” (Del Amo 2017: 321). São menos do que animais, no sentido em que são considerados apenas matérias-primas a ser transformadas e vendidas. Pensar o contrário, os porcos enquanto seres sencientes seria perturbador. Por isso, Serge vive num permanente estado ébrio, sem o qual não pode suportar o seu trabalho na pocilga, mergulhando num abismo que o afasta da família: vive imitando o respeito e a frieza de Henri sem aprofundar com ele, ou com qualquer outro familiar, nenhum vínculo afetivo. A sua existência resume-se ao trabalho na pocilga, sendo tão inútil quanto a vida dos porcos encarcerados nos espaços contíguos e artificiais da quinta. Quem é Serge, senão um produto alheado de si mesmo, dos outros e do mundo? Nesse alheamento se explica o seu constante desencontro com os porcos da pocilga: está defronte deles todos os dias, falhando em reconhecer a sua existência individual e emocional.

De certo modo, o encontro dos caçadores de *Conduz o Teu Arado Sobre os Ossos dos Mortos* com os animais é também um desencontro. No episódio em que Janina conhece a esposa de Entranhas, dono de um matadouro e membro do grupo de caça local, a narradora destaca a figura de Entranhas pela sua invulgaridade. Apanhando-o a caçar, Janina diz que ele se encontra vestido com “um fato de camuflado de tons de verde e castanho” e apetrechado de um “aparelho óptico invulgar, semelhante a um

instrumento oftalmológico, cheios de juntas e parafusos”, e de uma espingarda parecida com “uma arma da *Guerra das Estrelas*” (Tokarczuk 2019a: 154). Estes instrumentos, que medeiam artificialmente o seu encontro com o animal, não são mais do que mecanismos de distanciamento que, aos olhos da narradora, tornam Entranhas num indivíduo desfasado da sua própria realidade – uma espécie de alienígena que explora a terra em nome do lucro económico e que caça animais por divertimento, sem nunca reconhecer neles a sua existência individual e emocional.

Negando a percepção negativa da senhora Duszejko sobre as atividades venatórias, o padre Sussurro, no dia da celebração eucarística em honra do padroeiro dos caçadores, Santo Humberto¹⁴, exonera os caçadores de culpas da morte dos animais não humanos, considerando que as suas atividades fazem parte de uma missão divina. Durante o seu sermão declara que “na palavra ‘caçador’ está implícita da missão de cuidar da dádiva de Deus que é a natureza, missão essa que os caçadores cumprem conscientemente, racional e judiciosamente” (*idem*: 255). A posição antípoda de Janina leva-a a interromper a missa para contestar as palavras do padre, insurgindo-se contra as práticas venatórias. A sua contestação reverbera a relutância que mantém ao longo de toda a narrativa com a figura de Deus: longe de ser uma entidade compassiva, Deus é vislumbrado como um possível cúmplice da exploração dos animais não humanos. A assimilação de Deus a uma imagem negativa pode, certamente, ser explicada a partir de algumas conceções sobre o pensamento antropocêntrico: Peter Singer em *Animal Liberation* (2009) apresenta como uma das causas da emergência do paradigma antropocêntrico, a religião judaico-cristã, pois, segundo o Génesis, Deus deu ao ser humano o domínio sobre os não humanos. Esta conceção tem, contudo, sido impugnada por novas interpretações que sugerem uma noção de domínio baseada na compaixão e no amor de Deus no lugar do domínio arbitrário e tirânico dos humanos sobre os não humanos (Ware 2019: 132). Por conseguinte, a missão de proteção da natureza incutida

¹⁴ A narradora de *Conduz o Teu Arado Sobre os Ossos dos Mortos* assinala que Santo Humberto, antes de ser santo, fora um homem “estouvado” que gostava muito de caçar, até o dia em que numa caçada viu a cruz de Cristo na cabeça de um veado, episódio que o levou a converter-se e a deixar de caçar (Tokarczuk 2019a: 249). A partir desta história, Janina conclui que os homens deveriam deixar de caçar como Santo Humberto, uma vez que estariam a cometer o pecado que ele praticara antes de se tornar santo.

por Deus aos caçadores que padre Sussurro defende em *Conduz o Teu Arado Sobre os Ossos dos Mortos* (Tokarczuk 2019a) parece, à primeira vista, muito mais inspirada nesta perspectiva de domínio benevolente do que no da exploração arbitrária dos animais. Dito isto, ao criticar a destruição da vida não humana resultante das atividades venatórias, estará Janina a partir de uma posição enviesada pelos seus ideais de defesa animal? Será que a caça pode realmente ser vislumbrada como uma prática direcionada para a proteção do ambiente? Afinal, as relações entre predadores e presas, mesmo não sendo o único modelo relacional interespecies, são necessárias para garantir o equilíbrio do ecossistema.

Com efeito, as primeiras tentativas de preservação dos espaços florestais no século XIX nos EUA foram levadas a cabo por vários grupos de caçadores imbuídos em filosofias de orientações estéticas e conservacionistas: era necessário limitar o uso dos recursos naturais de maneira a garantir a abundância de animais e a continuidade da caça (Kheel 2008: 80). Aldo Leopold, emblemático autor estadunidense pela influência da sua ética de conservação do ambiente em vários estudos ecocríticos, era ele mesmo caçador. Aliás, Leopold advogava que a caça permitia estabelecer uma relação de comunhão entre homens e animais (Kemmerer/ Kirjner 2015: 21) - o que, de resto, foi mantido por outros defensores da caça, como o filósofo seu contemporâneo no outro lado do Atlântico, o espanhol José Ortega y Gasset. Nas palavras de Ortega y Gasset, o homem une-se animal, ao ser obrigado a colocar-se no lugar deste para conseguir seguir o seu rasto: “o perseguidor não pode perseguir se não integra a sua visão com a que exerce o perseguido. Isto é, a caça, é uma imitação do animal” (2004: 97). Neste sentido, se a caça serve conscientemente funções ecológicas, garantindo a aproximação entre humanos e não humanos, a sua prática não pode deixar de ser encarada como uma mais-valia na manutenção do bem-estar dos ecossistemas. Pelo menos, é isso que o guarda-florestal de *Conduz o Teu Arado Sobre os Ossos dos Mortos* quer dar a entender ao afirmar: “É preciso caçar raposas, porque se não o fizermos, a sua população aumentará ao ponto de ameaçar outras espécies. Há vários anos, havia lebres em demasia e as terras cultivadas sofreram grandes danos” (Tokarczuk 2019a: 207).

Reino Animal, numa passagem muito breve, indica: “Los cazadores hacen salir con facilidad a sus presas y la población de jabalíes está regulada en la provincia” (Del Amo 2017: 336). O controlo aqui aludido da população de javalis, animais frequentemente associados à destruição das culturas humanas, vai ao encontro da descrição da necessidade de regulamentação do número de raposas dada pelo guarda-florestal em nome da defesa da terra cultivada. Porém, o problema que pode ser erigido é precisamente esse: a suposta regulamentação implementada pelos caçadores nos dois casos pode acabar por se encontrar limitada ao interesse de preservação da terra arada, ignorando as necessidades do ecossistema no seu todo. E tudo pode afigurar-se ainda mais complicado, se pensarmos que a expansão dos solos agrícolas tem contribuído para a destruição de florestas, pondo imediatamente em perigo milhares de espécies não humanas. O interesse de defesa da terra arada não tem de corresponder forçosamente ao benefício do biosistema. Mas isto não significa que o ato de matar não possa, em certos casos, ser interpretado como um mecanismo que procura a sustentabilidade ecológica.

Donna Haraway em “Sharing Suffering” defende que seria equivocado pensar-se que se pode viver sem a morte dos nos não humanos, pois todos os seres vivos mortais “vivem no” (“live in”) e “através” (“through”) do corpo de outros seres vivos (2008: 79). Em vez de adotar uma posição que negue a morte de qualquer animal não humano, Donna Haraway considera que é fundamental aprender a matar responsavelmente, acreditando ser possível a cooperação entre humanos e animais, quer em projetos experimentais científicos, quer na melhoria das condições de vida dos animais que chegam às mesas dos humanos (*idem*: 80-81). Não negar a morte dos animais humanos e aprender a matá-los responsavelmente? É isso que o padre Sussurro de *Conduz o Teu Arado Sobre os Ossos dos Mortos* (Tokarczuk 2019a) proclama com a ação dos caçadores?

Em comparação com uma outra obra de Olga Tokarczuk, *Viagens*, a necessidade de matar animais responsavelmente torna-se uma questão mais elucidada. Em *Viagens*, a escritora polaca apresenta um conjunto de narrativas polifónicas e fragmentadas. Numa delas, intitulada de “Zona de Deus”, é descrito o trabalho de uma bióloga

australiana incutida de matar algumas espécies invasoras, doninhas e cuícas, levadas indevidamente pela mão humana para o ecossistema local. O método da bióloga é marcado pela discrição, sendo aplicado de forma escrupulosa com o recurso a um veneno indolor: “O seu efeito tinha de ser rápido, sem causar sofrimento e, ainda, rapidamente biodegradável, para que as populações de insectos não se intoxicassem com o cadáver dos animais” (2019b: 243). Desde logo, esta passagem demarca-se das justificações apresentadas pelo guarda-florestal de *Conduz o Teu Arado Sobre os Ossos dos Mortos* (2019a) por salientar a demanda por uma ação em vista ao menor sofrimento possível. O mesmo não é constatável em *Conduz o Teu Arado Sobre os Ossos dos Mortos*, onde o longo rasto de cadáveres deixadas pelos caçadores surge para destabilizar a pretensão ecológica e divina que o guarda-florestal e o padre Sussurro argumentam. Por outro lado, se a caça representada nesta obra fosse realmente inspirada por valores ecológicos, não seriam praticadas as mortes de animais que não se constituem uma ameaçada direta ao meio ambiente.

Desde o início de *Conduz o Teu Arado Sobre os Ossos dos Mortos* que a narradora menciona as suas cadelas. Nas primeiras referências, o leitor não tem bem noção do paradeiro das mesmas. Só mais tarde descobre que foram mortas pelos caçadores. Deste modo, a senhora Duszejko insiste que os caçadores “disparam contra tudo o que se mexe [...]. Até mesmo contra Cães” (Tokarczuk 2019a: 113), independentemente de quaisquer restrições legais, estejam ou não dentro da época venatória. Este comportamento é ainda mais gravoso se for tida em conta a relativa proximidade entre os caçadores e os cães nas próprias atividades venatórias: José Ortega y Gasset salienta que a introdução do cão na caça confluiu no paradigma de perfeição da atividade cinegética (2004: 65); Claire Cazajous-Augé (2021) defende que a relação entre caçadores e cães pode ser modelo de cooperação interespecies, quando originada de uma relação de entendimento mútuo. Porém, também no caso de *Reino Animal* não é possível constar indícios de nenhuma destas aceções positivas sobre as relações entre caçadores e os seus cães, dado que estes, em vez de serem considerados companheiros dos primeiros, são apenas vítimas de violência por parte dos seus donos. Na terceira parte do livro passada em 1981, em “El Rebaño”, as condições de habitação dos cães de

caça revelam uma prisão que os mantém sob o domínio violento do filho de Éléonore e do neto mais velho desta: “Habitados a esquivar golpes y gritos, los brazos suelen mantenerse a distancia de Henri y Serge. [...] Fuera de los periodos de caza, los perros se marchitan en el hormigón de la perrera manchada por sus deyecciones, en sus cubículos putrefactos” (Del Amo 2017: 275).

Concentrando a nossa atenção na figura dos caçadores de *Conduz o Teu Arado Sobre os Ossos dos Mortos*, rapidamente se nota que as suas descrições confluem num retrato belicista. Um primeiro momento flagrante desta representação ocorre quando a narradora se desloca à polícia, com o propósito de denunciar os maus-tratos da cadela de Pé Grande. Depois da sua denúncia ao comandante da polícia, um dos elementos do grupo de caça local que aparece posteriormente morto em condições misteriosas, Janina assinala que os traços do rosto dele se assemelham a “uma invulgar tatuagem de guerra” (Tokarczuk 2019a:32). Num outro episódio, durante o seu primeiro encontro com Entranhas, dono de um matadouro e membro do grupo de caça local, a narradora repara no seu veículo a todo-o-terreno, acentuando a sua força assoladora: “Não gosto destes carros altos e poderosos, concebidos mais a pensar na guerra do que em passeios na natureza. Os seus enormes pneus esmagam os sulcos dos caminhos campestres e estragam os trilhos” (*idem*: 153). Refletindo sobre a escolha deste tipo de veículos, Janina ironiza a masculinidade dos seus condutores: “Estou convencida de que os seus proprietários têm pénis pequenos e tentam compensar o defeito com o tamanho dos seus automóveis” (*ibidem*). Os caçadores atuam como soldados que detêm o poder sobre a vida e a morte. A sua ação é sacralizada graças ao significado das torres de vigia erigidas na floresta: Janina recorda que em polaco, as torres são chamadas de púlpitos. É a partir desses púlpitos que os animais são sacrificados:

Agora compreendia a semelhança existente entre as torres de vigia de caça, que aliás faziam lembrar as torres dos guardas dos campos de concentração, e o púlpito da igreja. No púlpito, o Homem coloca-se acima dos outros Seres e atribui a si próprio o direito de lhes conceber a vida ou a morte. Torna-se um tirano e usurpador (*idem*: 254).

A comparação apresentada pela narradora entre as torres de caça e os campos de concentração não deixa de se afigurar controversa. Embora alguns defensores da causa

animal expressem a mesma conceção, para muitos, comparar a morte dos animais não humanos à morte dos humanos em campos de concentração é injurioso, como defende o professor e especialista em bem-estar animal George Stilwell (Sacadura 2022)¹⁵. Não obstante, esta comparação pode ser útil ao permitir ajudar a demonstrar a gravidade da opressão humana em relação aos outros animais (Szybel 2006: 130). Até porque, tal como Jonathan Foer afirma em *Eating Animals* (2009), o ser humano está a levar a cabo uma guerra contra os animais, principalmente através das ações da indústria agropecuária.

Com efeito, *Reino Animal* ajuda-nos a pensar mais concretamente nas relações da guerra entre humanos e não humanos. Na segunda parte do romance passada entre 1914 e 1917, em “Post Tenebras Lux”, a Primeira Guerra Mundial alastra-se, obrigando ao recrutamento de soldados. Os homens da aldeia ficcional de Puy-Larroque, na região da Gasconha, praticamente desaparecem para irem combater. Mas não são os únicos. Os animais das quintas são apreendidos pelos oficiais do exército e transportados de comboio para depois acabarem em matadouros. Muitos deles morrem devido às condições de sobrelotação das carruagens. Os que sobrevivem são encaminhados para o seu abate: “Los corderos de leche chillan día y noche mientras sus madres son atadas por las patas, suspendidas y destripadas vivas. El saco de la asadura se estremece en la herida, luego se escurre y cae pesadamente sobre su pecho mientras siguen balando” (Del Amo 2017: 192-193). O transporte e a concentração de animais com o intuito da sua morte aparecem aqui como uma imagem de extrema violência não pode ser desligada da própria vivência dos homens nos campos de batalha. As condições aí reportadas não são melhores. Pelo contrário, a luta entre soldados tem como consequência o massacre de vários homens e a incapacidade física e psicológica de muitos outros. Os seus corpos tornam-se desfigurados e mutilados, quase como se fossem eles mesmos os animais reunidos em matadouros. As descrições dos ferimentos de um jovem de dezanove anos durante o seu pedido de ajuda a Albert Brisard, um soldado que fora outrora matador de porcos, atestam esta aproximação: “El saco de sus

¹⁵ <https://observador.pt/programas/convidado-extra/equiparar-a-morte-de-humanos-com-o-abate-de-gado/> [acedido em 20/01/2022].

vísceras asoma por la herida de su vientre y cae en sus brazos reunidos como en los de una madre que tiene que mecer a su bebé recién salido de sus entrañas” (Del Amo 2017: 238). Neste contexto de guerra, o ato de matar não tem limites. O sacrifício é imanente aos humanos e aos não humanos. Os cadáveres acumulam-se e misturam-se dentro do campo de batalha com os corpos dos cavalos “lanzados bajo una lluvia de fuego” (*idem*: 187). A diferença entre estas mortes reside no facto de a dos soldados lhes conferir um estatuto de heroicidade, ao passo que a dos animais não humanos não merece qualquer lembrança ou reparo nas páginas da história da humanidade. Para alguns dos soldados a sua morte tem, inclusivamente, um significado religioso: “*Mi muerte será la ultima Misa en la tierra y juntaré mi sangre con la de Jesús vertida por nosotros en la cruz*” (*idem*: 184). Assim como Jesus Cristo, os soldados morrem inocentes, apanhados por um conflito que não provocaram. E os animais? Não poderão ser igualmente entendidos como vítimas sacrificiais e inocentes de um conflito que não provocaram?

Em *El Sacrificio*, obra traduzida do francês para o espanhol, Girard explica, a partir dos mitos da antiga civilização védica, a sua tese sobre o mimetismo do sistema sacrificial do bode expiatório, mencionando-o como o crime fundacional da cultura humana (2012: 26). De acordo com o autor, o desejo de um objeto por um grupo engendrava o mesmo desejo por parte de outro grupo. À medida em que a rivalidade entre os grupos se intensificava, o objeto originário da discórdia ia sendo esquecido, em favor do ódio impelido diretamente entre os membros dos grupos rivais. Para que a comunidade não sucumbisse ao ímpeto da violência instigada, desenvolveu-se mecanismo do sacrifício do bode expiatório. Este, não mais do que uma vítima de substituição que poderia ser humana ou não humana, era sacrificado unanimemente como se fosse culpada do conflito original. Uma vez perpetrado seu sacrifício, a tranquilidade voltava à comunidade. O problema é que a existência de outros objetos voltava a originar hostilidades entre os grupos, demandando a imitação da prática original do sacrifício do bode expiatório.

Em todo o caso, o sacrifício do bode expiatório permitiu a sobrevivência das comunidades arcaicas, dissimulando o desejo de violência da humanidade sem nunca o eliminar, ao conduzi-lo em direção a uma vítima considerada culpada de todos os

conflitos. Girard destaca que essa culpa ilusória, propagada nos mitos primitivos, só foi posta em causa com o desvelamento da inocência das vítimas sacrificiais presentes nos textos sagrados do cristianismo. Nos Evangelhos, Cristo é apresentado como vítima inocente e expiatória: “La pequeña minoría evangélica no sólo mostrará a los hombres la inocencia absoluta de esa víctima excepcional que es Jesús, sino la inocencia relativa, la no-pertinencia de todos los chivos expiatorios de la historia de la humanidad” (*idem*: 43). Ao revelarem a injustiça da condenação de Cristo na sua crucificação, os textos bíblicos impossibilitaram a continuidade sacrificial do bode expiatório desenvolvido pelas estruturas religiosas arcaicas, reiterando apenas o sacrifício simbólico do corpo e sangue de Cristo através do pão e do vinho nos rituais eucarísticos.

A propósito desta ritualização, a narradora de *Conduz o Teu Arado Sobre os Ossos dos Mortos* exprime o seu desagrado: “O padre Sussurro deslocava-se agora ao longo de uma barreira de metal, acompanhado do acólito, alimentando-os de uma carne, desta vez, numa forma simbólica, mas ainda assim, carne, corpo de um ser vivo” (Tokarczuk 2019a: 251). A “carne” aqui referida por Janina é indissociável dos outros corpos consumidos – coelhos, galinhas e vitelos - que a narradora imagina dentro das barrigas daqueles que assistem à missa (*ibidem*). O consumo literal destes corpos não estará a dar continuidade ao sistema sacrificial do bode expiatório descrito por René Girard, por meio de um desejo primitivo de violência dissimulado?

A ideia de sacrifício e ritualização da morte dos animais não humanos para consumo alimentar é enfatizada em *Reino Animal*. Na primeira parte, em “Esa sucia tierra”, os maus-tratos aos animais não humanos surgem normalizados pelo sistema económico de subsistência agrícola entre 1898 e 1914. Antes da Primeira Guerra se alastrar, a morte de um coelho pelas mãos da progenitora ressoa a religiosidade representada nos púlpitos sacrificiais das torres de caça de *Conduz o Teu Arado Sobre os Ossos dos Mortos* (Tokarczuk 2019a): “El conejo se vacía de su hemorragia cerebral por el hueco de la órbita, [...] la sangre sigue cayendo sobre un bloque de granito bruñido como un altar de sacrificios” (Del Amo 2017: 50). Posteriormente, a matança do porco ocorre como um ritual anual sinalizado por uma época de celebração religiosa, o dia de Todos os Santos. O acontecimento é de tal modo marcante que, mesmo extremamente

doente, Henri, o pai de Éléonore, não é dissuadido de assistir. Albert Brisard, que mais tarde se torna o solado na Primeira Guerra que ajuda a tratar as feridas dos soldados mutilados em campo de batalha, conduz a cerimónia, na medida em que “introduce en el cuello la hoja que se hunde hasta el mango, secciona la artéria en un santiamén, ressurge inmaculada, libertando a a borbotones la sangre que propulsa el corazón del animal” (*idem*: 84). O sacrifício junta um grupo de pessoas que, ora assistem, ora ajudam no posterior desmembramento do animal.

Deixando de ser uma cerimónia de reunião social sazonal, a matança dos porcos torna-se, na década de 1980, uma prática quotidiana secreta, confinada aos lugares de exploração e abate dos suínos criados pelo negócio da família de Henri. Longe dos olhares dos consumidores da carne vendida nos supermercados, o sacrifício dos animais é facilmente dissimulado. Se recordarmos as afirmações de Peter Singer em *Animal Liberation* (2009), de que todos os animais que são capazes de sentir dor têm o interesse de não sofrer, o mesmo é constatável nas atitudes dos suínos de *Reino Animal* quando são transportados da pocilga para o matadouro. Isto significa que, tal como Josephine Donovan assinala, os animais enviados para o matadouro são capazes de comunicar por sinais os seus desejos, sendo essa comunicação falhada por causa da falta de atenção que os seres humanos dão aos animais (2017: 4). Deste modo, ao se aperceberem da morte violenta que os espera, os porcos deixados no matadouro em *Reino Animal* geram o pânico geral:

Desembarcados en la parte de atrás de un edificio gris, bajo y silencioso, son conducidos a lo largo del corredor de contención desde el que perciben ya el oler a sangre y muerte. Algunos buscan huir, pero la media vuelta es imposible, a causa de la estrechez del pasillo y de la masa de los suyos que los siguen, montan, les muerden, como respuesta a los empujones y los gritos de los hombres. Otros, atontados por el viaje y los golpes, avanzan de batas protectoras, pistolas de sacrificio en mano. Otros se desploman sobre si mismos, abatidos por una crisis cardiaca, y entonces hay que despejar el pasmo y sacarlos para llevarlos a la cadena que los tragará. Cuando le llega el turno a la cerda que ha engendrado a la Bestia [...] le aplica en lo alto da de la cabeza un arma de proyectil cautivo. Tiene que aplicarla varias veces [...]. El sacrificador cuenta luego a sus colegas, sacudiendo la cabeza: ‘¡Esa hija de puta no quería morirse!’” (Del Amo 2017: 319-320)

Extremamente violenta, esta passagem contida em *Reino Animal* revela aquilo que Peter Singer em *Animal Liberation* (2009) e Jonathan San Foer em *Eating Animals* (2009) descrevem, procurando com isso dissuadir os seus leitores do consumo de produtos animais. Embora o discurso destes autores se baseie numa argumentação racional, a descrição detalhada dos abusos cometidos contra os animais explorados pela indústria agropecuária não deixa de apelar à empatia do leitor. Como Derrida refere, as imagens provenientes das condições mantidas pelos sistemas de exploração e abate dos animais são “patéticas” (“pathetic”), abrindo “pateticamente” (“pathetically”) a questão infundável do sofrimento, piedade e compaixão (2002: 395). O problema é que o caminho do “pathos” nem sempre é eficaz, sobretudo, quando essa violência não passa de uma imagem abstrata que não parece real no quotidiano da maioria dos humanos. Neste sentido, a narradora de *Conduz o Teu Arado Sobre os Ossos dos Mortos* reconhece que existem pessoas que se recusam a envolver emocionalmente com o sofrimento dos animais não humanos. Perante o seu discurso proferido sobre os maus-tratos dos animais na Guarda Municipal, um dos agentes que a escuta reage com ceticismo, levando Janina a entender que ele faz parte da “espécie de ironistas” que mostram “mais medo de *pathos* do que do inferno” (Tokarczuk 2019a: 118).

A compaixão e empatia não podem deixar de ser entendidas como sinais de fraqueza que devem ser combatidos por um verdadeiro homem, de acordo com a conceção de masculinidade manifestada em *Reino Animal* por Henri, pai de Jöel y Serge. A educação que providenciou aos seus filhos foi baseada na força emocional requerida para sacrificar os animais: “Henri ha educado a sus hijos para eso, evaluando su carácter y su virilidade por su capacidade para aguantar el sufrimiento de las bestias” (Del Amo 2017: 354). Para além de ter forçado os seus filhos a matar alguns dos animais da quinta, Henri obrigou, igualmente o seu consumo. Jöel recorda as palavras que o progenitor lhe dirigiu numa refeição, ainda quando era apenas uma criança: “*tienes de comer de verdad si quieres convertirte en un hombre como Dios manda y no en un alfeñique, que lo eres ahora*” (*idem*: 373). Embora o nome de Deus apareça aqui como uma figura de autoridade que justifica o consumo de carne, a verdade é que o primeiro regime

alimentar apresentado no Génesis foi baseado em vegetais e frutos¹⁶. Só mais tarde, depois do Dilúvio, Deus concedeu a Noé e aos seus descendentes o consumo dos animais.

Em termos simbólicos, Carol J. Adams distingue a carne dos vegetais: a carne tem vindo a ser tradicionalmente associada à masculinidade e os vegetais às mulheres (2015). Por conseguinte, quando o homem se recusa a comer carne falha em atingir o seu estatuto de virilidade: “Men who decides to eschew meat eating are deemed effeminate; failure of men to eat meat announces that they are not masculine” (*idem*: 52). A repugnância que acompanha Jöel no consumo da carne suína da exploração familiar fá-lo falhar na concretização deste paradigma masculino. Jöel é diferente do irmão mais velho, Serge. Este consome de bom grado a carne servida às refeições, pois para ele “siempre ha sido una cuestión de honor devorarla, acabarse el plato, roer los huesos, sorber el jugo, pedir más para satisfacer a su padre” (Del Amo 2017: 373). Demarcando-se do irmão mais novo, Serge atinge o modelo masculino desejado pelo pai. Já Jöel fracassa redondamente. Aos olhos do progenitor, Jöel nunca conseguiu corresponder às suas expectativas. A incapacidade de Jöel assimilar a identidade masculina esperada por Henri é total, uma vez que mantém secretamente relações homossexuais, talvez suspeitadas pelo próprio progenitor.

Em *Conduz o Teu Arado Sobre os Ossos dos Mortos* (Tokarczuk 2019a) as ações praticadas pelos caçadores também podem ser entendidas tendo em vista o desenvolvimento da masculinidade. Afinal, as suas atividades acabam por requer a mesma “capacidad de aguentar o sufrimiento de las bestias” (Del Amo 2017: 354) exigida a Serge e a Jöel em *Reino Animal*. Esta capacidade traduz-se na sua falta de empatia em relação aos animais que abatem, quer seja por divertimento, quer ser para o seu desmembramento e consumo. Os cadáveres dos animais não humanos mortos nas suas caçadas são convertidos em tanto em trofeus de glória quanto em produtos comestíveis que são ingeridos com regozijo. A fotografia encontrada na casa de Pé

¹⁶ A alimentação vegetariana não é uma prática exclusiva das religiões orientais, uma vez que se constata a existência histórica de vários grupos cristãos que praticaram dietas vegetarianas com base no primeiro regime alimentar descrito no Génesis (Calvert 2019).

Grande na noite da sua morte por Janina comprova-o. Janina descreve essa fotografia no último capítulo, referindo que os caçadores se encontravam “orgulhosamente fardados”, sorrindo junto de uma “hierarquia ordenada, cadáveres de Animais – Lebres uma ao lado da outra; dois Javalis, um grande e outro pequeno; Corças e, a seguir, muitos Faisões e Patos-reais e Cercetas, pequeninas como pontos finais” (Tokarczuk 2019a: 265). Janina conclui a descrição da fotografia com o seguinte: “Tachos com *bigos*, salchichas e espetadas enfiadas em paus, garrafas de vodca que arrefeciam em baldes. O cheiro masculino a pele curtida, a espingardas lubrificadas, a álcool e a suor. Gestos de domínio, insígnias de poder” (*idem*: 266). Neste cenário, tal como em *Reino Animal*, matar e o consumir animais funciona como uma prova de masculinidade, reiterando um modelo arbitrário de dominação masculina com origens nas primeiras sociedades hierárquicas.

De um modo geral, as estruturas sociais hierárquicas foram assimilando as atividades de “tirar vidas” (“life-taking”), como a caça e a guerra, aos homens e à masculinidade, deixando às mulheres as funções de nutrição e cuidado das crianças (Hunnicut 2020: 40). Porém, em vez de se ter em conta a importância do papel das mulheres na preservação da vida humana, o trabalho dos homens acabou por ser mais valorizado. Como Pierre Bourdieu refere em *Dominação Masculina* (1999) a diferença sexual construída socialmente entre os corpos masculinos e femininos permitiu a atribuição das tarefas mais ignominiosas às mulheres e aos homens as mais elevadas. Apesar de não ser percebida como uma construção simbólica que não é dada naturalmente no mundo, a oposição entre os sexos legitima a dominação masculina. Consequentemente, as mulheres acabam por se ver inseridas dentro de uma estrutura economia de trocas simbólicas responsável por as converter em objetos, cujo valor é aferido no seu contributo para o capital simbólico dos homens. Neste sentido, as capacidades de gestação e parto são minorizadas em “proveito do trabalho propriamente masculino de fecundação” (*idem*: 39).

Para além da importância conferida à fecundação masculina, Marti Kheel assinala que a construção da identidade masculina parte da assunção de que o homem é superior à mulher, precisamente, porque é capaz de transcender a natureza e as suas

limitações biológicas (2008: 38). O homem não só nasce uma vez quando a mulher o dá à luz, como também trabalha para um segundo nascimento através de ritos de passagem à masculinidade, muitas vezes marcados por atos de violência contra os animais, com o objetivo de reduzir a tendência natural de afeição constatada nas mulheres (*idem*: 49). Pierre Bourdieu atenta que estes ritos de instituição de masculinidade ou de “desfeminização”, deixam bem delineadas as diferenças sexuais socialmente construídas: enquanto os rapazes rompem com os laços de apego maternal, as raparigas nunca se separam do mundo materno (1999 22-23). Deste modo, a caça surge como uma dessas atividades simbolicamente associadas ao segundo nascimento masculino (Kheel 1999: 115). Do controlo que o caçador exerce sobre os outros seres vivos, emergem sentimentos de reverência e respeito (*idem*: 114).

A ideia de um segundo nascimento é articulada por Nancy Jay aos atos sacrificiais das famílias patrilineares, levados a cabo exclusivamente por homens. Através do sacrifício, os homens instituem a descendência que será continuada e, por isso, eternizada no tempo. Em “Sacrifice as Remedy for Having Been born of Woman”, Jay escreve: “incorporating women’s mortal children into an ‘eternal’ (enduring through generations) kin group, in which membership is recognized by sacrificial ritual, not merely by birth, enables a patrilineal descent group to transcend mortality in the same process in which it transcends birth” (2002: 185). Na busca masculina pela transcendência, Brian Luke assume que o desenvolvimento da identidade masculina se caracteriza pela inferiorização das capacidades de reprodução biológica das mulheres, em nome da reverência do poder dos homens enquanto classe responsável pela reprodução da vida humana, não num sentido biológico, mas social (2007: 113). Por outras palavras, os homens investem os seus esforços em atividades violentas que procuram ameaçar a vida humana e não humana, porque é ameaçando através da destruição que os homens conseguem criar circunstâncias que favorecem a ideia de que quem vive só o faz graças à sua vontade (*idem*: 114).

A violência gera as condições necessárias para o homem provar a sua masculinidade, ao afastá-lo dos sentimentos considerados femininos, como a empatia e a compaixão. Em *Reino Animal* e esta violência é ainda responsável pela destruição dos

vínculos maternos. O sistema de exploração suína da família de Henri no início da década de 1980 destitui as porcas das suas funções biológicas de proteção e cuidado das suas crias. Os homens assumem o total controlo sobre os seus corpos, forçando inseminações artificiais e confinando-os a espaços exíguos e fechados. Nestes, elas são obrigadas a amamentar as suas crias “atadas con correas de sujeción entre barrotes de metal” (Del Amo 2017: 374). Aos olhos dos homens, as porcas não passam de “maquina[s] de fabricar carne” (*idem*: 318). Quando as suas capacidades reprodutoras são levadas ao limite, são deixadas nos matadouros para se transformarem em carne. O mesmo acontece com as vacas exploradas pela indústria do leite. Ao fim de cerca de cinco anos de desgaste físico e emocional acabam por se tornar inúteis à produção do leite, sendo vendidas para a indústria da produção de carne (Fonseca 2018: 98). A separação das vacas das suas crias provoca nelas graves transformações comportamentais que indicam o seu transtorno emocional (Adams 2019: 27). A exploração destes animais é impulsionada pelo interesse nas especificidades biológicas femininas: as fêmeas são exploradas pela sua “feminilidade” (“femaleness”) e enquanto “mães” (“Mother”), tornando-se “amas de leite substitutas” (“surrogate wet nurses”) (Adams 2015: 99). O intuito da sua exploração passa pela produção de produtos derivados da “proteína feminizada”, (“feminized protein”). O leite retirado das vacas não pode, por isso, significar nada mais do que as relações destruídas entre a vaca e as suas crias: “Feminized protein from other species that is sold to humans arises from a destroyed relationship between mother and child and signals our broken relationships with other animals” (Adams 2019: 23).

Ora, é justamente a violência gerada na destruição das relações familiares entre os animais implícita no leite, que é responsável pela inviabilização da concretização do desejo de maternidade em *Conduz o Teu Arado Sobre os Ossos dos Mortos* (Tokarczuk 2019a). Na obra de Olga Tokarczuk, Janina acolhe a cadela maltratada de Pé Grande em sua casa. Oferece-lhe leite quente e deixa-a a dormir na cozinha, apenas para a ver partir no dia seguinte para o jugo do seu opressor. O leite que aqui poderia servir para instituir um vínculo afetivo entre Janina e a Cadela não funciona, logrando a sua tentativa de

acolhimento: Janina não pode encontrar na Cadela de Pé Grande a substituição daquelas que reconhece ser suas filhas - as cadelas mortas pelos caçadores.

A relação que a senhora Duszejko mantém com o leite é contraditória: por um lado Duszejko critica as intervenções violentas da indústria agropecuária; por outro aceita o consumo de leite proveniente do supermercado “Rãzinha” (*idem*: 163). Janina parece assim estranhamente obliterada da violência implicada na produção de leite. Consequentemente, a sua recusa em comer carne não corresponde a um vegetarianismo restrito, mas sim uma alimentação à base de vegetais e de produtos derivados dos animais conhecida como ovolactovegetarianismo.

O vegetarianismo e o veganismo são opções frequentemente defendidas por autores que demonstram preocupações com os animais e o ambiente. O consumo de carne proveniente de um sistema industrial é responsável pela agravada degradação ecológica. Em *Reino Animal* a exploração suína de Henri está aliada à exploração dos campos com recurso a pesticidas e fertilizantes promovidos pelas associações agrícolas da Europa (Del Amo 2017: 397), correspondendo a um maior aumento na produção em detrimento da sua qualidade. Embora *Reino Animal* não adote nenhum posicionamento que promova uma solução ao consumo dos produtos provenientes da exploração animal, o leitor, certamente, não poderá ficar indiferente às imagens de extrema violência que trespassam todo o romance. Pelo menos, não poderá negar a insustentabilidade e os danos provocados pela indústria que sacrifica os animais e a terra para satisfazer o consumo excessivo de uma sociedade que não pensa na carne comercializada como parte de seres sencientes que não desejam morrer e que são criados em condições deploráveis. A aceitação cultural da morte destes seres parece ser largamente favorecida pelo uso da expressão “consumo de carne”, na medida em que esta camufla aquilo que é realmente consumido: um cadáver. Recuperando-se, novamente, as palavras da autora de *The Sexual Politics of Meat* constata-se: “That we refer meat eating rather than corpse eating is a central example of how our language transmits dominant culture’s approval of this activity” (Adams 2015: 85).

Perscrutar nas embalagens comercializadas o sofrimento implicado na morte dos animais seria uma experiência impactante que, muito provavelmente, levaria a

sentimentos de choque, tristeza e de luto (Stanescu 2012: 568). Mas como se poderia fazer luto de um animal se a sua morte não tem o mesmo valor de uma vida humana? Em *Conduz o Teu Arado Sobre os Ossos dos Mortos* a narradora revela ao padre Sussurro a sua necessidade de enterrar e de fazer o luto das suas duas cadelas. O clérigo reprova de imediato as palavras de Janina, afirmando que seria “soberba humana” fazer-se um cemitério para os animais, visto que Deus lhes atribuiu “um lugar inferior, ao serviço do homem” e lhes negou a imortalidade ao não lhes dar uma alma (Tokarczuk 2019a: 248). Contudo, como pode Janina não achar o luto uma resposta natural à perda de dois seres com os quais sentia uma forte ligação afetiva?

Fazer-se o luto dos seres que a sociedade julga não merecerem luto é um ato que desafia a violência instituída pela hierarquização das espécies (Gillespie 2016: 580). E é isso que fazem, tanto a narradora de *Conduz o Teu Arado Sobre os Ossos dos Mortos* (Tokarczuk 2019a), quanto a pequena Éléonore e Jérôme em *Reino Animal* (Del Amo 2017). No romance de Olga Tokarczuk, a senhora Duszejko cria um cemitério no jardim da sua casa, sinalizando as sepulturas de múltiplos animais com pedras. No início do romance de Jean-Baptiste Del Amo, a morte de uma gata e das suas crias que Éléonore mantivera no celeiro contra a vontade da progenitora, leva a que Éléonore os enterre na fronteira do bosque, debaixo de um monte de pedras (Del Amo 2017: 61). Muitos anos depois, já quando Éléonore é uma velha confinada à companhia dos seus gatos disformes, é o seu bisneto Jérôme quem repete o gesto de enterrar os corpos dos animais. Perante a morte de alguns leitões provocada pela violência cometida nas instalações da pocilga, Jérôme, às escondidas, leva alguns dos corpos dos suínos para enterrar, enquanto o seu avô Henri atira com os restantes cadáveres para os cães, afirmando que se trata de uma forma de lhes manter o seu instinto de caça (*idem*: 299). Nestes dois episódios, as ações de Éléonore e Jérôme são mantidas em segredo, subvertendo as concepções depreciadoras que a maioria das personagens defende sobre os animais. Ao enterrarem estes animais, Éléonore e Jérôme reconhecem a sua existência individual e o seu sofrimento, negando o anonimato das suas vidas.

Reduzindo a capacidade de subversão política do luto, a sociedade remeteu a sua prática para a esfera feminina do privado. James Stanescu, no seu artigo baseado

no trabalho sobre o conceito de precariedade de Judith Butler, “Species Trouble”, indica: “just as there is a common tendency to see feminized labor as cut off from the *bios* of society rather than constitutive of the *bios* of society, there is a tendency to see mourning as private and unpolitical” (2012:578). Esta tendência é equivocada. O luto é sempre uma questão política e social. Sem o luto, a sociedade não se poderia ter constituído. Afinal, se os humanos fossem seres imortais individualmente sustentáveis não necessitariam de viver em comunidade (*idem*: 577-578). Recolocar o luto no seio coletivo permite a valorização positiva do luto: o reconhecimento da nossa finitude torna-nos mais próximos. Ao mesmo tempo, esta finitude não está limitada à espécie humana. A verdade é que todos os seres vivos são vulneráveis. Todos nascem e morrem. O ser humano, por mais poderoso que se possa achar, por mais privilegiado que possa acreditar ser o seu lugar, não pode escapar à sua morte. Em *Conduz o Teu Arado Sobre os Ossos dos Mortos* (Tokarczuk 2019a) os homens que julgam dominar todo o mundo não humano são tão vulneráveis quanto os animais que matam, pois não podem viver eternamente. Em *Reino Animal* a inevitabilidade da morte entre humanos e animais é marcadamente assinalada numa breve passagem: “En el mismo momento, el mismo lugar, hombres y bestias nacen, malviven y desaparecen” (Del Amo 2017: 86).

A morte revela a animalidade dos humanos. Henri, pai da pequena Éléonore, nos seus últimos dias de vida encontra-se acamado devido a uma longa enfermidade agravada pelo seu desejo obsessivo de cultivar a terra. Nesse estado de impotência, Henri é comparado a um animal às portas da morte “gime en la cama empotrada cuyas puertas, al abrirse, despiden el olor pútrido de la agonía, un lamento ininterrumpido que no es el de un hombre sino más bien de un niño o el de un animal que ha caído en una trampa” (*idem*: 87). À primeira vista, pode parecer que a morte de Henri o rebaixa ao estado de um animal moribundo. Todavia, não existe aqui nenhum rebaixamento. A morte vem recordar precisamente a animalidade de Henri – animalidade reprimida, olvidada, negada. A sua morte fétida e putrefacta acontece porque a matéria do seu corpo se degrada do mesmo modo que a matéria dos outros animais se degrada quando morrem. Somos todos constituídos por partículas que se desgastam. A finitude é condição da animalidade humana que James Stanescu salienta: “finite lives are not

something that makes us human; indeed, to avow our precariousness is to avow our animality, to avow ourselves as human animals [...]. What is powerful is not what makes us unique, but what makes us in-common.” (2012: 576). O luto é uma celebração desta noção de vivência partilhada (*idem*: 577).

A consciência da vulnerabilidade do vivente esbate as diferenças que supostamente seriam intransponíveis entre as espécies humanas e não humanas. Pois então, se somos todos animais, todas as vidas importam. Abraçar a animalidade que durante tanto tempo nos foi negada pode ser um poderoso mecanismo de libertação da opressão que tem levado ao sacrifício dos animais não humanos. Tome-se os exemplos das personagens: Janina torna-se uma “loba Solitária” (Tokarczuk 2019a:160), assumindo o papel de predadora que procura restabelecer o equilíbrio perdido por causa da dominação masculina; Bestia em *Reino Anima* (Del Amo 2017), o colossal porco doméstico criado em cativeiro pelos homens da pocilga, liberta-se da sua prisão, recuperando as forças selvagens que lhe foram negadas ao fugir para a floresta no final do romance. Em todo o caso, o fim do sistema de domínio dos animais cultivado pela civilização do arado só pode ser conseguido quando a humanidade acordar para toda a violência cometida pelo sacrifício cruel dos animais não humanos, pois, tal como René Girard constata “[d]esde que el chivo expiatorio se revela y es llamado como tal, pierde toda a su eficacia” (2012: 42).

Considerações Finais

O caminho até aqui percorrido apresentou uma pequena reflexão de enfoque ecocrítico sobre a violência disferida pelos humanos contra os animais nas obras *Conduz o Teu Arado Sobre os Ossos dos Mortos* (Tokarczuk 2019a) e *Reino Animal* (Del Amo 2017). Nesta reflexão defendeu-se que o desejo desenfreado de expansão da terra arada associado ao domínio simbólico e social masculino é legitimado pela linguagem que dissimula o sacrifício violento dos animais, e que só no desvelamento desse sacrifício se poderá conseguir a transformação dos sistemas de violência inerente à exploração dos animais não humanos. Deste modo, ficou clara a necessidade da transformação da linguagem a favor da destituição de conotações pejorativas implícitas nas palavras e expressões associadas aos animais que, afinal, não são seres assim tão diferentes do ser humano. Apesar de cada ser vivo possuir as suas especificidades, tal como os humanos, os animais não deixam de ser dotados de sensibilidade, merecendo, logo, uma vida digna que respeite as suas necessidades biológicas e individuais. Esta é, pelo menos, a mensagem que pode ser facilmente retirada nos romances da polaca Olga Tokarczuk e do francês Jean-Baptiste Del Amo. Cada um deles esbate a barreira hierárquica instituída entre as espécies humanas e não humanas, mostrando que os verdadeiros monstros, as verdadeiras “bestias”, podem facilmente ser os humanos que abusam dos animais. Tal significa que a escrita ficcional destes autores não pode ser dissociada de um compromisso social com a causa animal, bem patente em passagens que criticam amplamente os maus-tratos aos animais: “Se as pessoas se comportam como bestas em relação aos Animais, não há democracia nem nada que lhes valha” (Tokarczuk 2019a: 111); “la pocilga como cuna de su barbárie y del mundo” (Del Amo 2017: 357).

Uma vez que a vulnerabilidade é condição imanente de, e inerente a todo o vivente, a morte dos animais não pode continuar a ser ignorada. A extinção de uma espécie não é um caso isolado, mas torna-se o problema conjunto de todos os seres na sua inseparabilidade. É impossível continuar a argumentar-se a estanqueidade das espécies humanas e não humanas numa era em que se observa cada vez mais a vivência interligada por uma complexa rede de relações que extravasa a compreensão humana.

Qualquer fenómeno que acontece no outro lado do mundo tem consequências no mundo inteiro. Basta por exemplo pensar-se no contexto pandémica do Covid 19, ainda tão presente na nossa memória: um vírus que começou por se espalhar sem alarmismos mundiais pela longínqua região chinesa de Wuhan, e que depressa se tornou um problema mundial que expôs a vulnerabilidade, por vezes esquecida, da espécie humana. A disseminação incontável deste vírus veio instituir uma série de confinamentos que abrandaram as atividades humanas à escala global; com a humanidade confinada os níveis de poluição baixaram e os animais puderam eles mesmos regressar às cidades vazias. Findas as restrições pandémicas, os níveis de poluição voltaram a subir, continuando o agravamento do consumo das matérias fósseis. O que então acontece aos humanos afeta também os não humanos e vice-versa. Como Dominique Quessada advoga, somos seres “in-separáveis” (“in-séparés”), sempre o fomos, mas só agora é que temos consciência da inseparabilidade em que vivemos (*apud* Viart 2019)¹⁷. Consequentemente, o debate ético e social acerca da vida e da morte não é apanágio dos humanos. Urge também pensar no modo como os seres não humanos vivem e morrem. As práticas de violência não podem ser entendidas como atos que em nada prejudicam as espécies humanas. Aliás, através do prisma de interseccionalidade utilizado na leitura de *Conduz o Teu Arado Sobre os Ossos dos Mortos* (Tokarczuk 2019a) e *Reino Animal* (Del Amo 2017) se mostrou que a opressão dos animais não pode ser dissociada da opressão sentida pelos humanos, em particular, pelas personagens femininas.

Uma relação harmonizada entre humanos e as outras espécies viventes requer que se pense no modo como obtemos a nossa alimentação. A recusa de carne por parte da protagonista de *Conduz o Teu Arado Sobre os Ossos dos Mortos* (Tokarczuk 2019a) pode parecer uma atitude extrema numa cultura em que os pratos carnívoros abundam, mantendo, amiúde, várias conotações socio-históricas com determinadas regiões geográficas. Em todo o caso, a crueldade exacerbada pelo sistema agropecuário detalhadamente retratado em *Reino Animal* (Del Amo 2017) não é compatível com uma

¹⁷ https://www.fabula.org/atelier.php?Comment_nommer_la_litterature_contemporaine [acedido em 29/08/2022]

cultura que valorize também o respeito pela, e a dignidade da vida. O debate sobre o que comemos e a maneira como obtemos a nossa comida impele a uma discussão cuidadosamente informada que não caia no erro de se pensar que é possível viver sem a morte de nenhuma espécie não humana. Por muito que se defenda o veganismo ou o vegetarianismo, é impossível negar que ambos os caminhos comportam ambiguidades e aporias. Lori Gruen lembra que prejudicamos outros humanos e não humanos com a produção de comida, pondo em risco animais, como por exemplo, os orangotangos que se encontram em perigo de extinção por causa da desflorestação provocada pela elevada procura de óleo de palma, um produto recorrente na alimentação vegana (2022: 167). Não é, por isso viável advogar-se o veganismo ou o vegetarianismo se estes assimilarem os mesmos comportamentos de exploração contestados na indústria agropecuária.

A par das repercussões da causa animal nas sociedades contemporâneas, a literatura ficcional em torno dos animais e das questões militantes tem enrobustecido um pouco por todo o mundo, tal como a listagem meramente informativa de obras literárias apresentada em anexo o ilustra. Parte deste vasto *corpus* parece ter uma finalidade maior do que o entretenimento, procurando não apenas desafiar as antigas conceções antropocêntricas, como também inspirar uma mudança comportamental dos leitores em relação aos animais. Os romances aqui estudados de Olga Tokarczuk e de Jean-Baptiste Del Amo convergem com estes propósitos. Embora constituam uma pequena parte daquilo que a imensa literatura contemporânea tem trabalhado sobre os animais, *Conduz o Teu Arado Sobre os Ossos dos Mortos* (Tokarczuk 2019a) e *Reino Animal* (Del Amo 2017) não deixam de ser relevantes no seio da literatura dedicada às relações entre humanos e não humanos. Assim sendo, o nosso estudo ganhará em ser aprofundado noutros contextos e permitir sistematizar considerações glosadas nesta dissertação, porventura com base num *corpus* ficcional mais alargado. Fica uma única certeza: muito resta por se dizer e pensar-se sobre o Vivente e suas implicações culturais.

Referências Bibliográficas

Bibliografia Ativa

Del Amo, Jean Baptiste (2017), *Reino Animal*, Lydia Vásquez Jiménez [tradução para espanhol europeu], Madrid, Cabaret Voltaire, [2016].

Tokarczuk, Olga (2019a), *Conduz o Teu Arado Sobre os Ossos dos Mortos*, Teresa Fernandes Swiatkiewicz [tradução para português europeu], Amadora, Cavalo de Ferro [2009].

Bibliografia Passiva

Adams, Carol J. (2015), *The Sexual Politics of Meat. A Feminist - Vegetarian Critical Theory*, New York e London, Bloomsbury Academic [1990].

___ (2019), “Feminized Protein: Meaning Representations, and Implications”, in Mathilde Cohen/ Yoriko Otomo (ed.), *Making Milk. The Past, Present and Future of our Primary Food*, London e New York, Bloomsbury Academic, 19-40 [2017].

Adams, Carol J./ Gruen, Lori (2022), “Ecofeminist Footings”, in Carol J. Adams/ Lori Gruen (ed.), *Ecofeminism. Feminist Intersections with Other Animals and the Earth*, New York e London, Bloomsbury Academic, 1-44.

Adamson, Joni/ Slovic, Adamson (2009), “The Shoulders we Stand on: an Introduction to Ethnicity and ecocriticism”, in *MELUS*, vol. 34 (2), 5-24 <<https://doi.org/10.1353/mel.0.0019>> [último acesso em 12/01/2022]

Bachelard, Gaston (2012), *La Poetica del Espacio*, Ernestina de Champourcín [tradução para o espanhol norte americano] México, Fondo de Cultura Económica [1965].

___ (2014), *La Tierra Y Las Ensoñaciones del Reposo. Ensayo sobre las imágenes de la intimidad*, Rafael Segovia [tradução para o espanhol norte americano], Mexico, Fondo de Cultura Económica [1948].

Blake, William (1953), “Proverbs of Hell”, in Northrop Frye (ed.), *Selected Poetry and Prose of Blake*, New York, The Modern Library, 125-127, [1793].

Banerjee, Mita (2016) “Ecocriticism and Postcolonial Studies”, in Hubert Zapf (ed.), *Handbook of Ecocriticism and Cultural Studies*, Berlin e Boston, De Gruyter, 194-207.

Barry, Peter (2017), “Ecocriticism”, in *Beginning Theory*, Manchester, Manchester University Press, 160-184.

Berger, John (2020), *Porquê Olhar os Animais?*, Jorge Leandro Rosa [tradução para português europeu], Lisboa, Antígona [2009].

Bourdieu, Pierre (1999), *A Dominação Masculina*, Miguel Serras [tradução para o português europeu], Oeiras, Celta Editora [1998].

Braidotti, Rosi (2019), *Post Human Knowledge*, Cambridge e Melford, Polity Press.

___ (2010), “The politics of ‘life itself’ and new ways of dying”, in Diana Coole/ Samantha Frost (ed.), *New Materialism Ontology, Agency, and Politics*, Durham e London, Duke University Press, 201-218.

Buell, Lawrence (2005), *The Future of Environmental Criticism. Environmental Crisis and Literary Imagination*, Malden, Oxford e Victoria, Blackwell Publishing.

___ (2011), “Ecocriticism: Some Emerging Trends”, *Qui Parle*, vol. 19 (2), 87-115, <<http://www.jstor.org/stable/10.5250/quiparle.19.2.0087>> (último acesso em 01/11/2021)

Calvert, Samantha Jane (2019), “Eden’s Diet: Christianity and Vegetarianism”, in Andrew Linzey/ Clair Linzey (ed.), *The Routledge Handbook of Religion and Animal Ethics*, Oxon e New York, Routledge, 223- 231.

Cazajous-Augé, Claire (2021), “Cross-species Cooperation: Hunting with Dogs in in Françoise Besson/ Zelia M. Bora/ Marianne Marroum/Scott Slovic (ed.), *Contemporary American Nature Writing*”, *Reading Cats and Dogs. Companion Animals in World Literature*, Maryland e London, Lexington Books, 147-155.

Cornelus, Hannah (2020), “Les animaux pris ‘dans les parallélépipèdes’ de notre hypermodernité”, *Voix plurielles*, vol. 17(1), 193-203, <<https://id.erudit.org/iderudit/1069220ar>> [último acesso em 29/10/2021]

Damrosch, David (2003), *What is world literature*, New Jersey e Oxfordshire, Princeton University Press.

Deloughroy, Elizabeth (2014), "Postcolonialism", in Greg Garrard (ed.), *The Oxford Handbook of Ecocriticism*, New York, Oxford University Press, 320-340.

Derrida, Jacques (2002), "The Animal Therefore I Am", David Wills [tradução para o inglês], *Critical Inquiry*, vol. 28(2), 369-418, <<http://www.jstor.org/stable/1344276>> [último acesso em 01/01/2022]

Descola, Philippe (2013a), *Beyond Nature and Culture*, Janet Lloyd [tradução para o inglês], Chicago e London, The University of Chicago and London [2005].

___ (2013b), *The Ecology of Others*, Genevieve Godbout/ Benjamin P. Luley [tradução para o inglês], Chicago, Prickly Paradigm Press [2011].

Donovan, Josephine (1990), "Animal Rights and Feminist Theory", *Signs*, Vol. 15 (2), 350-375, <<http://www.jstor.org/stable/3174490>> [último acesso em 02/12/2021]

___ (2006), "Feminism and the treatment of animal: from care to dialogue", *Journal of Women in Culture and Society*, vol. 31 (2), 305-329, <<https://doi.org/10.1086/491750>> [último acesso em 20/10/2021]

___ (2017) "Interspecies Dialogue and Animal Ethics: The Feminist Care Perspective", in Linda Kalof (ed.), *The Handbook of Animal Studies*, New York, Oxford University Press, 1-19 [2014].

Dunayer, Joan (1999), "Sexism/ Speciesism: Interlocking Oppressions", in Carol J. Adams/ Josephine Donovan (ed.), *Animals and Women. Feminist Theoretical Explorations*, Durham e London, Duke University Press, 19-41 [1995].

___ (2001), *Animal Equality. Language and Liberation*, Maryland, Ryce Publishing.

Engster, Daniel (2006), "Care Ethics and the Animal Welfare", *Journal of Philosophy*, vol. 37 (34), 521-536,

<<https://webs.wofford.edu/williamsnm/animal%20ethics%20articles/care%20ethics%20and%20animal%20welfare.pdf>> (último acesso em 20/12/2021)

Foer, Jonathan Safran (2009), *Eating Animals*, London, Penguin Books.

Fonseca, Rui Pedro (2018), *A Vaca que Não Ri*, Lisboa, Livros Horizonte.

Freeman, Carrie Packwood (2010), “Embracing Humanimality: Deconstructing the Human / Animal”, in Greg Goodale / Jason Edward Black (ed.), *Arguments about Animal Ethics*, Maryland e Plymouth, Lexington Books, 11-30.

Garrard, Greg (2004), *Ecocriticism. The New Critical Idiom*, London e New York, Routledge.

Gillespie, Kathryn (2016), “Witnessing Animal Others: Bearing Witness, Grief, and the Political Function of Emotion”, *Hypatia*, vol. 31 (3), 572-588, <<https://doi.org/10.1111/hypa.12261>> [último acesso em 24/01/2022]

Girard, René (2012), *El Sacrificio*, Clara Bonet Ponce [tradução para espanhol europeu], Madrid, Ediciones Encuentro [2003].

Goatly, Andrew (2006), “Humans, Animals, and Metaphors”, *Society & Animals*, vol. 14 (1), 15-37, <<https://doi.org/10.1163/156853006776137131>> [último acesso 08/03/2022]

Grandin, Temple/ Johnson, Catherine (2005), *Animals in Translation. Using Mysteries of Autism to Decode Animal Behaviour*, New York, London, Toronto e Sydney, Scribner.

Gruen, Lori (2022), “Facing Death and Practising Grief”, in Carol J. Adams/ Lori Gruen (ed.), *Ecofeminism. Feminist Intersections with Other Animals and the Earth*, New York, London e Dublin, Bloomsbury Publishing, 161-178 [2014].

Haraway, Donna J. (2008), “Sharing Suffering – Instrumental Relationships between Laboratory Animals and Their People”, in *When Species Meet*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 69-93.

Heise, Ursula K. (2012), "Developing a Sense of Planet: Ecocriticism and Globalisation", in Greg Garrard (ed.) *Teaching Ecocriticism and Green Cultural Studies*, New York, Palgrave Macmillan, 90-103.

Hunnicut, Gwen (2020), *Gender Violence in Ecofeminist Perspective. Intersections of Animal Oppression, Patriarchy and Domination of the Earth*, Oxon e New York, Routledge.

Iovino, Serenella (2010), "Ecocriticism and a Non-Anthropocentric Humanism: Reflections on Local Natures and Global Responsibilities", in Laurenz Volkmann/ Nancy Grimm, Ines Detmers/ Katrin Thomson (ed.), *Local Natures, Global Responsibilities. Ecocritical Perspectives on the New English Literatures*, New York, Rodopi, 29-54.

___ (2012), "Material Ecocriticism: Matter, Text, and Posthuman Ethics", in Timo Müller / Michael Sauter (ed.), *Literature, Ecology, Ethics*, Heidelberg, Winter Verlag, 51-68.

Jay, Nancy (2001), "Sacrifice as Remedy for Having Been born of Woman", in Elizabeth A. Castelli (ed.), *Women, Gender, Religion. A Reader*, New York, Palgrave, 174-194 [1985].

Kemmerer, Lisa (2006), "Verbal Activism: 'Anymal'", *Society & Animals*, vol. 14(1), 9-14, <<https://doi.org/10.1163/156853006776137186>> [último acesso 08/03/2022]

Kemmerer, Lisa/ Kirjner, Daniel (2015), "A Critical Review of Theory and Methods for Earth and Animal Advocacy", in Lisa Kemmerer (ed.), *Animals and the Environment. Advocacy, Activism and the Quest for Common Ground*, London e New York, Routledge, 15-33.

Kheel, Marti (2008), *Nature Ethics. An Ecofeminist Perspective*, Lanham e Plymouth, Rowman & Littlefield.

___ (1999), "License to kill: An Ecofeminist Critique of Hunter's Discourse", in Caroline J. Adams/ Josephine Donovan (ed.), *Animal and Women. Feminist Theoretical Explorations*, Durham e London, Duke University Press, 93-133 [1995].

Klein, Naomi (2020), *O Mundo em Chamas. Um Plano B para o Planeta*, Ana Saldanha [tradução para o português europeu], Lisboa, Editorial Presença [2019].

Kropotkine, Piotr (2021), *O Apoio Mútuo*, Miguel Serras Pereira (trad.), Lisboa, Antígona [1902].

Latour, Bruno (1993), *We Have Never Been Modern*, Catherine Porter [tradução para o inglês], Cambridge e Massachusetts, Harvard University Press [1991].

____ (2005), *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*, New York, Oxford University Press Inc.

Lawrence, Elizabeth Atwood (1993), “The Sacred Bee, the filthy pig, and the bat out of hell: animal symbolism as cognitive biophilia”, in Stephen R. Kellert / Edward O. Wilson (ed.), *The Biophilia Hypothesis*, Washington D.C, Island Press, 260-300.

Luke, Brian (2007), *Brutal. Manhood and the Exploitation of Animals*, Urbana e Chicago, University of Illinois.

Marland, Pippa (2013), “Ecocriticism”, *Literature Compass* vol. 10 (11), 846-868, <<https://doi.org/10.1111/lic3.12105>> [último acesso em 30/10/2021]

Mason, Jim (2017), “Misothery: Contempt for Animals and Nature, Its Origins, Purposes, and Repercussions”, in Linda Kalof (ed.), *The Oxford Handbook of Animal Studies*, New York, Oxford University Press, 1-19, [2015].

Mendes, Maria do Carmo (2020), “No princípio era a Natureza: percursos da Ecocrítica”, *Antropocenica. Revista de Estudos do Antropoceno e Ecocrítica*, vol. 1, 91-104, <<https://doi.org/10.21814/anthropocenica.3100>> [último acesso 16/10/2021]

Midgley, Mary (1994), *Beasts, brutes and monsters*, in Tim Ingold (ed.), *What is an Animal*, London e New York, Routledge, 35-46 [1988].

Mies, Maria/Shiva, Vandana (2014), *Ecofeminism*, London e New York, Zed Books [1993].

Milcent-Lawson, Sophie (2019), "An Animal Turn in Contemporary French Fiction?", *Pratiques*, 1-13, <<http://journals.openedition.org/pratiques/10350>> [último acesso em 28/10/2021]

Moore, Bryan L. (2008), *Ecology and Literature. Ecocentric Personification From Antiquity to the Twenty First Century*, New York, Palgrave Macmillan.

Moulton, Janice (1980), "The Myth of Neutral 'Man'", in Mary Braggin / Frederick A. Elliston/Jane English (ed.), *Feminism, Philosophy, Savage*, Maryland, Rowman & Littlefield, 124-127.

Muller, Marek S. (2020), "All Animals Are Equal (but Some Are More Equal than Others): Speciesist Personhoods in the Nonhuman Rights Project", in *Impersonating Animals. Rhetoric, Ecofeminism, and Animal Rights Law*, Michigan State University Press, 33-57.

Munro, Lyle (2012), "The animal rights movement in theory and practice: a review of the social literature", *Sociology Compass*, vol. 6 (2), 166–181, <<https://doi.org/10.1111/j.1751-9020.2011.00440.x>> [último acesso 15/12/2021]

Nogueira, Diana (2021), "Alentejo Blue e a Europa dos Deslocados", *Synergies Portugal*, 85-96.

Nowak-Mcneice, Katarzyna (2021), "Madness, Femininity, Vegetarianism: Post-anthropocentric Representations in Olga Tokarczuk's Drive Your Plow Over the Bones of the Dead and Agnieszka Holland's Spoor", in Krishanu Maiti (ed.), *Posthumanist Perspectives on Literary and Cultural Animals*, Chan, Springer, 167-177, <https://doi.org/10.1007/978-3-030-76159-2_14> [último acesso 17/11/2021]

Oliveira, Sara Dias (2022), "Animais. Não são coisas e não são bens que se herdaram.", *Notícias Magazine*, 14-19.

Opperman, Serpil (2013), "Feminist ecocriticism: a posthumanist direction in ecocritical trajectory", in Greta Gaard/ Simon C. Estok/ Serpil Opperman, *International Perspectives in Feminist Ecocriticism*, New York e Oxon, Routledge, 19-36.

____ (2019), *Teorizando A Ecocrítica: Para uma Prática Ecocrítica Pós-Moderna*, [tradução para o português europeu José Eduardo Reis], Porto, Instituto de Literatura Comparada Margarida Losa (FLUP) e Edições Afrontamento [2006].

Ortega y Gasset (2004), *Sobre a Caça e os Touros. Ensaio*, José Bento [tradução para o português europeu], Lisboa, Cotovia [1960].

Pinto, Francisco Neto Pereira/ Magalhães, Hilda Gomes Dutra (2013), “Contribuição da ecocrítica ao ensino de literatura”, *Litterata: Revista do Centro de Estudos Portugueses Hélio Simões*, vol. 13 (1), 36-49, <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6132683>> [último acesso 14/10/2021]

Posthumus, Stephanie (2019), “Eco-Animal Assemblages in Contemporary French Thought”, in Frederike Middelhoff / Sebastian Schönbeck / Roland Borgards / Catrin Gersdorf (ed.), *Texts, Animals, Environments. Zoopoetics and Ecopoetics*, Berlin, Rombach Verlag, 55-70.

Rangarajan, Swarnalatha (2019), *Ecocriticism. Big Ideas and Practical Strategies*, Telangana, Orient Blackswan.

Regan, Tom (1995), “Obligations to Animals ADe Based on Rights”, *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, vol. 8 (2), 171-180, <<https://doi.org/10.1007/BF02251881>> [último acesso em 20/12/2021]

____ (1997), “The rights of humans and other animals”, *Ethics & Behavior*, vol. 7 (2), 103-111, <https://doi.org/10.1207/s15327019eb0702_2> [último acesso em 20/12/2021]

Roberts, Jeanne Addison (1991), “The Wild Landscape”, in *The Shakespearean Wild*, Lincoln e London, University of Nebraska Press, 23-50.

Rodríguez, Iréne López (2009) “Of Women, Bitches, Chickens and Vixens: Animal Metaphors for Women in English and Spanish”, *Cultura, lenguaje y representación: revista de estudios culturales de la Universitat Jaume I*, vol. 7, 77-100, <<https://raco.cat/index.php/CLR/article/view/226358>> [último acesso em 10/03/ 2022]

Satgar, Vishwas (2021), “The rise of eco-fascism”, in Michelle Williams/ Vishwas Satgar (ed.) *Destroying Democracy. Neoliberal Capitalism and the Rise of Authoritarian Politics*, Johannesburg, Wits University Press, 25-47.

Singer, Peter (2009), *Animal Liberation. The Definitive Classic of The Animal Movement*, New York, Open Road [1975].

Soper, Kate (1995), “Nature and ‘Nature’”, in *What is Nature*, Oxford e Cambridge, Blackwell, 149-179.

Spivak, Gayatri Chakravorty (2003), *Death of a Discipline*, New York, Columbia University Press.

Stanescu, James (2012), “Species Trouble: Judith Butler, Mourning, and the Precarious Lives of Animals”, vol. 27 (3), 567–82, <<http://www.jstor.org/stable/23254841>> [último acesso em 28/01/2022]

Sztybel, David (2006) “Can the treatment of animals be compared to the holocaust?”, *Ethics & The Environment*, vol. 1 (1), 97-132, <<http://www.jstor.org/stable/40339116>> [último acesso em 17/01/2022]

Tokarczuk, Olga (2019b), *Viagens*, Teresa Fernandes Swiatkiewicz [tradução para português europeu], Amadora, Cavalo de Ferro [2007].

Ware, Kallistos, (2019), “Orthodox Christianity: Compassion for Animals”, in Andrew Linzey/Clair Linzey (ed.) *The Routledge Handbook of Religion and Animal Ethics*, Oxon e New York, Routledge, 127-135.

Wohlleben, Peter (2016), *A Vida Secreta das Árvores*, João Henriques [tradução para o português europeu], Lisboa, Pergaminho [2015].

Sitografia

Agência Lusa (2021), “Norma punitiva sobre maus-tratos de animal de companhia considerada inconstitucional”, *Observador*, <<https://observador.pt/2021/11/19/norma-punitiva-sobre-maus-tratos-de-animal-de-companhia-considerada-inconstitucional/>> [último acesso em 28/11/2022]

(2010) “Declaração Universal dos Direitos do Animal”, *Expresso*, <https://expresso.pt/dossies/dossiest_atualidade/dos_cantinho_smith/declaracao-universal-dos-direitos-do-animal=f332244> [último acesso em 05/1/2022]

Finkielkraut, Alain (2016) “La littérature et la condition animal”, *France Culture*, RÉPLIQUES, <<https://www.franceculture.fr/emissions/repliques/la-litterature-et-la-condition-animale>> [último acesso em 10/12/2021]

Francisco (2015), *Laudato si'* [Carta Encíclica], *A Santa Sé*, <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papafrancesco_20150524_enciclica-laudato-si.html> [último acesso em 02/09/2022]

Le Corre, Aziliz (2021), “Ferghane Azihari: ‘Doit-on nécessairement être anti-moderne pour être écologiste?’”, *Le Figaro*, <<https://www.lefigaro.fr/vox/societe/ferghane-azihari-doit-on-necessairement-etre-anti-moderne-pour-etre-ecologiste-20211015>> [último acesso em 30/10/2021]

Le Guin, Ursula K. (1985), “She Unnames Them”, *The New Yorker*, <<https://www.newyorker.com/magazine/1985/01/21/she-unnames-them>> [último acesso em 08/02/2022]

Parlamento Europeu (2020), “Bem-estar e proteção dos animais: a legislação da EU”, *Parlamento Europeu*, <<https://www.europarl.europa.eu/news/pt/headlines/society/20200624STO81911/bem-estar-e-protecao-dos-animais-a-legislacao-da-ue>> [último acesso em 20/12/2021]

Reardon, Sara (2022), “First pig-to-human heart transplant: what can scientists learn?”, *nature*, <<https://www.nature.com/articles/d41586-022-00111-9>> [último acesso em 02/02/2022]

Sacadura, João Paulo (2022), “Equiparar a morte de humanos com o abate de gado”, *Observador*, <<https://observador.pt/programas/convidado-extra/equiparar-a-morte-de-humanos-com-o-abate-de-gado/>> [último acesso em 17/01/2022]

Viart, Dominique (2019), “Comment nommer la littérature contemporaine? ”, *l'Atelier de théorie littéraire de Fabula*,

<[https://www.fabula.org/atelier.php?Comment_nommer_la_litterature_contemporai](https://www.fabula.org/atelier.php?Comment_nommer_la_litterature_contemporaine)
ne> [último acesso em 30/08/2022]

Anexos

Anexo 1: A causa animal na narrativa ficcional

Deixando de fora nomes bem conhecidos nas abordagens ecocríticas, pioneiros na interligação de temáticas sobre os animais e o ambiente, como o da belga Marguerite Yourcenar, a primeira mulher a ocupar um lugar na Academia Francesa, ou o da indiana Arundhati Roy, a reunião de textos ficcionais apresentada nesta secção dá conta das várias obras contemporâneas que têm vindo a desenvolver as suas ficções literárias em torno dos animais não humanos. Efetivamente, a representação dos animais não humanos enquanto figuras individualizadas com valor em si mesmas tem assumido um interesse maior. É cada vez mais habitual encontrarmos questões sobre a opressão dos animais não humanos nas novas produções literárias. Esta tendência representacional cresceu um pouco por todo o mundo, mas tem sido mais prolífica na ficção francófona ou anglófona.

Na ficção nacional, a presença dos animais na literatura contemporânea revela uma preferência pelos que são mais próximos dos humanos. Personagens canídeas são recorrentes em várias obras. Refira-se o *Cão das Lágrimas* do romance *Ensaio Sobre a Cegueira* (1990) de José Saramago, Jade de *Amar Um Cão* (1980) de Maria Gabriela Lhansol, o épagneul-breton Kurika de *Um Cão Como Nós* (2002) de Manuel Alegre, Rambo, companheiro da protagonista de *Myra* (1998) de Maria Velho da Costa, Lobito de *Coração Sem Abrigo* (2009) de José Jorge Letria, autor de outras obras não ficcionais dedicadas aos cães e aos gatos, e Jerónimo de *Alma de Cão* de (2010) de Francisco José Pereira Alves e os quatro cães que acompanham a vida de diferentes personagens em contexto de pandemia de *Cuidado com o Cão* (2022) de Rodrigo Guedes de Carvalho . Para além de cães, encontramos ainda elefantes, mais nomeadamente Salomão, elefante oferecido pela coroa portuguesa no século XVI ao arquiduque Maximiliano da Áustria, cuja vida é romanceada por José Saramago em *A Viagem do Elefante* (2008). Mais recentemente, José Rodrigues dos Santos, um jornalista e autor e português de carácter mais comercial, apresentou em 2021 o romance *O Jardim Dos Animais Com Alma*, um policial que propõe a reflexão sobre as capacidades emocionais, cognitivas e

racionais dos animais não humanos. A obra suscitou alguma polémica por gerar posições contestatárias do trabalho de investigação científica do autor, nomeadamente de George Stiwell, médico veterinário, investigador em bem-estar animal e professor em Deontologia e Bioética (Sacadura 2022)¹⁸.

Na literatura africana lusófona, a presença dos animais não humanos é proeminente devido à influência das cosmovisões animistas dos povos autóctones de Moçambique e de Angola. No primeiro caso, refira-se vários contos: os de Luís Bernardo Howana reunidos em *Nós Matamos O Cão-Tinhoso* (1964), obra fundacional da literatura moderna moçambicana, os de Mia Couto em *Fio das Missangas* (2001), os Paulina Chiziane em *Andorinhas* (2009) e “O Rei Mocho” (2016) de Ba ka Khosa. De Mia Couto, como não mencionar os seus romances, uma vez que vários deles salientam a presença de inúmeros animais, como por exemplo, o pangolim de *A Varanda do Frangipani* (1996), o burro de *Um Rio Chamado Tempo, Uma Casa Chamada Terra* (2002), ou a jumenta Jezibela de *Jerusalém* (2009). Quanto ao caso das produções de Angola, o escritor Pepetela faz sobressair a figura de um pastor alemão ao torná-lo ponto de ligação entre as personagens de *O Cão e os Caluandas* (1985). Por sua vez, em *Quase o Fim do Mundo* (2008), Pepetela constrói um cenário apocalíptico onde a vida animal desaparece do mundo, exceto em África. Nos seus contos também proliferam personagens animais não humanas e mitológicas, como é o caso de *Parábola do Cágado Velho* (1996), *A Montanha da Água Lilás* (2000) e *Magias do Mar* (2017). Com os romances de outro autor angolano, José Eduardo Agualusa, a presença dos animais é memorável através da personagem Eulálio, uma osga que vive no apartamento do protagonista de *O Vendedor de Passados* (2004), e da personagem Fantasma, um pastor alemão de *Teoria Geral do Esquecimento* (2012). Já Roderick Nehone centra-se nas relações entre um cão e um antigo enfermeiro internado num asilo em *O Ano do Cão* (2014). Mais antigo, o romance de Manuel Rui, *Quem Me Dera Ser Onda* (1982), apresenta um porco que é levado a viver num apartamento de uma família no período pós-independência de Angola.

¹⁸ <https://observador.pt/programas/convidado-extra/equiparar-a-morte-de-humanos-com-o-abate-de-gado/> [acedido em 20/01/2022]

Na literatura brasileira, as relações entre os humanos e os animais ocupam um importante destaque nas obras dos escritores mais conceituados. Clarice Lispector dedica um dos seus contos de *Laços de Família* (1960) à visita de uma mulher ao jardim zoológico em busca de um animal que lhe ensine a odiar. Em *A Paixão Segundo G.H.* (1964), a autora constrói o seu enredo em torno de uma mulher que perde a individualidade depois de esmagar uma barata. Hilda Hest *Com Meus Olhos de Cão e Outras Novelas* (1986) aborda a transformação de um professor de matemática em cão. Em *De Gados e Homens* (2013) Ana Paula Maia insere o cenário do seu romance num matadouro integrado na produção de uma fábrica de hambúrgueres. No conjunto de contos *Alguns Humanos* (2018), Gustavo Pacheco derruba as fronteiras entre humanos e animais, tornando indistintas as identidades humanas e não humanas.

De Espanha chegam-nos várias obras dedicadas aos animais domésticos. Tal como em Portugal, os cães ocupam uma posição central nas novas narrativas ficcionais: *La Carretera de Los Perros Atropellados del Sur* (2012), um conjunto de contos escritos por Pilar Gómez Rodríguez, introduz a presença de vários cães, alguns deles fiéis companheiros do ser humano, outros vítimas dos maus-tratos deste; *Atraves de mis Pequeños Ojos* (2016), na tradução portuguesa *Através dos Meus Pequenos Olhos* (2017), e *La Vida com un Perro es más Feliz* (2018), traduzido pela editora Planeta como *A Vida com um cão é mais Feliz* (2018), de Emilio Ortiz, abordam o tema da amizade entre canídeos e humanos; *Un Perro* (2016) de Alejandro Polomas segue de perto um cão chamado R.; *Memorias de Un Perro Iraqui* (2012), publicado em espanhol pelo escritor e tradutor iraquiano Abdul Sadoun, é protagonizado por um galgo que se torna vegetariano. *Los Que Sueñan Los Perros* (2017), primeiro romance do galego Alfonso Castillo, questiona as barreiras que separam o humano do não humano, ao seguir a conversão de um homem em cão; em *Los Perros Duros no Bailan* (2018) de Arturo Pérez Reverte, com tradução em Portugal intitulada de *Cães Maus não Dançam* (2019), Negro, um rafeiro, parte em busca dos seus amigos Teo e Boris numa aventura por um mundo dominado pelas regras caninas.

Da Alemanha chegam-nos uma série de livros passados em cenários de catástrofe climático relacionados com o comportamento anormal de animais marítimos.

São o caso de Der Schwarn, na tradução inglesa *The Swarn* (2004), de Frank Schätzing, *Der Rote* (2009) ou *The Red One* em inglês, e *Die Dritte Ebene* (2009), *The Third Dimension*, de Ulrich Hefner.

Na Polónia, as temáticas ecológicas e dos animais não humanos encontram-se representadas em vários livros de Olga Tokarczuk. *Prawiek i inne czasy* (1996), na tradução em português europeu, *Outrora e outros Tempos* (2020), apresenta as visões de personagens animais e vegetais numa série de histórias fragmentadas polifónicas. Em *Bieguni* (2007), romance traduzido como *Viagens* (2019b) em Portugal, Tokarczuk mantém uma escrita fragmentada e polifónica, abordando, entre outros temas, as alterações dos habitats naturais e a morte de espécies animais. Finalmente, com *Prowadź swój pług przez kości umarłych* (2009), na edição de Portugal *Conduz o Teu Arado Sobre os Ossos dos Mortos* (2019a)¹⁹, a autora dedica o seu romance inteiramente aos animais não humanos, apresentando uma protagonista militante na luta contra a opressão animal e a destruição ecológica.

Na Noruega, as ligações entre as temáticas ambientais e a necessidade de proteção dos animais não humanos tornou-se internacionalmente aclamada com a escritora Maja Lunde. O seu romance *Klimakvartetten* (2015) alerta para o papel fundamental das abelhas na garantia de sobrevivência da espécie humana, imaginando um colapso climático num futuro próximo provocado pela extinção das abelhas. Esta obra foi traduzida em Portugal como *A História das Abelhas* (2019).

Em língua neerlandesa, alguns escritores com reconhecimento internacional aludem a várias questões sobre o meio ambiente e os animais. São exemplo os belgas Dimitri Verhulst com *Godverdomse dagen op een godverdomse bol* (2008) e Peter Verhelst com *Geschiedenis van een berg* (2013). A holandesa Annelies Verbeke conta com uma obra ficcional sobre o ativismo de uma mulher em conservar os peixes, *Vissen Redden* (2009). De outros autores holandeses são ainda de referir *Koetsier Herfst* (2008) de Charlotte Mutsaers e *Caesarion* de Tommy Wieringa (2009).

¹⁹ A tradução portuguesa deste romance pela editora cavalo de ferro é uma das obras analisadas no presente estudo comparatista.

Na Finlândia, Pajtim Statovci publicou *Kissani Jugoslavia* (2014), com tradução inglesa, *My Cat Yugoslavia* (2014), um romance protagonizado por um imigrante na Finlândia que, após uma visita a um bar homossexual, conhece um gato que o leva numa viagem de regresso ao Kosovo.

No contexto ficcional francês, a disseminação de representações literárias que enfatizam a presença de animais não humanos foi reconhecida desde cedo através do Goncourt des animaux, prémio literário criado em 1982. As primeiras obras galardoadas com o Goncourt des animaux tomam os gatos como figuras centrais: *Les chats de Céline* (1976) de Frédéric Vitoux; *L'Enfant Chat* (1984) de Béatrix Beck; *Une vie de chat* (1986) de Yves Navarre; *L'éducation féline* (1997) de Bertrand Visage; *Les Chats de hasard* (1999) e *Monsieur le chat* (2009) de Marc Alyn. Em torno dos cães existem igualmente várias publicações francesas: *Au bonheur des chiens* (1984) de Remo Forlani; *Vie du Chien Horla* (2003) de Renaud Camus; *Dernière caresse* (2009) de Catherine Guillebaud; *Jules* (2015) e *Le retour de Jules* (2017) de Didier Van Cauwelaert; *Denise au Ventoux* (2017) de Michel Jullien. Outro dos animais em que os autores franceses parecem concentrar as suas atenções é o porco. *Truismes* (1996), em Portugal *Estranhos Perfumes* (1997), primeiro livro de Marie Darrieussecq, metamorfoseia uma mulher que trabalha na indústria do sexo em porca. *180 Jours* (2013) de Isabelle Sorente retrata as condições da criação de porcos da indústria agropecuária. O romance *Règne animal* (2016)²⁰ de Jean-Batiste Del Amo tem como tema a exploração suína por uma família rural francesa. Oscar Coop-Phane recorda a prática, quase esquecida, até ao século XVIII de se trazer a julgamento animais acusados de crimes, seguindo o crime e o julgamento de um porco em *Le procès du cochon* (2019). A obra do franco-americano Franz Olivier Giesbert, *Rien qu'une bête* (2021), é protagonizada por um homem que procura denunciar o sofrimento de um porco destinado ao matadouro. Já com um plano narrativo diferente, focado noutras figuras, a relação entre humanos e animais em tempos de guerra é representada em obras como *Dans la guerre* (2003) de Alice Ferney, em Portugal publicado segundo o título de *Coração de Guerra* (2006), em 14 (2012) de

²⁰ A tradução espanhola pela editora cabaret Voltaire, *Reino Animal* (2017), constitui um dos romances do corpus ficcional aqui estudado.

Jean Echenoz e em *À la table des hommes* (2015) de Sylvie Germain. No meio de todas estas publicações, outras obras se destacam pela originalidade dos seus enredos. Frédéric Boyer em *Vaches* (2007) aborda de forma poética e filosófica a presença corporizada do animal através da figura da vaca. No romance *La Fonte des glaces* (2007) de Joël Baqué, Louis, um antigo talhante, torna-se ícone ecológico ao ficar amigo de um pinguim imperador. Por sua vez, Éric Chevillard imagina as consequências da extinção do orangotango no seu romance *Sans l'orang-outan* (2007). Com *Une partie de chasse* (2007) Agnès Desarthe escreve sobre um caçador que conversa com um animal depois de cair na sua toca. *Mémoires de la jungle* (2010) de Tristan Garcia apresenta uma visão apocalíptica de um futuro onde restam apenas alguns animais em África. *Que font les rennes après Noël?* (2010) de Olivia Rosenthal expõe reflexões sobre as semelhanças entre as prisões dos humanos e dos animais não humanos. *Carnivores Domestiques* (2011) de Erwann Cr'ac'h reúne uma série de histórias sobre humanos e os seus animais de companhia. *Anima* (2012), romance animista de Wajdi Mouawad, é narrado pelas vozes dos animais selvagens e domésticos que testemunham a violência humana. *Pense bêtes* (2013) de Christophe Léon apresenta quatro fábulas protagonizadas por uma galinha poedeira que fala e pensa em voz alta, uma ovelha que procura convencer outras ovelhas a segui-la, um cão de caça aposentado que está cansado de ver televisão. Em *La peau de l'ours* (2014) de Joy Sorman, a narração é dada pela voz de uma criatura híbrida nascida do acasalamento entre uma mulher e um urso. *L'Âne et l'Abeille* (2014), um enaio zoológico de Albin Michel, é narrado pela voz de dois animais: uma abelha e um burro. *Histoire du lion Personne* (2016) de Stéphane Audeguy segue a viagem no século XVIII do leão Personne do Senegal até aos portões do jardim zoológico de Versalhes. *Pourquoi les oiseaux meurent* (2017) de Victor Pouchet aborda a misteriosa causa da morte repentina dos pássaros na Normandia. *Le Corps des bêtes* (2017), Audrée Wilhelmy, explora a animalidade das personagens num lugar longe da civilização. No livro *Trois fois la fin du monde* (2018) de Sophie Divry o protagonista Joseph Kamal foge da prisão, passando a viver numa quinta na companhia de uma ovelha e de um gato. Jean Rollin em *Le Traquet kurde* (2018) apresenta a descoberta de um ornitólogo que segue atentamente um pássaro nunca visto em França. Camille Brunel compõe o seu

romance *La Guérilla des Animaux* (2018) em torno de um jovem que se torna um defensor acérrimo da causa animal. Caroline Lamarche em *Nous sommes à la lisière* (2019) reúne nove contos que diluem as fronteiras entre o animal e o humano. Em *L'Étrange Animal* (2019) de Béatrice Leca, uma criança doente encontra um estranho animal igualmente doente na cave. No romance *Le vert et le rouge* (2019) do escritor e jornalista Armand Chauvel, uma mulher vegetariana e o diretor de marketing de uma empresa de produção de carne protagonizam o enredo de uma comédia romântica. Bernard Werber, conhecido autor de ficção científica, glosa a centralidade das abelhas para a sobrevivência da humanidade no seu último trabalho, *Prophétie des abeilles* (2021). Em *Le Pouvoir des animaux* (2021), Didier Van Cauwelaert procura mostrar a importância dos animais para salvar o ser humano nos dias de hoje. Vincent Maillard constrói o enredo de *L'Os de Lebowski* (2021) em torno de um jardineiro que culpa o seu cão morto pelo seu misterioso desaparecimento. Abordando algumas temáticas relacionadas com a caça, apresentam-se algumas obras como: *Animal* (1995) de Sandrine Collette; *Les Bonnes mœurs* (2016) de Timothée Gaget; *Sangliers* (2017) de Aurélien Delsaux; e *La tentation* (2019) de Luc Lang.

Entre os países anglófonos, os EUA e o Reino Unido distinguem-se com o maior número de produções literárias dedicadas às relações entre humanos e não humanos. No entanto, a Austrália, a África do Sul, a Nova Zelândia e o Canadá também apresentam importantes contributos literários versados sobre os animais. Deste modo, os primatas não humanos são uma das figuras animais mais recorrentes nas ficções de língua inglesa, o que podemos aferir através das seguintes obras: *Congo* (1990), ficção científica escrita pelo estadunidense Michael Crichton e traduzida em Portugal pela editora Gradiva em 1984; *Brazzaville Beach* (1990) do britânico William Boyd; *Ismael* (1992) do estadunidense Daniel Quinn, texto publicado em Portugal com o mesmo título; *Ape House* (2010), na tradução portuguesa *A Casa dos Primatas* (2012) da canadiana Sara Gruen; *The Evolution of Bruno Littlemore* (2011) do estadunidense Benjamin Hale; *A Beautiful Truth* (2013) do canadiano Colin McAdam; *We are all Completely Beside Ourselves* (2014), traduzido pela editora Clube do Autor como *Estamos Todos Completamente Fora de Nós* (2015), da estadunidense Karen Joy Fowler. Para além dos

primatas, os mamíferos marítimos e as raposas são outros animais de destaque em várias narrativas ficcionais. No caso dos mamíferos marítimos referimos: *The Whale Rider* (1987) do neozelandês indígena Witi Ihimaera; *People of the Whale* (2008) da estadunidense Linda Hogan; *The Whale Caller* (2015), escrito pelo sul-africano Zakes Mda e adaptado ao cinema em 2016 pelo realizador Zola Maseko; *Alika: Odyssey of a Navy Dolphin* (2018) de Donald E. Auten; *Look for Me Under the Rainbow* (2018) de Bernard Jan; e *Beyond the Human Realm* (2021) de Gene Helfman; e *Killer Killer* (2021) do estadunidense Frank May. Quanto às obras dedicadas às relações entre humanos e raposas contamos com *The Many Selves of Katherine North* (2016) de Emma Geen, *How to Be Human* (2017) de Paula Coccozza e *Happiness* (2018) da escritora escocesa com origens serra-leonesas Aminatta Forna. Pelas referências ao veganismo ou vegetarianismo destacamos: *The Edible Woman* (1969) e a trilogia “MaddAddam”, publicada em português europeu pela editora Bertrand, composta por *Oryx and Crake* (2003), *The Year of the Flood* (2009), e *MaddAddam* (2013) da autora canadiana Margaret Atwood; *My Years of Meat* (1998) da estadunidense Ruth L. Ozeki; *Elizabeth Costello* (2003) do prémio Nobel sul africano J. M. Coetzee, romance traduzido em Portugal com o mesmo título; *My Last Continent* (2016) da estadunidense Midge Raymond; *My Days of Dark Green Euphoria* (2019) de A. E. Copenhaver; e *Where Oceans Hide their Dead* (2019) do estadunidense John Yunker. Do escritor sul-africano J. M. Coetzee são ainda de referência mais duas obras: em *The Lives of Animals* (1999), o autor explora os limites da ficção e do ensaio, discutindo os direitos dos animais, e em *Disgrace* (1999), romance traduzido em português europeu como *Desgraça* pelas editoras Bis e Dom Quixote, Coetzee constrói o seu enredo em torno de David Lurie, um polémico professor que depois de ser destituído do seu emprego vai trabalhar num abrigo de animais. Dedicadas à extinção dos animais, as obras *The Great Auk* (1963) do estadunidense Allan W. Eckler e *The Hunter* (1999) da australiana Julia Leigh romanceiam, respetivamente, a perda do último arau gigante e do último tigre da Tasmânia. A canadiana Barbara Gowdy em *The White Bone* (1998), editado em Portugal como *Osso Branco* (2000), apresenta uma narrativa contada por elefantes de diferentes famílias que tentam fugir dos caçadores de dentes de marfim. Do estadunidense Richard

Powers distingue-se a proeminência dos pássaros de *The Echo Maker* (2006), livro traduzido em Portugal como *O Eco da Memória* (2008), que acompanham um homem que sofreu um violento acidente de carro. Do canadiano André Lexis chega-nos o romance *Fifteen Dogs* (2015), publicado em Portugal com o título *Quinze Cães* (2016), sobre um grupo de cães que se torna capaz de expressar através da linguagem humana. A canadiana Sara Gruen com *Water for Elephants* (2006), traduzido em 2008 em Portugal e adaptado ao cinema 2011, alcançou um sucesso comercial internacional. O romance *The Curious Incident of the Dog in the Night-Time* (2003), em português europeu *O Estranho Caso do Cão Morto* (2021), escrito pelo britânico Mark Haddon, é narrado por uma criança autista que pretende descobrir o culpado da morte de um cão. O estadunidense Verlyn Klinkenborg em *Timothy, or, Notes of an Abject Reptile* (2006) recria os passos de observação do naturalista Gilbert White da tartaruga mais famosa do mundo no século XVIII. Em *The Tiger's Wife* (2011), *A Mulher do Tigre* (2011), da escritora sérvio-americana Téa Obreht, uma mulher que procura conhecer as condições misteriosas em que o seu avô desapareceu acaba por ser conduzida até à história de uma mulher que se tornou amiga de um tigre que escapou do jardim zoológico na IIª Grande Guerra. Em *Zoo* (2012) de James Patterson e Michael Ledwidge, romance de ficção científica adaptado para uma série de televisão com o mesmo nome e com tradução literária em Portugal, os animais que estiveram presos e dominados pelo ser humano começam a atacar inesperadamente a espécie humana. O inglês Max Porter em *Grief is the Thing with Feathers* (2015), na versão portuguesa *O Luto é a Coisa com Penas* (2016), apresenta uma família em luto que é visitada por um corvo. *À Espera de Doggo* (2015), tradução portuguesa de *Waiting for Doggo* (2014) do inglês Mark Mills centra-se na amizade inesperada entre um homem e um cão. *Holy Cow: A Modern-Day Dairy Tale* (2015), escrito pelo ator estadunidense David Duchovny, segue os passos de uma vaca que pretende fugir de uma quinta para não acabar como comida no prato dos humanos. Em *Taking On Lucinda* (2018) do estadunidense Frank Martora, assassinato de um homem desencadeia uma série de desaparecimentos numa pequena cidade nos anos 1980 repleta de um grupo de manifestantes contra a exploração dos animais não humanos. *Ducks, Newburyport* (2019) da britânica Lucy Ellman é narrado por uma dona

de casa no Ohio que contempla os filhos, o marido, um gato e várias galinhas, e que discorre sobre diversos assuntos, como os danos ambientais da América no mundo. Dos EUA chega-nos *Barn 8* (2020), romance de Deb Olin Unferth ambientada no cenário da indústria de produção de galinhas. Já da Austrália, do mesmo ano 2020, Laura Jean McKay distinguiu-se com a escrita de *The Animals In That Country*, imaginando que o contexto pandémico australiano de um vírus deu aos humanos a capacidade de comunicar com os animais. Por sua vez, as estadunidenses Joni Murphy e Jane Smiley apresentam, respetivamente, um romance satírico de animais falantes, *Talking Animals* (2019), e um romance sobre a amizade de um cavalo e de um gato que tentam passar despercebidos pelas ruas de Paris, *Perestroika in Paris* (2020). Em *The Bear* (2020) do estadunidense Andrew Krivak, uma rapariga perdida na floresta é conduzida a casa por um urso num futuro endémico, onde ela e o seu pai são uns dos últimos humanos sobreviventes à face da Terra. Do romance de estreia de Nick Bradley, *The Cat and The City* (2020), *Um Gato em Tóquio* (2022), um gato deambula por Tóquio, interligando histórias de vida de diferentes pessoas. A. L. Marlow em *Cats in the City of Plague* (2021) romanceia a atribuição de culpa pela origem da Peste Negra a um grupo de gatos no século XIV.

No continente asiático, encontramos algumas obras conhecidas no Ocidente em que a importância do mundo não humano é evidente. Na Coreia do Sul, *Chaesikjuuija* de Han Kang, na tradução portuguesa *A Vegetariana* (2016), tornou-se um êxito internacional, seguindo a transformação de mulher que se torna vegetariana através dos olhos do seu marido, do seu cunhado e da sua irmã. Na China, o romance de Jiang Rong *Láng túténg* (2004), traduzido em Portugal como *A Hora do Lobo* (2004), sobre a relação de um estudante chinês com um grupo de nómadas na Mongólia e com os lobos dessa região, foi adaptado ao cinema por Jacques Annaud em 2015. Em 2006, Mo Yan, autor chinês galardoado com o prémio Nobel em 2012, publicou *Shēngsǐ píláo*, traduzido em inglês como *Life and Death Are Wearing Me Out* (2008), romance que apresenta a reencarnação de um homem em vários animais. No Japão as narrativas ficcionais dos últimos publicadas nos últimos anos tendem a privilegiar a presença dos gatos. Estes cinco obras são disso exemplo: *Umibe no Kafuka* (2002) de Haruki Murakami, na

tradução em português europeu *Kafka à Beira-Mar* (2006); *Neko no Kyaku* (2004), traduzido para o inglês como *The Guest Cat* (2014) de Takashi Hiraide; *Tabineko ripouto* (2012), traduzido em inglês como *The Travelling Cat Chronicles* (2017), de Hiro Arikawa; *Sekai kara Neko ga Kieta nara* (2012), na tradução portuguesa *Se os Gatos Desaparecessem do Mundo* (2021) de Genki Kawamura; *Hon o mamorou to suru neko no hanashi* (2017) de Sosuke Natsukawa, traduzido para inglês com o título *The Cat Who Saved Books* (2021). Outro grande sucesso internacional da literatura japonesa é a obra de Yoko Tawada, *Yuki no renshūsei* (2011), editado em Portugal segundo o título *Memórias de um Urso Polar* (2019), romance que dá voz a três gerações de ursos polares deslocados do seu habitat. Na Índia, Indra Shiva destabiliza as fronteiras entre o humano e não humano no seu romance *Animal's People* (2008), traduzido em Portugal como *Eu, Animal* (2008). Pallavi Aiyer, jornalista indiana, apresenta, por sua vez, uma fábula aos olhos de um gato atento às transformações contemporâneas da cidade de Pequim em *Chinese Whiskers* (2010). Já Venita Coelho centra-se nos esforços de um rapaz de onze anos para tentar impedir o desaparecimento dos tigres das florestas indianas em *Tiger by the Tail* (2013).

Desta extensa, mas não exaustiva exposição, pode-se agora apresentar algumas conclusões. Em primeiro, fica claro que a presença dos animais não humanos se tem tornado cada vez mais central nas novas narrativas ficcionais, quer sejam de autores de circuito mais alargado e comercial, quer sejam de uma esfera menos difusa e de nicho genérico restrito. Depois, note-se que as figuras dos animais não humanos mais representadas tomam como preferência os cães e os gatos, certamente por serem as espécies mais próximas quotidianamente do ser humano. Além destas, os animais com mais semelhanças cognitivas com os seres humanos, como os primatas, tendem a captar também o imaginário ficcional de múltiplos escritores. Por outro lado, os temas da exploração, proteção, maus-tratos e alimentação, tantas vezes divulgados pelas vozes dos movimentos de defesa animal, encontram uma representação militante e ativista considerável nas novas ficções. Isto significa que a própria literatura tem sido usada para consciencializar os leitores. Aliás, muitos escritores usam propositadamente as suas ficções para transmitirem novas ideias que possam mudar os comportamentos dos

leitores ou, pelo menos, alertá-los para os problemas relacionados com os animais e o meio ambiente, tal como Olga Tokarczuk o faz através do seu romance *Conduz o Teu Arado Sobre os Ossos dos Mortos* (2019b). O problema é que esta literatura nem sempre chega facilmente ao público português. Pelas obras traduzidas mencionadas, depreende-se que as editoras em Portugal preferem autores que já gozam prestígio internacional, ora porque as suas obras alcançaram grande sucesso comercial, ora porque receberam relevantes prémios literários (caso de Olga Tokarczuk). De fora ficam muitos autores menos aclamados pela crítica. Vários fazem parte da nova literatura animal emergente em França. O facto de o debate em torno dos animais não ter ainda alcançado o mesmo mediatismo que os países francófonos e anglófonos, onde manifestações e ações de boicote contra a exploração dos animais não humanos têm gerado respostas controversas, poderá também ajudar a explicar a falta de ficções dos escritores portugueses sobre as questões mais militantes da luta pela defesa dos animais. Ainda assim, a tendência pode estar prestes a mudar. Pelo menos, a publicação de *O Jardim dos Animais com Alma* (2021) por parte de José Rodrigues dos Santos, um autor de grande sucesso comercial em Portugal já motivou algum debate entre o público, o que, possivelmente, permitirá alargar a discussão a um maior número de portugueses sobre as temáticas dos animais não humanos.