

Abandonar um cão O devir-animal na literatura portuguesa afrodescendente

Nicola Biasio
(Università degli Studi di Bologna)

Abstract

Para além de marcar a ligação com a filosofia e a metafísica ocidental, as relações assimétricas entre *humanitas* e *animalitas* estruturam e justificam o projeto (neo)colonial. Tendo em conta os destinos necropolíticos comuns de abandono aos quais são condenados animais e humanos vulneráveis, o artigo analisa as implicações políticas, éticas e ontológicas que emergem nas interações entre “humanos” e “animais” no alvo da teoria crítica e filosófica dos *Animal Studies* e no romance *Maremoto*, de Djaimilia Pereira de Almeida. Sob esta luz, a recente literatura portuguesa de autoria afrodescendente revela-se um movimento artístico que interroga a nação sobre o seu recente passado colonial, os seus legados traumáticos, a violência antropocêntrica e a complexidade da reparação histórica.

Palavras-chave: *Animal Studies*, colonialismo, literatura portuguesa afrodescendente, necropolítica, vulnerabilidade

Abstract

Oltre a segnare il legame con la filosofia e la metafisica occidentale, le relazioni asimmetriche tra *humanitas* e *animalitas* strutturano e giustificano l'impresa (neo)coloniale. Prendendo in considerazione i comuni destini necropolitici di abbandono a cui sono condannati specifici animali e umani vulnerabili, l'articolo analizza le implicazioni politiche, etiche e ontologiche che emergono nelle interazioni tra “umani” e “animali” nell'ambito della teoria critica e filosofica degli *Animal Studies* e nel romanzo *Maremoto*, di Djaimilia Pereira de Almeida. Sotto questa luce, la letteratura portoghese afrodiscendente si rivela un movimento artistico che interroga la nazione riguardo il suo recente passato coloniale, le sue traumatiche eredità, la violenza antropocentrica e la complessità della riparazione storica.

Parole chiave: *Animal Studies*, colonialismo, letteratura portoghese afrodiscendente, necropolitica, vulnerabilità

Nicola Biasio, *Abandonar um cão. O devir-animal na literatura portuguesa afrodescendente*, «NuBE», 4 (2023), pp. 285-308.

DOI: <https://doi.org/10.13136/2724-4202/1412> ISSN: 2724-4202

Estes animais não o entendem, ele só fala comigo.

(Almeida 2022, 34)

A trajetória ficcional de David Lurie, o protagonista do romance *Desonra* (2000), de J. M. Coetzee, talvez, resuma bem o percurso que este ensaio vai tentar trilhar. Professor de poesia romântica na Universidade Técnica de Cidade do Cabo, África do Sul, ocupado a escrever uma ópera de câmara sobre Byron, David Lurie decide, depois de ter abusado sexualmente duma estudante negra, abandonar a cidade para se mudar na casa da filha, Lucy, no interior do país. No meio do período pós-Apartheid, Lurie percebe a tensão gerada pelos conflitos traumáticos da violência racista: Lucy é estuprada por dois negros da aldeia. Como forma de reparação histórica pelos crimes dos brancos, Lucy decide não denunciar o estupro. Entre grandes conflitos e questionamentos da própria pessoa (branca, privilegiada, que por sua vez agiu violência contra uma menina), David Lurie começa a trabalhar num refúgio para animais gerido pela voluntária Bev Shaw. No centro, os dois cuidam de animais abandonados, dando a eutanásia aos que estão a sofrer demais para viver de modo *digno*. Não entendendo a humilhação que a filha quer se infligir, David pede explicação a Lucy:

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

«Feito um cachorro.»

«É, feito um cachorro» (Coetzee 2000, ebook).

«Her checklist», escreve Tom Herron, «is a call to become minor, indiscernible, and animal» (2005, 486).¹ Neste processo, Lurie, junto com Bev, transforma-se num psicopompo que acompanha os animais até à

¹ «A sua *check list* é um apelo a tornar-se menor, indiscernível e animal» (minha tradução).

morte. Ele entende que, depois dos horrores do *apartheid* e da consequente dificuldade da reparação e reconciliação simbolizadas tanto na violência contra a estudante como contra Lucy, a única possibilidade é aquela de descer até ao grau zero da existência ontológica, dimensão partilhada, no final do romance, com um cão abandonado no refúgio. Cão e homem. Homem e cão. Dois seres para os quais Lurie olha como pares perante a degradação, a anulação e o esquecimento gerados pela violência colonial e os seus resquícios.

O que tem a ver esta história com Portugal e com o seu recente passado colonial? Qual a relação entre *gente* e *cães* no «mundo que o português criou» (Freyre 1940)? Qual o posicionamento da atual literatura da *pós-memória africana*, perante a ferida aberta pelo colonialismo? Como lidam as autoras e os autores da recente «literatura portuguesa de autoria afrodescendente» (Mata 2022) com a representação da vulnerabilidade e precariedade produzida pela história colonial, complexificada nas relações ficcionais e poéticas entre “humanos” e “animais”?² Há plantas, bichos e gente nas páginas desta nova linha literária. Vidas que se intersectam e se metamorfoseiam como consequências das heranças e dos legados dum passado evidentemente não acabado. Vidas limiáres, que carregam uma mensagem que permite reinterpretar de forma radical as relações forjadas na modernidade colonial.

1. Vidas abandonadas, nuas e precárias: a visão dos *Animal Studies*

Desde os tempos arcaicos, os animais e algumas específicas categorias de seres humanos são fortemente ligados através da violência veiculada pela própria vulnerabilidade. Vulnerabilidade e violência tornam-se elementos

² Colocarei, ao longo do artigo, estes termos entre aspas para sublinhar que estas não são categorias dadas e fixas, mas sim construções sócio-culturais baseadas na nossa visão antropocêntrica.

constitutivos dum momento significativo: o sacrifício. No seu livro *A violência e o sagrado* (1990), René Girard considera o sacrifício ritual como um ato expiatório que visa desviar a violência dum grupo ou comunidade para seres cuja morte tem, no alvo da sociedade, pouca ou nenhuma importância. *Os descartáveis*: os animais – nunca considerados como seres que sentem e sofrem – e os seres humanos rejeitados da sociedade. Os descartáveis são considerados figuras que não merecem luto, que ninguém vai chorar, e que, por isso, serão esquecidas, e cuja morte não desencadeará violência vingativa adicional: uma forma de catarse colectiva através da violência ancestral e legalmente autorizada. Esta negação e erradicação da vulnerabilidade revela, portanto, a componente cultural no seio da qual diferentes processos de *animalização* são ativados para expor seres humanos e animais à mesma violência.

Nesta direção, a profunda relação entre “humano” e “animal” participa na construção do discurso ideológico e dialético da empresa colonial. De facto, a dominação colonial baseou o seu controlo e (bio)poder sobre as diferentes populações em torno dum eixo específico, ou seja, a discriminação racial e os relativos processos de desumanização. Processos que herdamos no nosso presente por causa da colonialidade do poder (Quijano 1992), a qual mostra uma evidente continuidade com a violência sistémica contra os atuais *condenados da terra* (Fanon 1968) e com repercussões drásticas na vida daquelas populações que o sistema neocolonial e neoliberal não quer deixar sobreviver, conforme afirma a feminista decolonial Françoise Vergès:

Trata-se de uma colonialidade que herdou a partilha do mundo que a Europa definiu no século XVI e que continuou reafirmando por meio da espada, da pena de escrever, da fé, do chicote, da tortura, da ameaça, da lei, do texto, da pintura e, depois, por meio da fotografia e do cinema; uma colonialidade que institui uma política de vidas descartáveis, *humans as waste* (Vergès 2020, 34).

Com base neste raciocínio sobre o axioma humano-despejo e refletindo sobre a noção foucaultiana de tanatopolítica, Achille Mbembe chama estas políticas sacrificiais de «necropolítica» (2016, 122). O termo designa um poder soberano que decide quem pode viver e quem deve morrer. A necropolítica torna-se, então, o governo e controle dos seres viventes através de técnicas de violência e morte, fazendo do projeto colonial uma das suas primeiras oficinas experimentais. De facto, foi a empresa colonial que explorou – através da questão racial – a oposição binária “humano/não-humano” para justificar as suas políticas de ocupação, dominação e morte. Hortense J. Spillers, figura de referência do pensamento Negro³ radical estado-unidense, afirma que o colonialismo e os seus recursos – o tráfico de pessoas escravizadas, a escravidão, a tortura, o trabalho forçado na plantação e no meio doméstico – transformam, através dos processos de racialização, o “corpo” (*body*) das populações oprimidas em pura “carne” (*flesh*), que a estudiosa define como «zero degree of social conceptualization» (Spillers 1987, 67).⁴ Transformar o corpo em carne significa revogar o estatuto de “humano” ao sujeito, o qual se torna num mero objeto explorável. *Feito um cachorro*.

Esta redução da dimensão ontológica da vida a uma forma biológica *nua e crua* está estritamente ligada ao conceito de «vida nua» proposto por Giorgio Agamben em *Homo sacer* (2007). O *homo sacer* – uma figura arcaica do direito romano, «aquele que o povo julgou por um delito; e não é lícito sacrificá-lo, mas quem o mata não será condenado por homicídio» (Agamben 2007, 196) – é uma forma de vida que precede tanto o direito divino como o direito humano, ou seja, ele torna-se *vida nua* exposta a uma

³ Utilizo esta grafia conforme a mesma elaboração dos sujeitos racializados e da teoria crítica da raça. O adjetivo ‘Negro/a’ conota a construção social da raça e das assimetrias de poderes que esta proporciona. A substantivação permite também recusar a objetificação que o racismo impõe e destacar o papel de sujeitos políticos que lutam contra o racismo.

⁴ «Grau zero de conceituação social» (minha tradução).

violência impune. Esta forma de vida é a interpretação chave agambeniana do conceito de vulnerabilidade ao longo da história ocidental, argumentando que a implicação e a ligação da vida e da sua vulnerabilidade na política não se originou apenas no estado moderno, mas foi o fundamento do poder soberano desde o seu nascimento ancestral (ecoando a reflexão de Girard sobre a prática do sacrifício). O que se destaca na observação de Agamben é o facto de a vida nua não representar, em primeira instância, o poder sobre a existência de alguém, nem a *normalização* da violência através dum aparelho legal. A vida nua torna-se, antes de tudo, uma deliberada decisão de *abandono público* duma vida (Agamben 2007, 36).

Para chegar à formulação do conceito de “vida nua”, Agamben demonstra como o *homo sacer*, para poder ser morto fora das leis da justiça, deve ser metamorfoseado num *homem-lobo*:

Aquilo que deveria permanecer no inconsciente coletivo como um híbrido monstro entre humano e ferino, dividido entre a selva e a cidade – o lobisomem – é, portanto, na origem a figura daquele que foi bandido da comunidade. Que ele seja definido homem-lobo e não simplesmente lobo (a expressão *caput lupinum* tem a forma de um estatuto jurídico) é aqui decisivo. A vida do bandido – como aquela do homem sacro – não é um pedaço de natureza ferina sem alguma relação com o direito e a cidade; é, em vez disso, um limiar de indiferença e de passagem entre o animal e o homem, a *phýsis* e o *nómos*, a exclusão e a inclusão: *loup garou*, lobisomem, ou seja, *nem homem nem fera*, que habita paradoxalmente ambos os mundos sem pertencer a nenhum (Agamben 2007, 112).

Tendo em conta a discrepância da distinção “humano/não-humano”, no livro *O aberto: o homem e o animal* (2013) Agamben afasta-se do enfoque humanista do *homo sacer* como configuração corporizada de vida vulnerável e descartável para considerar os animais “não-humanos” como exemplos de vida nua. Ao definir duas máquinas antropológicas

simétricas – a máquina dos antigos e a dos modernos⁵ –, Agamben afirma que a racionalidade política que determina a decisão de proteger ou abandonar uma vida vulnerável é a que separa a humanidade da animalidade: «Isso que deveria assim ser obtido não é semelhante nem a uma vida animal nem a uma vida humana, mas somente uma vida separada e excluída de si mesma – apenas uma *vida nua*» (Agamben 2013, 65). Isto remete à perversidade colonial, a qual obriga a *animalizar* a vida humana para a colocar fora dos dispositivos de proteção da comunidade, submetendo-a assim aos efeitos letais da necropolítica. Tornar vulnerável uma vida significa, portanto, conduzi-la ao estatuto daqueles seres que sempre foram considerados como *vida nua* abandonada a si própria: os animais. Neste contexto de violência explícita, é intuitivo compreender porque Frantz Fanon afirma que «qualquer ontologia torna-se irrealizável em uma sociedade colonizada e civilizada» (2008, 103).

Abandonadas e nuas, estas vidas são também precárias, de acordo com Judith Butler (2019). Diferentemente da *vida nua* – despida de qualquer tipo de proteção ética e jurídica e por isso uma vida que, de acordo com Agamben, é preciso ultrapassar –, o conceito butleriano de *vida precária* simboliza uma exposição radical à corporeidade, ou seja, à dependência das condições de reprodução da vida. A este respeito, Butler (2015a, 50) distingue entre «precariedade» (*precariousness*) – ou seja, uma condição existencial compartilhada e vulnerável perante as contingências materiais da vida – e «condição precária» (*precarity*) – isto é, uma condição

⁵ «De um lado, temos a máquina antropológica dos modernos. Essa funciona – nós o vimos – excluindo de si como não humano (ainda) um já humano, isto é, animalizando o humano, isolando o não humano no homem: *Homo alalus*, ou o homem-macaco. [...] Exatamente simétrico é o funcionamento da máquina dos antigos. Se, na máquina dos modernos, o fora é produzido por meio da exclusão de um dentro e o inumano animalizando o humano, aqui o dentro é obtido por meio da inclusão de uma forma, o não homem por meio da humanização de um animal: o símio-humano, *l'enfant sauvage* ou *Homo ferus*, mas também e acima de tudo o escravo, o bárbaro e o estrangeiro enquanto figuras de um animal em forma humana» (Agamben 2013, 64).

politicamente induzida que nega uma igual exposição à violência, através duma distribuição diferencial de recursos e de proteção. Por isso, «não podemos lutar por uma vida boa, uma vida vivível, sem cumprir as exigências que permitem que um corpo persista» (Butler 2018, 222). Ao contrário da noção agambeniana, a vida precária não se deve superar, porque representa um lugar ético, político e de ontologia social onde todos nos reconhecemos por via da *materialidade* da nossa vida e da percepção não apenas da nossa *finitude*, mas, antes de tudo, da finitude do Outro. A vida precária é uma vida ética porque começa com o reconhecimento do Outro, da possibilidade da sua morte e, caso isto aconteça, do direito a um luto digno. O luto, afirma Butler em toda a sua produção, é um ato político que permite estabelecer conexões e reconhecer a vulnerabilidade e a morte de alguém. Deste modo, a vida precária torna-se aquele lugar através do qual partir para reorganizar o nosso modo de viver. O que interessa James Stanescu na formulação proposta pela filósofa, é justamente a expressão *vida precária*: «with the idea of precarious life, not only precarious humans, we begin to get to the issue of animals» (Stanescu 2012, 571).⁶

No alvo da teoria crítica anti-especista dos *Animal Studies*, nas suas diferentes fases,⁷ a questão da progressiva desconstrução das categorias de “humano” e “animal” foca num «radicale divenire-assieme della vita senziente *situata* nella comune vulnerabilità e finitudine della “carne del mondo”» (Filippi 2015, 14).⁸ As investigações no campo dos *Animal Studies*, numa vertente mais filosófica e literária, focam na questão animal principalmente a partir do olhar da filosofia ocidental, a qual, por longo tempo, classificou os animais como entidades que não possuem nem linguagem nem ética (Herron 2005, 469), pensados unicamente em termos

⁶ «Com a ideia de vida precária, e não apenas de seres humanos precários, começamos a chegar à questão dos animais» (minha tradução).

⁷ Para aprofundar as diferentes ondas do movimento, remito a Filippi e Trasatti (2013).

⁸ «Radical devir-juntos da vida senciente *situada* na vulnerabilidade e finitude comuns da “carne do mundo”» (minha tradução).

redutores e essencialistas (Calarco 2008, 3). Os *Animal Studies* – também conhecidos como *Human-Animal Studies* – propõem então uma possível saída do pensamento antropocêntrico sobre o “animal” para desconstruir aquela máquina antropológica, já citada por Agamben, que produziu a hierarquização e polarização entre *humanitas* e *animalitas* e que auto-proclamou o “humano” como superior. Em particular, interessa-me a encruzilhada dos *Animal Studies* com as perspectivas decoloniais na literatura do tempo pós-colonial. Este encontro permite refletir sobre a construção de processos de desumanização, precarização e marginalização que perduram até hoje. Proporciona também, juntamente com os estudos ecocríticos e pós-humanos, a possibilidade de desenvolver uma reflexão filosófico-ético-poética em contextos onde o cruzamento de “humanos” e “animais” desestabiliza a hierarquia ontológica definida pela tradição metafísica e antropocêntrica, criticando a latente violência que persiste por trás desta hierarquização, a qual provem de específicos contextos históricos e coloniais. Isto veicula possíveis *aberturas* para novos modelos interpretativos das relações de interdependência e coexistência com formas de vidas que, silenciosamente, apelam ao direito, esmagado por um passado de violência e opressão, a viver uma vida *vivível*.

2. Ter o sonho contrário: o devir-animal na literatura portuguesa afrodescendente

A Revolução dos Cravos de 25 de Abril de 1974 e as posteriores independências de Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique e São Tomé e Príncipe, em 1975, são eventos históricos que marcaram as memórias de diferentes grupos sociais – retornados, ex-combatentes, civis, migrantes da diáspora portuguesa e africana – que, ainda hoje, lidam com as consequências do *fim do império* em Portugal. A questionar estas memórias é também a nova geração afrodescendente de artistas «na

condição de pós-memória» (Ribeiro 2021, 8), filhas e filhos da primeira geração de imigrantes das ex-colónias, ou seja, os descendentes da geração testemunhal do violento passado colonial em África. No âmbito literário, as e os expoentes desta geração estão a sinalizar uma mudança significativa em relação à literatura nacionalmente entendida como *portuguesa*. Levando em consideração o deliberado apagamento sócio-cultural da presença Negra em Portugal, desde o século XVI até hoje, a atual literatura portuguesa de autoria afrodescendente está a contrastar aquele contexto português que Grada Kilomba descreve como «lugar de *negação*, ou até mesmo de *glorificação* da história colonial» (Kilomba 2019, 11). Este quadro, alimentado pelo racismo cotidiano e estrutural como herança viva do período colonial, não permite que novas linguagens e formas de expressão sejam criadas. Abordando temáticas centrais como racismo, violência, marginalização, solidão, cidadania, pertença e afetos, e visibilizando personagens complexos que ainda não tinham entrado na literatura portuguesa – a figura do *assimilado*, o morador de rua imigrante, os filhos da *segunda geração* em busca de raízes tanto em Portugal como em África, os algozes do período colonial –, a literatura portuguesa de autoria afrodescendente configura-se como um «espaço das diferenças» (Inácio 2020, 47) e «sistema alternativo» (Inácio 2020, 52) em relação ao cânone nacional, na medida em que estes textos rearticulam e recolocam a função da obra literária para reescrever o que a literatura nacional “branca” contou e para dar visibilidade àquilo que ficou esquecido. Para Margarida Calafate Ribeiro (2020, 81), trata-se duma literatura que *desobedece* ao cânone estabelecido, fazendo da desobediência um processo de tradução e reescrita a partir da perspetiva marginalizada que não é apenas, por vezes, pessoal, mas também representativa de todo um grupo social.

A *desobediência* desta literatura aproxima-se ao conceito de *literatura menor*, proposto por Deleuze e Guattari, ou seja, uma literatura que faz um uso menor duma língua/literatura maior para ativar o seu poder político e

coletivo de desterritorialização, subversão e ocupação do espaço literário: «escrever como um cão que faz um buraco, um rato que faz a toca. E, por isso, encontrar o seu próprio ponto de subdesenvolvimento, o seu patoá, o seu próprio terceiro mundo, o seu próprio deserto» (Deleuze e Guattari 2003, 42). Levando em conta o contexto no qual esta literatura surge – nomeadamente, o tempo pós-colonial, os processos de descolonização e os conflitos, frequentemente traumáticos, da pós-memória – e a interessante justaposição do devir-menor ao devir-animal proposta pelos dois filósofos, há uma atenção peculiar em algumas das obras desta linha literária em relação às consequências do colonialismo e dos seus restos: o elo entre “humano” e “animal”.

Importantes obras de referência como *Esse cabelo e Luanda, Lisboa, Paraíso* de Djaimilia Pereira de Almeida, *O canto da Moreia* de Luísa Semedo, *A verdade de Chindo Luz* de Joaquim Arena, *Um preto muito português* de Tvon, *Essa dama bate búé* de Yara Monteiro e *Ingenuidade Inocência Ignorância* de Raquel Lima analisam de forma muito atenta – através de memórias de família e confissões pessoais, de processos de autotopografia (González 1995, 133) e autoetnografia (Vilar 2022, 76), de descrições duma Lisboa Negra e de viagens e trânsitos entre África e Portugal – as heranças do fim do colonialismo, a complexidade das questões identitárias, a negação da pertença a Portugal e à Europa, as feridas que o racismo gera, os vazios das histórias familiares e o potencial da literatura em tentar preencher, através da ficção e da poesia, estes vazios. Porém, nesta sede de análise, a minha atenção não foca apenas nas relações entre os “humanos” que povoam as diferentes histórias. O que me interessa salientar aqui é a possibilidade (e o seu potencial provocatório) de interpretar esta literatura prestando atenção a outros tipos de relações que, embora *menores, silenciosas* e, às vezes, pouco *visíveis*, possam, talvez, ajudar a entender melhor determinados processos de vulnerabilização e precarização produzidos pelo passado colonial e que ainda afetam uma parte da população à qual

esta literatura se refere. Penso que a relação entre “humano” e “animal” possa oferecer um outro olhar sobre o que Portugal é e se tornou depois do tempo do fim do império.

Podemos começar este percurso alternativo na rua Dr. João de Barros em Lisboa, conhecida também como *rua dos Macacos*, de acordo com Grada Kilomba: «às vezes, a rua também era chamada de “República das Bananas”, uma nação imaginária habitada por macacos. Nos olhos das/os *brancas/os*, nós, pessoas *negras*, éramos “macacos” que haviam chegado recentemente da antes colonizada África» (Kilomba 2019, 113-114). Como a categoria da “raça”, a “natureza” também é uma construção social que depende da sua separação da “cultura” e do “humano” (Carrigan 2015, 82). Através da associação que une a “natureza” ao colonizado e a “cultura” ao colonizador, a ideologia colonial criou uma rede de relações assimétricas onde a inferiorização do “Outro” da colonização passa pelo processo de animalização que justifica o abandono e a exploração dum corpo “já-não-humano”. Esta construção representa a maior herança presente na reiteração do racismo cotidiano e estrutural contemporâneo. A marginalização e inferiorização, geradas pelo racismo discursivo, baseiam-se numa cadeia de palavras: «africano – África – selva – selvagem – primitivo – inferior – animal – macaco» (Kilomba 2019, 130). Na sequência, estes termos tornam-se equivalentes por associação. Numa frase, humanos e animais estão presentes para ser continuamente excluídos, abandonados e condenados a vidas nuas e precárias.

Mesmo não sendo o foco principal de muitos dos textos desta vertente literária, a aparição dos animais – tanto nos enredos de livros de ficção como nos versos de alguns poemários –⁹ está a sinalizar uma certa

⁹ Em particular, refiro-me ao poemário *Memórias Aparições Arritmias* (2021), de Yara Monteiro. Ao evocar passado, presente e futuro marcados pelas heranças coloniais, o texto poético abre-se para a presença central dos animais: moldados pela mesma violência, animais humanos e não-humanos relacionam-se para abrir outras perspetivas que buscam uma saída da visão antropocêntrica que gerou aquela mesma violência de

atenção a formas de vida que, historicamente, cruzam e influenciam *de modo silencioso* as vidas e os percursos dos “animais humanos”. Em relação a textos de ficção, há algumas obras que utilizam a reescrita como potente meio de reinterpretação e desconstrução da ligação entre *humanitas* e *animalitas* e salientam a atemporalidade da construção do processo de animalização. Sem pretensão de oferecer uma análise aprofundada, mas com objetivo de mostrar como a presença dos animais não se limite apenas ao caso de *Maremoto* de Djaimilia Pereira de Almeida – romance sobre o qual este ensaio se debruçará na sua parte final –, vale a pena destacar *Siríaco e Mister Charles* (2022) de Joaquim Arena e *A visão das plantas* (2019) de Djaimilia Pereira de Almeida.

O romance de Arena reescreve a história de Siríaco, o ex-escravizado Negro que sofre de vitiligo retratado no quadro *A mascarada nupcial* (1788) de José Conrado Roza, e o encontro ficcional com Charles Darwin na Ilha de Santiago, em Cabo Verde, onde o biólogo iniciou as suas investigações para *A origem das espécies*. A construção da personagem de Siríaco baseia-se na passagem «de rapaz a homem-tigre» (Arena 2022, 13) devido à particularidade da sua pele, nem branca, nem negra. Siríaco: o «velho felino» (Arena 2022, 10), o «velho de *Tigerman*» (Arena 2022, 38), ao qual «só lhe faltava a cauda para pertencer ao universo fantástico do mundo animal» (Arena 2022, 36). A vida do personagem entre a corte *exótica* da rainha D. Maria I e a vida na Ilha de Santiago caracteriza-se pela naturalização da «sua condição entre bicho e gente» (Arena 2022, 27), a qual leva Siríaco a sofrer as mais diferentes formas de violência, objetificação, solidão e extremo abandono. Neste caso, não se trata dum encontro com animais reais que veicula o senso de precariedade da vida

que são vítimas. De facto, a voz poética (de mulher) compartilha o mesmo destino de matas decepadas, de gazelas trespassadas por flechas, crias imoladas na sexta-feira santa, de papagaios sem «autorização de residência» (Monteiro 2021, 13). Um devir-comum, precário mas ao mesmo tempo de denúncia ética em relação às sobras que o mundo colonial português criou.

de Siríaco, mas é o animal inscrito (e imposto) na pele do velho escravizado a marcar o seu destino.

No caso de *A visão das plantas*, a questão animal é, com certeza, secundária em relação a perspectiva ecocrítica promovida no enredo, porém as breves aparições de *bichos* contribuem para a construção das ambivalências ontológicas entre “humano” (*cultura*) e “não-humano” (*natureza*) presentes no romance. O livro conta os últimos dias de vida do Capitão Celestino – ex traficante de escravizados entre a África e o Brasil retratado por Raul Brandão em *Os pescadores* –, o qual, com as mãos ainda manchadas de sangue, consegue dar a vida a um jardim paradisíaco. A peculiaridade está no ponto de vista da narração: a história é contada através do olhar das plantas do jardim, as quais revelarão ser as reencarnações orgânicas de todas as vítimas escravizadas pelo Capitão e que não ficarão apenas a observar o fim da vida do pirata com um «olhar sem julgamento» (Almeida 2019a, 37), mas acompanharão também o homem até a morte.¹⁰ Embora os animais sejam aparições secundárias, Almeida configura o jardim como *Umwelt* em que os habitantes humanos e não-humanos são contemporaneamente sujeitos e objetos da narração literária. Neste sentido, Inocência Mata aponta para o romance como «uma história em que representações da não-humanidade – as plantas, as flores, os frutos, *os animais*, os fenômenos atmosféricos – surgem como possibilidades redentoras da condição humana» (2020; meu grifo). Assim, o romance não baralha apenas a questão do poder entre vítimas e perpetradores, mas também a *certeza* de quem pode ser ainda considerado “humano” dentro do quintal do velho pirata.

¹⁰ A ambivalência entre o amor do criminoso pirata pelas plantas e a indiferença que estas sentem a respeito do homem e reforçada também pelo desinteresse que os animais do jardim parecem sentir, como no caso dos morcegos que voam pelo quintal de Celestino: «Parecia-lhe que os morcegos se encaminhava para o seu olho, imaginava-os a arrancarem-lho das órbitas, mas não se apercebiam da sua presença» (Almeida 2019a, 54).

Entre as e os autores desta linha literária, Djaimilia Pereira de Almeida é a escritora que, nas suas obras, mais retrata de forma aprofundada as diferentes circunstâncias de violência, vulnerabilidade e abandono em que se encontram não apenas homens e mulheres, mas também os *animais*. Num recente texto, Almeida afirma: «gosto desse exercício, de fazer esse exercício a respeito de homens, mas também a respeito de *animais*, ou a respeito de árvores, ou a respeito de mulheres muito mais velhas» (Almeida 2023, 55; meu grifo).

«A metamorfose é o contrário da metáfora», escrevem Deleuze e Guattari (2003, 47). Contudo, se nos textos até aqui mencionados a presença dos animais parece secundária (mas mesmo assim, importante), no romance *Maremoto* (2021), de Djaimilia Pereira de Almeida, os animais deixam de ser *metáforas* e adquirem um papel central no enredo. Além de perceber aqueles movimentos de interconexão entre “humanos” e “animais”, este romance faz do devir-animal um processo particularmente significativo perante a confrontação histórica com a violência colonial e os seus legados. E faz tudo isto a partir dum cão.

Maremoto relata a história de Boa Morte da Silva, angolano, ex-combatente ao lado do exército português na Guiné-Bissau durante a Guerra de Independência e, por fim, sem-abrigo em Lisboa, onde trabalha na rua António Maria Cardoso estacionando carros. Atormentado pelos crimes cometidos contra os seus semelhantes, pela atroz violência que agiu contra a sua mulher, pelos traumas da Guerra e pela ilusão duma cidadania prometida mas nunca concedida, Boa Morte é um fantasma sem mapa, um guardião invisível da cidade, atento a toda a gente mas esquecido por todo mundo. Junto a todos os «enterrados em vida» (Almeida 2021, 15) que limpam e guardam as ruas de Lisboa – e que a sua amiga Fatinha, moradora de rua que enlouqueceu, imagina como uma civilização de vivos e mortos que dormem debaixo do Tejo – Boa Morte representa a vida nua e precária produzida pelo perverso mecanismo de não reconhecimento,

afastamento, solidão e marginalização da história colonial. Boa Morte torna-se a não-vida póstuma do colonialismo que erra por Lisboa, o eterno *Outro*, a mão suja de sangue da sua mulher e dos compatriotas, a cidadania portuguesa pela qual matou e que nunca lhe pertencerá: «à minha chegada, meu pai me abriu a porta, mas não me reconheceu» (Almeida 2021, 67).

Apesar de o livro, narrado quer em primeira quer em terceira pessoa, ser uma longa carta à sua filha desconhecida, Aurora, e relatar a sua vida junto a «todos os espíritos que habitam as ruas» (Almeida 2021, 15), o que me interessa neste romance é a presença dum cão.

A solidão de Boa Morte em Lisboa é aliviada pelo inesperado encontro com Jardel, cão vadio que começará a viver em simbiose com o seu companheiro humano no progressivo abandono ao qual os dois são forçados. A simbiose, a metamorfose, o devir-animal são sinalizados por uma cena de sono/sonho entrelaçado entre homem e cão:

Homem e cão dormem no mesmo estrado. O braço do homem enlaça o corpo do cão e chega-o para si. Pertencem um ao outro. [...] Respiram o hálito um do outro, por isso, enquanto a madrugada avança e arrefece, também as suas almas se confundem. [...] Estão mortos para o mundo, dormem no quarto, quando o cão entra dentro do sonho do homem, a correr na selva. Estão desaparecidos em combate, quando o homem entra dentro do sonho do cão. [...] Boa Morte tem as mãos sobre *Jardel*. O cão aninha-se na sua barriga. Foram libertados do mundo por algumas horas, o bairro lassou, iluminado pela lua, o seu sonho é paralelo (Almeida 2021, 41-42).

Trata-se dum devir que não é semelhança ou metáfora, mas uma partilha dum mesmo patamar ontológico: «já não há homem nem animal, visto que cada um desterritorializa o outro, numa conjugação de fluxos, num continuum reversível de intensidades» (Deleuze e Guattari 2003, 38). Nesta partilha de intensidades, a vida de Boa Morte e Jardel, para a sociedade, é tão próxima a não ter qualquer valor material. O que emerge é então a vulnerabilidade comum que vai além do humano, e que aproxima

“humano” e “animal” a um destino partilhado. Os dois, *mortos para o mundo*, são um o sinónimo do outro, salientando a complexa «relação quiasmática implícita na expressão “o animal humano”» (Butler 2015a, 32) que permite reiterar as discriminações de humanos e animais mais vulneráveis: a transformação de humanos em carne abatível, como a de Boa Morte, haverá sempre lugar enquanto «“animali” e “carne macellabile” saranno intesi come sinonimi» (Filippi 2015, 18).¹¹ Enquanto Jardel será vulnerável e precário, também Boa Morte o será, e vice-versa. Neste sentido, a vulnerabilidade animal tem muito a dizer a respeito da vulnerabilidade humana e da sua produção histórica. Stanescu afirma que a reivindicação do excecionalismo humano põe a tónica no valor e na preservação de alguns seres em detrimento de outros: «therefore, it comes as no surprise that those events that betray human dignity most completely – slavery, colonialism, and genocide – have always been waged on the side of protecting the dignity of the human» (Stanescu 2012, 570).¹²

Enquanto *carne abatível*, Boa Morte e Jardel não são dignos de proteção. A única forma de sobrevivência que parece possível é o cuidado que um oferece ao outro perante a degradação que vivem. São as implicações inesperadas deste sofrimento partilhado entre homem e cão que permitem refletir sobre as consequências da história e dos seus processos de *animalização* atuados pela ideologia colonial e a sua fatal permanência entre as ruas de Lisboa. Durante a sua última deambulação pela cidade, antes de desaparecer para sempre na boca do metro, Boa Morte encontra-se dentro duma tenda de circo, onde burros sujos, magros leões, tigres adormecidas, pavões desbotados e dromedários remelosos vivem enjaulados. Uma égua branca de olhos azuis (os mesmos olhos de Fatinha) observa Boa Morte, de par a par, e o homem entende que o seu

¹¹ «“Animais” e “carne abatível” serão entendidos como sinónimos» (minha tradução).

¹² «Por conseguinte, não é de admirar que os acontecimentos que mais traem a dignidade humana – a escravatura, o colonialismo e o genocídio – tenham sido sempre travados do lado da proteção da dignidade do ser humano» (minha tradução).

destino seguirá a mesma trajetória destes animais desempoderados. O abandono dos animais e dos tantos *Boas Mortes* – despejos da sociedade – pelas ruas lisboetas articula um estado de *des-graça* (no sentido de queda dum falso estado de graça gerado pelo inferno colonial e as suas perversas políticas de assimilação) com o qual o Portugal pós-colonial tem que se confrontar. Em completa solidão, Boa Morte suplica Aurora para eternizar, através do ato (butleriano) do luto, o laço com aquele único ser que reconheceu a sua dignidade: «Me enterra filha, ao lado do meu cão, *Jardel da Silva*, na beira da estrada, minha filha, me enterra ao lado de meu cão, *Jardel da Silva*, minha filha, me enterra ao lado de meu cão, *Jardel da Silva*, minha filha, me enterra junto a meu cão, *Jardel da Silva*» (Almeida 2021, 97).

3. Chorar pelos animais: a ética do luto e do fim

Ao relembrar, numa crónica, a visita ao cemitério dos animais no Jardim Zoológico de Lisboa, Almeida escreve:

A vida de qualquer gato cabe num único parágrafo. E, como nos livros, ela atravessa quase sempre a vida de alguém. Neste aspecto, é assustadoramente parecida com a vida de uma pessoa. Ponderarmos dar aos animais com os quais vivemos um fim digno é revelador da maneira como, para o bem e para o mal, apenas somos capazes de tratar as outras espécies por analogia com a maneira como nos tratamos uns aos outros. Amando-as, domesticando-as, sacrificando-as, honrando-as, cuidando delas, matando-as, abandonando-as e não sabendo o que fazer da sua morte (Almeida 2019b, 89-90).

O que está em jogo nesta reflexão é a iniciação na nossa finitude através da percepção da morte dos animais, «uma graça que nada fizemos por merecer» (Almeida 2019b, 91). Refletir sobre a interligação da morte de “humanos” e “animais” na literatura permite uma recomposição do abismo que a visão antropocêntrica criou entre as duas categorias, uma

recomposição que, como sugere Scaramucci (2019, 297), passa pela morte da nossa humanidade tal como tradicionalmente a pensámos. Não é por acaso que a filosofia pós-metafísica e as reflexões feministas pós-estruturalistas procuram uma possível reconciliação para esta separação precisamente na morte da *humanitas*, ou seja, no questionamento da ideia do humano a partir da perspectiva da sua *suposta* alteridade radical: o animal. Por isso, Judith Butler faz do luto o momento ético e político em que se reconhece a dignidade da vida alheia no momento do trespassse. Mas o que acontece quando, no momento da morte, não é um ser humano, mas um animal que reconhece aquela dignidade? Butler afirma que os animais, sendo *seres sensuais*, exprimem a mesma proibição de matar invocada pelo *rosto* (exclusivamente humano) teorizado por Lévinas (Butler 2015b, 23). Em outras palavras, os animais também lançam um silencioso apelo ético perante os processos de vulnerabilização, precarização e finitude nos quais estamos interligados. No total abandono de Boa Morte e dos animais que o rodeiam, os olhos azuis da égua e o corpo de Jardel exprimem aquela sensação de luto que leva a chorar tanto para os humanos quanto para os animais, em nome dum reconhecimento mútuo das vidas precárias produzidas pela história de Portugal.

Porquê, então, dar tanta importância aos animais, presenças aparentemente secundárias nesta produção literária? Talvez, a história dum cão possa sugerir algo mais sobre a trajetória de um país. Donna Haraway analisa as histórias e as narrações que ligam “humanos” e “animais”, e nestes entrelaços, os animais nos *chamam* à responsabilidade pelos regimes em que nós e eles temos de viver. Analisar histórias e narrações onde os animais estão envolvidos significa entender quem está presente e quem emerge nas relações cultural, política e historicamente produzidas:

Se eu contar a história da Corrida do Ouro e da Guerra Civil, talvez possa lembrar das outras histórias sobre cachorros e suas pessoas – histórias

sobre imigração, mundos indígenas, trabalho, esperança, amor, jogos e a possibilidade de coabitação por meio da reconsideração da soberania e do desenvolvimento ecológico das naturezas-culturas (Haraway 2021, 52).

Seguindo a proposta de Haraway e destacando a presença dos animais principalmente no romance *Maremoto*, talvez o que surja aqui é a permanência numa ferida partilhada onde “humanos” e “animais” vivem e se encontram. Esta ferida conta a complexa e violenta relação histórica que marca o corpo de seres vulneráveis. Ao dormir juntos, Boa Morte e Jardel amam-se na ferida necropolítica gerada pelo passado colonial e pelas fatídicas políticas de falsa assimilação, afastamento, abandono e precarização atuadas nos processos migratórios para Portugal. Ao dormir juntos, ao sonhar juntos, Boa Morte duvida da sua humanidade, assim como Jardel da sua animalidade. Talvez, os dois tenham entendido que, parafraseando Philippe Descola (2011, 11), a humanidade seja uma questão moral e não física. Boa Morte deve a vida a Jardel. Jardel deve a vida a Boa Morte. Os dois se reconhecem reciprocamente perante a vida nua, abandonada e precária que surge das sombras do passado. A cidadania nunca chegará, a não ser aquelas dos mortos que os antecederam.

Não resta nada, então? Talvez reste o amor vivenciado por dois seres naquela ferida necropolítica, um pequeno ato de permanência, ocupação e conexão perante a violência que os destituiu. Este amor, como supõe Paul B. Preciado, «talvez seja a última e mais certa prova de que o projeto democrático é possível. De que o feminismo, a descolonização e a reconciliação pós-apartheid com que Mandela sonhava são possíveis» (2020, 19).

Bibliografia

- Agamben Giorgio 2007, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, (*Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, 1995), tr. pt. Henrique Burgio. Editora UFMG, Belo Horizonte.
- Agamben Giorgio 2013, *O aberto: o homem e o animal*, (*L'aperto: l'uomo e l'animale*, 2002), tr. pt. Pedro Mendes. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.
- Almeida Djaimilia Pereira de 2019a, *A visão das plantas*. Relógio D'Água, Lisboa.
- Almeida Djaimilia Pereira de 2019b, *Pintado com o pé*. Relógio D'Água, Lisboa.
- Almeida Djaimilia Pereira de 2021, *Maremoto*. Relógio D'Água, Lisboa.
- Almeida Djaimilia Pereira de 2022, *Ferry*. Relógio D'Água, Lisboa.
- Almeida Djaimilia Pereira de 2023, *O que é ser uma escritora negra hoje, de acordo comigo – Ensaios*. Todavia, São Paulo.
- Arena Joaquim 2022, *Siriaco e Mister Charles*. Quetzal, Lisboa.
- Butler Judith 2015a, *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?*, (*Frames of War: When Is Life Grievable?*, 2009), tr. pt. Sérgio Lamario e Arnaldo Marques da Cunha. Civilização brasileira, Rio de Janeiro.
- Butler Judith 2015b, *Una molteplicità di animali sensuali: intervista di Massimo Filippi e Marco Reggio*, em Massimo Filippi e Marco Reggio (orgs.), *Corpi che non contano: Judith Butler e gli animali*. Mimesis, Milão, 23-26.
- Butler Judith 2018, *Pode-se levar uma vida boa em uma vida ruim? Conferência do Prêmio Adorno*, (*Can one lead a good life in a bad life? Adorno Prize Lecture*,

2012), tr. pt. Aléxia Cruz Bretas. «Cadernos de Ética e Filosofia Política», 33, 213-229.

Butler Judith 2019, *Vida precária: os poderes do luto e da violência*, (*Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, 2004), tr. pt. Andreas Lieber. Autêntica, Belo Horizonte.

Calarco Matthew 2008, *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*. Columbia University Press, Nova Iorque.

Carrigan Anthony 2015, *Nature, Ecocriticism, and the Postcolonial Novel*, em Ato Quayson (org.), *The Cambridge Companion to the Postcolonial Novel*. Cambridge University Press, Cambridge, 81-98.

Coetzee John Maxwell 2000, *Desonra*, (*Disgrace*, 1999), tr. pt. José Rubens Siqueira. Companhia das Letras, São Paulo.

Deleuze Gilles e Guattari Félix 2003, *Kafka: para uma literatura menor*, (*Kafka: pour une littérature mineure*, 1975), tr. pt. Rafael Godinho. Assírio & Alvim, Lisboa.

Descola Philippe 2011, *Diversità di natura, diversità di cultura*, (*Diversité des natures, diversité des cultures*, 2010), tr. it. Elena Pozzi. Book Time, Milão.

Fanon Frantz 1968, *Os condenados da terra*, (*Les damnés de la terre*, 1961), tr. pt. José Laurênio de Melo. Civilização brasileira, Rio de Janeiro.

Fanon Frantz 2008, *Pele negra, máscaras brancas*, (*Peau noire, masques blancs*, 1952), tr. pt. Renato da Silveira. EDUFBA, Salvador.

Filippi Massimo 2015, *Introduzione. Questioni di desiderio: strade che convergono e animali che provocano*, em Massimo Filippi e Marco Reggio (orgs.), *Corpi che non contano: Judith Butler e gli animali*. Mimesis, Milão, 9-21.

- Filippi Massimo e Trasatti Filippo 2013, *Crimini in tempo di pace: la questione animale e l'ideologia del dominio*. Elèuthera, Milão.
- Freyre Gilberto 1940, *O mundo que o português criou*. J. Olympio, Rio de Janeiro.
- Girard René 1990, *A violência e o sagrado*, (*La violence et le sacré*, 1972), tr. pt. Martha Conceição Gambini. Editora Unesp, São Paulo.
- Gonzaléz Jennifer A. 1995, *Autotopographies*, em Gabriel Braham Jr. e Mark Driscoll (orgs.), *Prosthetic Territories: Politics and Hypertechnologies*. Westview Press, Boulder, 133-150.
- Haraway Donna 2021, *O manifesto das espécies companheiras: cachorros, pessoas e alteridade significativa*, (*The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*, 2003). Bazar do Tempo, Rio de Janeiro.
- Herron Tom 2005, *The Dog Man: Becoming Animal in Coetzee's "Disgrace"*. «Twentieth Century Literature», 51, 4, 467-490.
- Inácio Emerson 2020, *Escrituras em Negro: cânone, tradição e sistema*. «Cadernos de Literatura Comparada», 43, 43-60.
- Kilomba Grada 2019, *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano* (*Plantation Memories: Episodes of Everyday Racism*, 2008), tr. pt. Jess Oliveira. Cobogó, Rio de Janeiro.
- Mata Inocência 2020. *Conheça os livros vencedores do Oceanos 2020*. «Itaú Cultural», <https://www.itaucultural.org.br/secoes/noticias/conheca-livros-vencedores-oceanos-2020> [14/09/2023].
- Mata Inocência 2022, *Memória e experiência exílica na literatura portuguesa de autoria afrodescendente*, em Jean-Arsène Yao et. al. (orgs.), *Réécriture-s de l'Afrique dans le Tout-Monde (XXème- XXIème siècles)*. UAH, Alcalá de Henares, 33-46.

- Mbembe Achille 2016, *Necropolítica*. «Arte & Ensaios», 32, 122-151, <https://www.procomum.org/wp-content/uploads/2019/04/necropolitica.pdf> [05/06/2023].
- Monteiro Yara Nakahanda 2021, *Memórias Aparições Arritmias*. Companhia das Letras, Lisboa.
- Preciado Paul B. 2020, *Um apartamento em Urano: crônicas da travessia*, (*Um apartamento em Urano*, 2019), tr. pt. Eliana Aguiar. Zahar, São Paulo.
- Quijano Anibal 1992, *Colonialidad y modernidad/racionalidad*. «Perú Indígena», 13, 29, 11-20.
- Ribeiro António Pinto 2021, *Novo mundo: arte contemporânea no tempo da pós-memória*. Edições Afrontamento, Porto.
- Ribeiro Margarida Calafate 2020, *Uma história depois dos regressos: a Europa e os fantasmas pós-coloniais*. «Confluenze», 12, 2, 74-95.
- Scaramucci Marianna 2019, “*A leve rapidez dos animais*”: *poetische dell’aperto nei versi di Sophia de Mello Breyner Andresen*, em *Em redor da suspensão*. Universitalia, Roma, 273-299.
- Spillers Hortense J. 1987, *Mama’s Baby, Papa’s Maybe: An American Grammar Book*. «Diacritics», 17, 2, 64-81.
- Stanescu James 2012, *Species Trouble: Judith Butler, Mourning, and the Precarious Lives of Animals*. «Hypatia», 27, 3, 567-582.
- Vergès Françoise 2020, *Um feminismo decolonial*, (*Un féminisme décolonial*, 2019), tr. pt. Jamille Pinheiro Dias e Raquel Camargo. Ubu, São Paulo.
- Vilar Fernanda 2022, *Slamizando nas periferias: a pós-memória colonial em Paris, Lisboa e Bruxelas*. Edições Afrontamento, Porto.