

*HISTÓRIA CRÍTICA DA FÁBULA NA LITERATURA PORTUGUESA*

*A Fábula na Literatura Portuguesa: Catálogo e História Crítica*  
Projeto avaliado e financiado pela FCT – PTDC/CLE-LLI/100274/2008

CAPÍTULO 6

O ANIMAL FABULAR: ELEMENTOS PARA UMA GENEALOGIA CONCEPTUAL

MÁRCIA NEVES

## CAPÍTULO 6

### O ANIMAL FABULAR: ELEMENTOS PARA UMA GENEALOGIA CONCEPTUAL

J'ai, vous avez, nous avons tous un animal  
dans la tête.<sup>1</sup>

Apreendido apenas a partir da sua relação com o humano, o animal foi sendo, durante séculos e milénios, alvo de múltiplas representações e exegeses, surgindo sempre como uma alteridade radical para o homem.

Em *Le Zoo des Philosophes*, Armelle Le Brás-Chopard distingue as duas doutrinas filosóficas que definem as relações entre o humano e o não-humano ao longo dos tempos: as *teorias monistas*, que estabelecem uma continuidade entre o homem e o animal; e as *teorias dualistas*, que instauram uma separação entre eles, atestando a superioridade do género humano<sup>2</sup>.

Ora, estas duas correntes de pensamento não só sintetizam a evolução e modulações da apreensão da outridade animal ao longo dos tempos, como também preludiam as figurações da animalidade na narrativa contemporânea (séculos XX e XXI).

#### 1. O animal: uma outridade paradoxal

O animal faz parte integrante e indissociável do imaginário poético ocidental. A sua inscrição na literatura e na mitologia remonta aos primórdios da Antiguidade Clássica.

---

<sup>1</sup> Frédéric Boyer, “Un animal dans la tête”, in Birnbaum, Jean (coord.), *Qui sont les animaux*, Paris, Editions Gallimard, 2010, p. 11.

<sup>2</sup> Armelle Le Bras-Chopard, *Le zoo des philosophes. De la bestialisation à l'exclusion*, Paris, Plon, 2000, pp. 10-11.

Já no ancestral poema épico da *Iliada*, primeira obra da literatura europeia, Homero (séc. VIII a. C.) recorre à metáfora animal para descrever as posturas da acção humana: Aquiles luta “com ânimo de leão”<sup>3</sup> e destaca-se como “um golfinho, cetácio”<sup>4</sup> no combate com “os demais peixes”<sup>5</sup>, os Troianos, que também aparecem como “gafanhotos em fuga”<sup>6</sup> à sua frente; já os soldados gregos são “lobos carnívoros”<sup>7</sup> ou “lobos rapinantes que se lançam contra cordeiros ou cabritos”<sup>8</sup>.

À *Iliada*, segue-se a *Odisseia*, relato do regresso de Ulisses a casa depois da guerra de Tróia. Após vinte anos de ausência e sob o disfarce de um velho mendigo, Ulisses não é identificado por ninguém, a não ser pelo olhar dilacerante e emocionado de Argos, o seu fiel cão, que aguardava o seu regresso para dar o seu último sopro:

Aí jazia o cão Argos, coberto de carraças dos cães.  
Mas quando se apercebeu que Ulisses estava perto,  
Começou a abanar a cauda e baixou ambas as orelhas;  
Só que já não tinha força para se aproximar do dono.  
Então Ulisses olhou para o lado e limpou uma lágrima.<sup>9</sup>

Contudo, a cidadania literária da animalidade na literatura deve-se essencialmente a Esopo (séc. VI a. C.) e às suas fábulas didácticas e moralizantes, nas quais os animais, convertidos em metáforas do humano, aparecem como figurações da humanidade, ou seja, símbolos representativos do homem e da sociedade. Assim, submetidos a um processo de antropomorfização, os animais fabulares passam a constituir uma espécie de *alfabeto da humanidade*<sup>10</sup>, revelador da verdadeira natureza do homem e da condição humana.

Esta redutiva visão antropocêntrica<sup>11</sup> dos animais é coadjuvada pelo primeiro livro da literatura bíblica, o *Génesis*, texto fundador da cultura judaico-cristã, no qual o animal surge, desde logo, com a divina missão de revelar ao homem a sua humanidade.

<sup>3</sup> Homero, *Iliada*, tradução de Frederico Lourenço, Lisboa, Livros Cotovia, 2005, p. 154.

<sup>4</sup> *ibid.*, p. 414.

<sup>5</sup> *ibid.*

<sup>6</sup> *ibid.*

<sup>7</sup> *ibid.*, p. 324.

<sup>8</sup> *ibid.*, p. 330.

<sup>9</sup> Homero, *Odisseia*, tradução de Frederico Lourenço, Lisboa, Livros Cotovia, 2003, pp. 282-283.

<sup>10</sup> Retomamos aqui uma expressão de Chesterton que, na sua introdução às fábulas de Esopo, define os animais como “a large animal alphabet”. G. K. Chesterton, “Introduction”, in *Aesop's Fables*, Whitefish, Kessinger Publishing, 2004, p. 12.

<sup>11</sup> Tom Tyler distingue dois tipos de antropocentrismo: o antropocentrismo valorativo, de natureza espacial, que valoriza a espécie humana, colocando-a acima de todas as outras; e o antropocentrismo epistemológico, de carácter temporal, segundo o qual todo o conhecimento parte do homem, que aparece antes de todos os outros seres. Cf. Tom Tyler, “Como a água na água”, in Maria Esther Maciel (org.),

Narra o primeiro relato da Criação<sup>12</sup> que, ao sexto dia, “Deus criou todas as espécies de animais selvagens, de animais domésticos e todos os bichos”<sup>13</sup> e só depois fez o ser humano (homem e mulher) à sua imagem, concedendo-lhe o poder absoluto sobre “os peixes do mar e as aves do céu; sobre os animais domésticos e selvagens e sobre todos os bichos que andam sobre a terra”<sup>14</sup>. Nestes termos, o animal surge para servir o homem e ser subjugado por ele, estabelecendo-se, desde logo, entre humanos e não-humanos uma relação fundada sobre a inferioridade e submissão destes últimos.

Já no segundo relato da Criação<sup>15</sup>, Deus modelou primeiro o homem “com barro da terra”<sup>16</sup> e, ao aperceber-se da sua solidão, decidiu arranjar-lhe uma companhia apropriada, criando os animais e apresentando-lhos para que ele os nomeasse. O homem assim fez: “deu nome a todos os animais domésticos, às aves e aos animais selvagens, mas nenhum deles era a companhia apropriada para ele”<sup>17</sup>. Foi então que Deus, de uma das costelas do homem, criou a mulher.

A primeira experiência do homem no mundo recém-criado foi, pois, o seu confronto com o animal, ao qual está associado o nascimento da linguagem, dom atribuído exclusivamente ao homem, que o utiliza pela primeira vez para nomear aqueles que, *sem-nome*, são colocados perante ele. A ideia do Criador era fazer do animal uma espécie de companheiro e auxílio vivo do homem, mas este não reconheceu naquele *Outro* o seu alter-ego completo. Tal como afirma Frédéric Boyer,

l’animal est bien cet autre nous-même, crée de boue et de poussière comme nous, cette première invention divine, première intention, et première insatisfaction, premier caprice, première déception.<sup>18</sup>

Desta forma, o homem começa por reivindicar o seu domínio e superioridade sobre o reino animal, estabelecendo-se, desde logo, uma hierarquia entre o humano e o não-humano: “Dieu revêt l’homme d’une dignité royale et les animaux deviennent ses

---

*Pensar / escrever o animal. Ensaios de zoopoética e biopolítica*, Florianópolis, editora da UFSC, 2011, pp. 66-67.

<sup>12</sup> “A primeira semana do mundo”, Gn 1-2,4.

<sup>13</sup> Gn 1,25.

<sup>14</sup> Gn 1,26.

<sup>15</sup> “A terra era um jardim”, Gn 2,4-25.

<sup>16</sup> Gn 2,7.

<sup>17</sup> Gn 2,20.

<sup>18</sup> Frédéric Boyer, *op. cit.*, p. 22.

sujets”<sup>19</sup>. A dominação egocêntrica do homem sobre os animais remonta, assim, aos princípios da tradição judaico-cristã, que instaura uma fronteira nítida entre o gênero humano e as outras espécies animais, numa tentativa de distinguir os dois grupos e de justificar a soberania do primeiro sobre o segundo.

Considerado o oposto do humano, o animal surge como uma alteridade radical, em relação à qual o homem se define a si próprio. Com efeito, a contraposição ao animal constituirá, ao longo dos tempos, um dos modos mais recorrentes para definir o humano: “poser un contre-modèle en face de l’homme s’avérait indispensable pour saisir l’identité de celui-ci. (...) Il leur fallait passer par l’animal mais aussi sur l’animal pour assurer leur humanité”<sup>20</sup>. Deste modo, o auxílio que os animais vêm trazer ao ser humano não é de ordem material, mas sim existencial, na medida em que o ajudam a conhecer-se a si próprio e a situar-se no mundo. Na verdade, os animais encarnam para o homem uma *alteridade portadora de sentido*<sup>21</sup>, para retomar uma expressão de Dominique Lestel:

Un monde sans animal n’est tout simplement pas humain. C’est une caractéristique essentielle de l’homme de vivre, de communiquer et d’interagir avec des animaux considérés comme des générateurs de sens.<sup>22</sup>

Neste sentido, o animal configura, desde as origens, uma outridade paradoxal, como aquele estranho por excelência tão próximo de nós e, ao mesmo tempo, tão distante. Quer isto dizer que, se por um lado o animal representa para o homem aquele seu *quase* semelhante, reminiscência nostálgica de um substrato de natureza perdida, por outro, também simboliza a parte mais recôndita e instintiva do homem, aquela onde se ocultam as suas pulsões indómitas. As relações entre humanos e não-humanos são, portanto, de natureza ambivalente e paradoxal, obedecendo a um *jogo complexo de atracção e de repúdio*:

C’est depuis la nuit des temps, dans toutes les cultures, que la légende, le mythe ou l’épopée des origines nous montrent l’homme et l’animal pactisant ou s’affrontant. Comme si s’exprimait par là le jeu compliqué d’attraction et de répulsion qui, dans l’imaginaire comme dans la réalité, gouverne leurs relations: attraction fascinée pour le similaire, qui n’est pas tout à fait semblable,

<sup>19</sup> Éric Baratay, “L’anthropocentrisme du christianisme occidental”, in Boris Cyrulnik, *Si les lions pouvaient parler. Essais sur la condition animale*, Paris, Éditions Gallimard, 1998, p. 1430.

<sup>20</sup> Armelle Le Bras-Chopard, *Le zoo des philosophes. De la bestialisation à l’exclusion*, p. 10.

<sup>21</sup> Dominique Lestel, “A animalidade, o humano e as comunidades híbridadas”, in *Pensar / escrever o animal. Ensaio de zoopoética e biopolítica*, p. 41.

<sup>22</sup> Dominique Lestel, “Des animaux-machines aux machines animales”, in *Si les lions pouvaient parler*, p. 694.

répulsion inquiète envers l’Autre en situation souvent de concurrence, parfois de prédation. D’un côté, l’intuition d’une proximité qui nourrit la rêverie; de l’autre, le sentiment d’une distance, qui se durcit en besoin de distinction et se résout en rituel de confrontation.<sup>23</sup>

No imaginário comum, o animal “simboliza o que o homem teria de mais baixo, de mais instintivo, de mais rústico ou rude na sua existência”<sup>24</sup> e, por isso mesmo, ele representa o *Outro* da nossa cultura, aquele que nos permite estabelecer os *limites da nossa própria condição*<sup>25</sup>:

L’homme n’est ni le centre de l’univers, ni le centre du vivant, ni le centre de lui-même. C’est en observant son alentour qu’on le cerne au mieux. Il faut se décentrer de soi pour découvrir qui l’on est. Pour ce travail humain, les animaux nous sont utiles: plus on découvre les états animaux, plus on souligne la condition humaine.<sup>26</sup>

Na verdade, a definição do humano forja-se através da negação da animalidade, ou seja, da rejeição da nossa própria natureza animal e do medo que temos de despertar o animal que nos habita. Assim, o animal funciona como um espelho paradoxal no qual o homem se interroga e se projecta em busca da sua humanidade. Por outras palavras, “l’animal est un autre pour l’homme; Autre dont il ne cesse de vouloir s’approcher et se défaire, étrange voisin, propre à devenir une surface idéale de projection et de réflexion”<sup>27</sup>.

No fundo, o animal representa o nosso “double en nature, une image extérieure qui nous permet de nous identifier à elle; mais cette image est aussi cette part de nous mêmes qui institue la bête à la place même de l’Autre, à cette part ultime de notre intimité”<sup>28</sup>.

Assim, o pensamento ocidental, enraizado na tradição judaico-cristã, sempre teve mais tendência a definir a relação animal / humano em termos de ruptura do que de intermediação.

C’est l’histoire d’un déchirement, d’une distinction floue, d’une domination flottante et cruelle. Je fais comme si l’animal était ce que je suis tout en pensant ne pas être comme lui. Et l’animal,

---

<sup>23</sup> Patrick Dandrey, “Les métaphores montrent les dents”, *Le Magazine Littéraire*, n° 485, abril de 2009, p. 62.

<sup>24</sup> Benedito Nunes, “O animal e o primitivo: os outros de nossa cultura”, in *Pensar / escrever o animal*, p. 13.

<sup>25</sup> Chantal Mailet, “Figures de rêves”, in *Si les lions pouvaient parler*, p. 1130.

<sup>26</sup> Boris Cyrulnik, “Les animaux humanisés”, *ibid.*, p. 22.

<sup>27</sup> Chantal Mailet, “Figures de rêves”, in *ibid.*, p. 1128.

<sup>28</sup> Jacques Hassoun, “Une figure de l’autre”, in *ibid.*, p. 1121.

notre première rencontre, notre seule image, a bientôt reçu de dignes coups de fouet et fut conduit par l'esprit neuf, raisonnable, éclairé, au travail et à l'abattoir.<sup>29</sup>

É, paradoxalmente, o pensamento filosófico moderno, este espírito *renovado*, *racional e iluminado*, que vai estabelecer o corte radical entre humanos e animais, que se tornarão cada vez mais estranhos entre si a partir do século XVII, com a emergência e consolidação da filosofia cartesiana. Com a sua teoria mecanicista do animal, Descartes vem legitimar racionalmente a superioridade divina do homem inscrita no livro do Génesis, instaurando, assim, a primeira cesura moderna entre o homem e o animal, outrora aproximados por intermédio da noção de alma<sup>30</sup>.

Na quinta parte do seu *Discours de la méthode* (1637), curiosamente apresentado ao leitor como uma *fábula*<sup>31</sup>, Descartes expõe o seu conceito de “animal-máquina”, absolutamente indissociável do célebre dualismo “je pense donc je suis”<sup>32</sup>, premissa que coloca o sujeito humano no centro da construção do conhecimento, graças à consciência que ele tem de si próprio. Descartes baseia a sua descrição dos homens e dos animais na distinção entre duas substâncias opostas: o corpo (substância material, que funciona sob a acção de princípios mecânicos) e a alma racional (substância espiritual)<sup>33</sup>. Assim, os animais são corpos sem alma, simples mecanismos que, desprovidos de consciência ou pensamento, se movem apenas por impulsos, tal como as máquinas<sup>34</sup>. Já o homem, dotado de uma alma racional ou intelectual, distingue-se da animalidade pela razão e pela linguagem, ou seja, pela sua capacidade de pensar e de transmitir esse pensamento através da fala.

<sup>29</sup> Frédéric Boyer, “Un animal dans la tête”, *Qui sont les animaux*, p. 14.

<sup>30</sup> Na Antiguidade, tanto Platão como Aristóteles reconheciam a existência de três espécies de alma: uma alma vegetativa (própria das plantas, animais e homens), uma alma sensível (própria dos animais e dos homens) e uma alma racional ou intelectual (própria só dos homens). Na sua *História dos animais*, Aristóteles admite uma certa proximidade e parentesco entre os homens e os animais, alegando que ambos os grupos são dotados de inteligência, existindo apenas uma diferença de grau: os animais possuem uma certa compreensão do mundo que os rodeia, mas só os homens têm capacidade de memória, ou seja, só eles são capazes de “revenir et réfléchir sur ce sur quoi ils ont déjà réfléchi” (Boris Cyrulnik, “Les animaux humanisés”, *Si les lions pouvaient parler*, p. 34).

<sup>31</sup> René Descartes, *Discours de la Méthode*, Paris, Librairie Générale Française, Le livre de Poche, 1983, p. 94.

<sup>32</sup> *ibid.*, p. 128.

<sup>33</sup> Contrariamente aos filósofos da Antiguidade e, posteriormente, à filosofia escolástica, Descartes só reconhece a existência da alma racional ou intelectual, ligada ao espírito, ao conhecimento e à razão, faculdades que só o homem possui.

<sup>34c</sup> ...ceux qui, sachant combien de divers automates, ou machines mouvantes, l'industrie des hommes peut faire, sans y employer que fort peu de pièces, à comparaison de la grande multitude des os, des muscles, des nerfs, des artères, des veines, et de toutes les autres parties qui sont dans le corps de chaque animal, considéreront ce corps comme une machine qui, ayant été faite des mains de Dieu, est incomparablement mieux ordonnée, et a en soi des mouvements plus admirables, qu'aucune de celles qui peuvent être inventées par les hommes”. *ibid.*, p. 155.

A teoria mecanicista de Descartes marcou o início de toda uma linhagem filosófica que defenderá a superioridade da espécie humana, centrando-se numa abordagem antropocêntrica e humanista da relação entre humanos e animais<sup>35</sup>.

Em suma, durante largo tempo, o pensamento ocidental definiu os animais, não atendendo à sua própria condição animal, mas sim pela negação das características que se esperam do ser humano, ou seja, partindo do que lhes falta para atingirem a condição humana. Neste sentido, os animais definem-se como seres inferiores, como *não-homens* e a animalidade como uma *não-humanidade*:

... les philosophes qui ne parlent que d'animalité, ne nous apprennent rien sur les animaux, puisque l'enjeu de leurs concepts consiste à designer les créatures vivantes qui ne sont pas des hommes: des non-Hommes en quelque sorte... des êtres moins. (...) l'animalité devient la non-humanité, comme la machine se définit par la non-âme et la mort par la non-vie.<sup>36</sup>

Caberá, pois, à literatura dar voz aos animais e devolver-lhes os atributos de que foram privados pelo antropocentrismo do pensamento moderno ocidental. Para isso, os escritores dispõem de um recurso infalível e milenar: a fábula.

## 2. Dar voz aos animais: *o poder das fábulas*<sup>37</sup>

Se, por um lado, o século XVII é marcado pela emergência do pensamento filosófico e científico moderno, por outro, assiste-se ao reflorescimento da fábula e à sua reabilitação enquanto género literário. Eis, pois, o grande paradoxo do início do período moderno, relativamente à questão da animalidade: por um lado, a ciência promove a reificação dos animais, definindo-os como criaturas inferiores, desprovidas de atributos humanos; por outro, a literatura, através da fábula, requalifica-os enquanto temas literários, abrindo o caminho a outros tipos de conhecimento e a outras possibilidades de abordagem e de convívio com a espécie animal.

Baseadas na presença de animais que falam como pessoas com o propósito de transmitir uma moralidade, as fábulas vêm devolver a estes protagonistas não-humanos

---

<sup>35</sup> Referimo-nos a pensadores como Leibniz, Buffon, Kant, Hegel, Heidegger, Lacan ou Lévinas. Para um conspecto propósito da evolução, ao longo dos séculos (dos pré-socráticos à actualidade), do pensamento filosófico e religioso sobre a questão da animalidade, remetemos para a monumental reflexão de Elisabeth de Fontenay, *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Fayard, 1998.

<sup>36</sup> Boris Cyrulnik, "Les animaux humanisés", in *Si les lions pouvaient parler*, p. 14.

<sup>37</sup> Título de uma das fábulas de La Fontaine (livro VIII, 4). Cf Jean de La Fontaine, *Fables*, Paris, Flammarion, 1995, p. 233.

as faculdades da linguagem e da razão que lhes haviam sido denegadas pela teoria mecanicista da filosofia cartesiana. Neste sentido, os animais fabulares tornam-se *operadores de ficcionalização*<sup>38</sup> e passam a ser descritos como seres sensíveis e inteligentes dotados de predicados humanos como o sentimento, a dor, a emoção, a sociabilidade, entre outros. O recurso utilizado é a metáfora animal, que não só permite estabelecer uma conexão com os humanos, como também proporciona um sentimento de proximidade entre humanos e o mundo natural.

É em defesa desta humanização do animal que os fabulistas se opõem severamente à tese cartesiana dos animais-máquina. Ora, um dos grandes opositores a Descartes será, precisamente, La Fontaine, o mentor por excelência da fábula moderna e o grande responsável pelo aperfeiçoamento do gênero, até então considerado inferior. No seu “Discours à Madame de la Sablière”<sup>39</sup>, La Fontaine critica severamente a teoria cartesiana dos *animais-máquina*, numa penetrante argumentação, escorando-a numa hábil conjugação entre raciocínio científico e imaginação poética.

À visão mecanicista de Descartes sobre os animais, exposta de forma lapidar, logo no início do seu discurso<sup>40</sup>, La Fontaine contrapõe quatro pequenas narrativas (sobre o estratagema do veado, a astúcia da perdiz, o engenho dos castores e a arte bélica das marmotas) para demonstrar a existência, no animal, de uma destreza e imaginação, fundadas numa memória corporal. Contudo, o auge da argumentação de La Fontaine é a pequena fábula intitulada “Les deux rats, le renard, et l’oeuf”<sup>41</sup>, através da qual o fabulista demonstra que o animal é dotado de uma faculdade de invenção que ultrapassa o simples instinto:

Qu’on m’aïlle soutenir après un tel récit,

---

<sup>38</sup> Para retomar uma expressão de Isabelle Rabadi no seu artigo “Palafox & Cie... : L’animal dans l’écriture romanesque d’Éric Chevillard”, in Lucile Desblache, *Écrire l’animal aujourd’hui*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, CRLMC, 2006, p. 104.

<sup>39</sup> La Fontaine, *Fables*, Livro IX, pp. 287-292.

<sup>40</sup> “Ils disent donc / Que la bête est une machine; / Q’en elle tout se fait sans choix et par ressorts: / Nul sentiment, point d’âme, en elle tout est corps. / Telle est la montre qui chemine, / A pas toujours égaux, aveugle et sans dessein.” (*ibid.*, p. 288). Nestes versos, La Fontaine refere-se ao paralelismo que Descartes estabelece entre os animais e um relógio e que sintetiza toda a sua teoria: “C’est aussi une chose fort remarquable que, bien qu’il y ait plusieurs animaux qui témoignent plus d’industrie que nous en quelques-unes de leurs actions, on voit toutefois que les mêmes n’en témoignent point du tout en beaucoup d’autres: de façon que ce qu’ils font mieux que nous ne prouve pas qu’ils ont de l’esprit; car, à ce compte, ils en auraient plus qu’aucun de nous, et feraient mieux en toute chose; mais plutôt qu’ils n’en ont point, et que c’est la nature qui agit en eux, selon la disposition de leurs organes: ainsi on voit qu’un horloge, qui n’est composé que de roues et de ressorts, peut compter les heures et mesurer le temps, plus justement que nous avec notre prudence.” (Descartes, *Discours de la Méthode*, pp. 158-159).

<sup>41</sup> La Fontaine, *Fables*, Livro IX, p. 292.

Que les bêtes n'ont point d'esprit.<sup>42</sup>

Afinal, os animais, tal como as crianças, também possuem uma certa forma de pensamento: pensam e sentem, só não são capazes de argumentar. Assim, La Fontaine afirma a existência de duas almas: a alma material, constituída por uma matéria subtil<sup>43</sup> (chama, fogo, luz), comum aos animais e aos humanos, e a alma imaterial ou imortal, reservada apenas aos homens e aos anjos.

Em suma, La Fontaine via em Descartes o seu maior adversário, pois, ao despojar os animais de inteligência e sensibilidade, o filósofo esvaziava de legitimidade o seu projecto fabulístico, fundado precisamente na permutabilidade de traços entre o homem e o animal, ou melhor, do homem para o animal:

Mais, ce que La Fontaine décèle et met en scène le plus subtilement et le plus constamment, c'est sans aucun doute ce que l'homme projette dans les animaux et comment il s'y projette: le secret de l'enchantement souriant exerce dans les Fables par le monde animal, c'est que s'y révèle lucidement la part de nos traits et de nos mœurs que nous projetons naïvement en lui.<sup>44</sup>

Com efeito, os animais fabulares desempenham uma dupla função narrativa, apresentando, unificados sob a mesma personagem, o animal e o homem. Neste sentido, as fábulas protagonizadas por animais apresentam dois patamares de leitura. Num sentido literal, os animais são designados como tal e comportam-se em conformidade com a sua própria natureza, ou seja, de acordo com as suas próprias funções vitais, características físicas ou instintos. Por outro lado, num sentido figurado, os animais são investidos de atributos psicológicos, representativos do comportamento humano e da sua psicologia complexa. Neste sentido, o género fabulístico baseia-se num processo alegórico de antropomorfização do mundo animal, com vista à representação dos usos e costumes das sociedades humanas.

Assim, os animais das fábulas são personagens singulares, simultaneamente individualizadas e representativas de um determinado tipo humano, funcionando como arquétipos de conteúdo metafórico. No prefácio às suas *Fábulas*, La Fontaine justifica o valor representativo do animal fabular, reiterando o carácter alegórico das suas narrativas:

---

<sup>42</sup> *ibid.*, p.292

<sup>43</sup> *ibid.*, p.293, v. 207.

<sup>44</sup> Patrick Dandrey, “Les métaphores montrent les dents”, p. 64.

Les propriétés des Animaux et leurs divers caractères y sont exprimés; par conséquent les nôtres aussi, puisque nous sommes l'abrégé de ce qu'il y a de bon et de mauvais dans les créatures irraisonnables. (...) Ainsi, ces fables sont un tableau où chacun de nous se trouve dépeint.<sup>45</sup>

É, pois, no mundo animal que o homem descobre a sua própria imagem e os limites da sua humanidade. La Fontaine confessa servir-se dos animais para instruir os homens: “Je me sers d'Animaux pour instruire les hommes”<sup>46</sup>. Com efeito, admiráveis *produtores de metáforas humanas*<sup>47</sup>, os animais fabulares são valiosos instrumentos ao serviço de uma mais aguda percepção da condição humana.

Deste modo, a figuração do animal na literatura, em geral, e na fábula, em particular, funciona como espelho projectivo e simbólico do ser humano. Os animais literários são sempre evocados em relação ao homem e pelo homem, ou seja, a partir de uma visão antropocêntrica e especista. Ora, ao pretender construir o animal a partir do humano, a fábula incorre no mesmo impasse que a filosofia cartesiana: o homem continua a ser o centro do universo. Com efeito, conceber os animais como figuras representativas do homem equivale a despojá-los da sua própria essência, impugnando a sua realidade vital, o seu sofrimento, a sua forma de comunicar e a sua própria percepção do mundo. Nas palavras de Lucile Desblache,

Se référer à l'animal exclusivement comme représentation symbolique d'une réalité révolue, c'est renier une conception de l'altérité fondée sur l'écoute de l'autre. C'est justifier la vision du non-humain à travers les critères et limites humaines, c'est percevoir l'autre non pas pour lui-même, mais en relation à des correspondances qui sont les nôtres.<sup>48</sup>

A verdade é que esta tendência antropocêntrica e antropomórfica da fábula tradicional perpetua a subjugação ou reificação dos animais pelos homens e, por conseguinte, a insanável fractura entre as espécies.

No entanto, a partir do século XVIII, a ciência e a literatura instauram uma nova relação com o reino animal. O desenvolvimento das ciências experimentais e da observação naturalista faculta uma visão objectiva dos animais, que passam a ser perscrutados a partir de critérios científicos bem definidos. Com efeito, ao longo dos séculos XVIII e XIX, assiste-se a um interesse crescente da biologia pela questão do animal e à emergência de campos de estudo específicos, nomeadamente a zoologia ou a

<sup>45</sup> La Fontaine, *Fables*, “Préface”, p. 49.

<sup>46</sup> *ibid.*, “A Monseigneur le Dauphin”, p. 73.

<sup>47</sup> Expressão de Frédéric Boyer: “L'animal a été depuis les origines un formidable producteur de métaphores humaines” (“Un animal dans la tête”, in *Qui sont les animaux*, p. 12).

<sup>48</sup> Lucile Desblache, “Signes du temps: animaux et visions du passé”, in *Écrire l'animal aujourd'hui*, p. 279.

etologia. No fundo, a ciência vem (re)pensar a relação entre o homem e o animal em termos de continuidade e não de ruptura:

Cette science qui a assis le dualisme, va rétablir dans un retournement spectaculaire un nouveau monisme, au risque de ravalier l'homme au rang de l'animal.<sup>49</sup>

Entre as diversas teorias naturalistas que já se vinham manifestando relativamente à continuidade biológica entre o homem e os animais<sup>50</sup>, a expressão mais emblemática deste novo *monismo* é a teoria evolucionista de Charles Darwin. Em 1859, vem a lume o livro *A origem das espécies (On the Origin of Species by Means of Natural Selection)*, no qual Darwin expunha a sua teoria da evolução natural, defendendo a mutabilidade das espécies e, por conseguinte, a sobreposição de novas formas a outras que se vão extinguindo. Assim, sublinhando a unidade do mundo biológico, o mentor do evolucionismo propunha uma visão animal da espécie humana. No entanto, será na sua monumental obra, publicada em 1871 e intitulada *A origem do homem e a selecção sexual (The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex)*, que Darwin determina a descendência do homem e o seu lugar na complexa cadeia dos seres vivos. A teoria darwinista da evolução determinava, pois, que o homem e os primatas descendem de um antepassado comum:

La conclusion capitale à laquelle nous arrivons dans cet ouvrage (...) est que l'homme descend d'une forme moins parfaitement organisée que lui... Il est forcé d'admettre... que l'homme descend, ainsi que d'autres mammifères, d'un ancêtre commun.<sup>51</sup>

Darwin estabelecia, deste modo, a continuidade genealógica entre o homem e os animais, defendendo que, numa linha temporal, o animal é o predecessor do homem, sendo este o último elo numa linhagem comum. Nestes termos, “l'homme n'est que l'être le plus récent; non pas le terme dernier et le pôle idéal d'une ascension, mais sa récapitulation; non plus une culmination, mais un cumul”<sup>52</sup>.

---

<sup>49</sup> Armelle Le Bras-Chopard, *Le zoo des philosophes*, p. 14.

<sup>50</sup> A propósito dos teóricos *monistas* que, antes de Darwin, também sugeriram a hipótese da existência de um parentesco biológico entre o homem e os animais (de Aristóteles a Lamarck, passando por Lineu, Buffon, Goethe, Kant ou Erasmo Darwin), ver Philippe Brenot, “La honte des origines”, in *Si les lions pouvaient parler*, pp. 130-131; Armelle Le Bras-Chopard, *Le zoo des philosophes*, pp. 10-11.

<sup>51</sup> *apud* Philippe Brenot, “La honte des origines”, in *Si les lions pouvaient parler*, p. 129.

<sup>52</sup> Armelle Le Bras-Chopard, *Le zoo des philosophes*, p. 562. Para um estudo mais aprofundado do pensamento de Darwin, remetemos para este estudo, designadamente para o capítulo intitulado “Les equivoques de la parenté (Darwin)”, pp. 561-574.

Esta teoria não podia ter causado maior celeuma, sobretudo entre os defensores de uma ideologia cristã radicada nos dogmas criacionistas, uma vez que a filiação animal do homem vinha colocar em questão a origem divina da humanidade narrada no episódio bíblico da Criação. Compreende-se, assim, que a teoria darwinista tenha suscitado tamanha animosidade, pois a verdade é que esta teoria implicava não só a dessacralização do homem (criado à imagem de Deus), como também o obrigava a tomar consciência da sua temível animalidade, suscitando nele um sentimento de repúdio e de medo de degenerescência, ou seja, de retorno ao seu estado primitivo:

Animal est donc une injure, une humiliation, une honte, une bassesse, une déchéance pour l'homme ou la femme du XIX<sup>e</sup> siècle à qui l'on révèle cette origine naturaliste du genre humain.<sup>53</sup>

Neste sentido, a revelação darwinista da origem animal da humanidade vem ferir gravemente o egocentrismo do homem ou, nas palavras de Freud, o seu narcisismo ou amor-próprio:

L'homme s'éleva, au cours de son évolution culturelle, au rôle de seigneur sur ses semblables de race animale. Mais, non content de cette prédominance, il se mit à creuser un abîme entre eux et lui-même. Il leur refusa la raison et s'octroya une âme immortelle, se targua d'une descendance divine qui lui permettait de déchirer tout lien de solidarité avec le monde animal. (...) Nous savons tous que les travaux de Charles Darwin, de ses collaborateurs et de ses prédécesseurs, ont mis fin à cette prétention de l'homme voici à peine un peu plus d'un demi-siècle. L'homme n'est rien d'autre, n'est rien de mieux que l'animal, il est lui-même issu de la série animale, il est apparenté de plus près à certaines espèces, à d'autres de plus loin. Ses conquêtes extérieures ne sont pas parvenues à effacer les témoignages de cette équivalence qui se manifestent tant dans la conformation de son corps que dans ses dispositions psychiques. C'est là cependant la seconde humiliation du narcissisme humain : l'humiliation *biologique*.<sup>54</sup>

Com efeito, Freud considera que o narcisismo do homem sofreu, ao longo dos tempos e graças aos progressos científicos, três graves humilhações. A primeira foi causada por Copérnico, que arruinou a ilusão do geocentrismo: a terra, habitada e governada pelo homem, deixa de ser o centro do universo – a humilhação é cosmológica<sup>55</sup>. A segunda resultou, como acabámos de ver, das descobertas de Darwin – a humilhação é biológica. E a terceira ferida narcísica deve-se ao próprio Freud e às

<sup>53</sup> Philippe Brenot, “La honte des origines”, in *Si les lions pouvaient parler*, p. 142.

<sup>54</sup> Sigmund Freud, “Une difficulté de la psychanalyse” (1917), in *Essais de psychanalyse appliquée*, Paris, Gallimard, 1933. Reimpressão: Paris, Gallimard, NRF, n° 263, 1971, pp. 137-147. Disponível em [http://classiques.uqac.ca/classiques/freud\\_sigmund/essais\\_psychanalyse\\_appliquee/08\\_difficulte\\_psychanalyse/difficulte\\_psychanalyse.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/freud_sigmund/essais_psychanalyse_appliquee/08_difficulte_psychanalyse/difficulte_psychanalyse.html).

<sup>55</sup> “La position centrale de la terre lui était d'ailleurs une garantie du rôle prédominant de celle-ci dans l'univers et semblait en harmonie avec sa tendance à se sentir le seigneur de ce monde. (...) l'amour-propre humain éprouva sa première humiliation, la *cosmologique*”. *ibid.*, p. 7.

suas descobertas psicanalíticas sobre o inconsciente, a parte mais recôndita e insondável da mente humana, na qual se alojam os instintos e as pulsões mais primitivos do homem, aquelas que ele nem sempre consegue controlar – a humilhação é psicológica:

C'est de cette manière que la psychanalyse voudrait instruire le moi. Mais les deux clartés qu'elle nous apporte : savoir, que la vie instinctive de la sexualité ne saurait être complètement domptée en nous et que les processus psychiques sont en eux-mêmes inconscients, et ne deviennent accessibles et subordonnés au moi que par une perception incomplète et incertaine, équivalent à affirmer que le moi n'est pas maître dans sa propre maison. Elles constituent à elles deux la troisième humiliation de l'amour-propre humain, je l'appellerai la *psychologique*.<sup>56</sup>

Assim, os avanços da ciência contribuíram fortemente para esta vexação narcísica da humanidade, ou seja, para uma descentralização progressiva do homem, cada vez mais próximo do animal, não só pela genealogia, como também pela persistência dos seus instintos animais e pela descoberta de que existe um animal dentro de cada um de nós. Ora, a única forma de lutar contra a nossa própria natureza animal e de evitar o regresso às origens é o refúgio radical na civilização e na cultura: “Il faut désespérément se civiliser sous peine de revenir à l'animalité”<sup>57</sup>.

Lutar contra a sua própria animalidade é a atitude do homem ocidental até meados do século XX. Boris Cyrulnik situa este limite mais precisamente nos anos 60, altura em que o homem descobre que o inimigo não é o animal, mas sim ele próprio e a sua acção devastadora sobre a natureza e o meio que o rodeia:

Il me semble que cette représentation collective racontant la lutte contre la vilaine nature et la terrible animalité, a caractérisé l'Occident jusqu'aux années 60. (...) Certains, parmi nous, ont verrouillé la bête au point d'acquérir une vertu morbide. Et d'autres, la plupart, la laissaient s'échapper, au cours de discrètes sorties nocturnes ou de petits encanaillements. (...) L'Occident chrétien a fortifié cette attitude, jusqu'au point de rupture des années 60 où l'ennemi a changé de nature. Ce n'était plus la bête qui était dangereuse, c'était... le progrès soi-même! (...) Après beaucoup d'efforts et beaucoup de recherches, nous étions parvenus enfin à identifier l'ennemi: c'était nous-mêmes! La bête innocentée méritait nos pardons. Il fallait en urgence ouvrir les cages, fermer les abattoirs, marronner les animaux domestiques et révéler leur âme.<sup>58</sup>

### 3. Olhares cruzados: para uma ecofilosofia da alteridade

Ao longo do século XX, o animal vai gradualmente sendo investido de uma ontologia própria e, entre os teóricos que em muito contribuíram para a instituição deste

---

<sup>56</sup> *ibid.*, pp. 9-10.

<sup>57</sup> Boris Cyrulnik, “Les animaux humanisés”, *Si les lions pouvaient parler*, p. 30.

<sup>58</sup> *ibid.*, p. 31.

*continuum* ontológico e para a desconstrução de um imperante humanismo logocêntrico, destaca-se o pensamento de Jacques Derrida e a sua ecofilosofia da alteridade.

Num longo ensaio sintomaticamente intitulado “O animal que logo sou”, Jacques Derrida, partindo da experiência de se ter encontrado completamente nu perante o olhar de um gato, desenvolve uma longa reflexão sobre os limites entre o homem e o animal não o animal metaforizado e interpretado a partir de uma visão antropocêntrica, mas sim o animal real, aquele *outro* que existe em face de nós e que pode vir ao nosso encontro. O filósofo começa por se questionar acerca da sua própria identidade de animal-humano:

Souvent je me demande, moi, pour voir, *qui je suis* – et qui je suis au moment où, surpris nu, en silence, par le regard d’un animal, par exemple les yeux d’un chat, j’ai du mal, oui, du mal à surmonter une gêne.<sup>59</sup>

Sentir-se observado, em toda a sua nudez e fragilidade, pelo olhar silencioso e perscrutador de um animal confrontou-o com o limite abissal do homem, a fronteira que ele terá que transpor para chegar ao animal, “à l’animal en soi, à l’animal en moi et à l’animal en mal de lui-même”<sup>60</sup>:

Comme tout regard sans fond, comme les yeux de l’autre, ce regard dit “animal” me donne à voir la limite abyssale de l’humain: l’inhumain ou l’anhumain, les fins de l’homme, à savoir le passage des frontières depuis lequel l’homme ose s’annoncer à lui-même, s’appelant ainsi du nom qu’il croit se donner.<sup>61</sup>

Ora, esta passagem para a esfera exclusiva do inumano e a tomada de consciência da existência de uma outridade animal são factores determinantes para uma verdadeira apreensão da animalidade, baseada nos *próprios do animal* e não na conceptual e interminável lista dos *próprios do homem*. Já Montaigne, na sua *Apologie de Raimond Sebond*, troçava da ingénua presunção do homem ao pretender saber tudo o que se passa na cabeça do animal, atribuindo-lhe ou recusando-lhe faculdades consoante o seu próprio arbítrio<sup>62</sup>.

Neste sentido, Derrida distingue dois tipos de discurso sobre o animal: aquele dos que nunca cruzaram o olhar de um animal, fazendo dele um teorema, ou seja, uma

---

<sup>59</sup> Jacques Derrida, “L’animal que donc je suis (à suivre)”, in Mallet, Marie-Louise, *L’animal autobiographique*, Paris, Galilée, 1999, p. 253.

<sup>60</sup> *ibid.*

<sup>61</sup> *ibid.*, p. 263.

<sup>62</sup> Derrida considera este ensaio de Montaigne um dos mais belos textos pré-cartesianos e anticartesianos sobre os animais. *ibid.*, p. 256.

coisa vista e que não vê e o daqueles que se fundamentam na troca de olhares com o animal, tendo em conta o seu ponto de vista<sup>63</sup>.

Na primeira categoria, o filósofo francês inclui todos os filósofos de Descartes até aos seus dias (Descartes, Kant, Heidegger, Lacan e Lévinas), que se limitaram a observar o animal como um todo genérico, recusando-se a admitir que também ele possa ter um mundo específico, não forçosamente mais pobre do que o do humano. Assim, partindo da afirmação de Heidegger, segundo a qual *o animal é pobre de mundo*, Derrida critica severamente toda esta linhagem de teóricos que se serviram do animal como simples constructo teórico para legitimar a racionalidade e a linguagem humanas como atributos superiores que colocam o homem acima dos outros seres vivos, reforçando a cisão entre humanidade e animalidade:

C'est un mot, l'animal, que des hommes se sont donné le droit de donner. (...) Ils se sont donné le mot pour parquer un grand nombre de vivants sous ce seul concept: L'Animal, disent-ils. Et ils se le sont donné, ce mot, en s'accordant du même coup, à eux-mêmes, pour se le réserver, à eux les humains, le droit au mot, au nom, au verbe, à l'attribut, au langage de mots, bref à cela même dont seraient privés les autres en question, ceux qu'on parque dans le grand territoire de la bête: L'Animal. Tous les philosophes que nous interrogerons (d'Aristote à Lacan en passant par Descartes, Kant, Heidegger, Lévinas), tous, ils disent la même chose: l'animal est privé de langage.<sup>64</sup>

O segundo tipo de discurso sobre o animal pertence aos poetas e aos profetas, em situação de poesia ou de profecia. Derrida não conhece representantes desta categoria, mas é aqui que ele próprio se inclui. São aqueles que, consentindo o olhar do animal sobre eles, lhe concedem o estatuto de sujeito, reconhecendo-lhe uma subjectividade própria, mostrando-se receptivos a uma diluição de fronteiras e a uma aproximação entre ambas as espécies. No fundo, são todos aqueles que, como Derrida, reivindicam um *logos* e um *pathos* do animal.

Assim, defendendo uma visão plural e diferenciada dos animais, Derrida critica o uso da palavra “animal” no singular genérico, considerando-a uma categorização antropocêntrica que confina todos os viventes não-humanos num conceito abstractizante e homogéneo, como se “tous les vivants non humains pouvaient être regroupés dans le sens comum de ce ‘lieu comum’, l'Animal, quelles que soient les différences abyssales et les limites structurelles qui séparent, dans l'essence même de leur être, tous les

---

<sup>63</sup> *ibid.*, pp. 264-265.

<sup>64</sup> *ibid.*, pp. 282-283.

‘animaux’<sup>65</sup>. Para substituir este singular redutor, o filósofo concebe o termo *animot* (*animal* + *mot*), que se pronuncia, em francês, como o plural “animais” e remete para o conceito de *palavra* ou de linguagem verbal, que tem servido para marcar o limite indissolúvel entre o homem e o animal. Derrida convida-nos, assim, a pensar o animal na escrita, através das palavras:

Par la chimère de ce mot singulier, l’animot, j’allie trois parties hétérogènes dans le même corps verbal.

1. Je voudrais donner à entendre le pluriel d’animaux dans le singulier: il n’y a pas l’animal au singulier général, séparé de l’homme par une seule limite indivisible. Il faut envisager qu’il y ait des vivants dont la pluralité ne se laisse pas rassembler dans la seule figure de l’animalité simplement opposée à l’humanité. (...)

2. Le suffixe *mot*, dans l’animot, devrait nous rappeler au mot, voire au mot nommé nom. Il ouvre la voie à l’expérience référentielle de la chose comme telle, comme ce qu’elle est dans notre être, et donc à cet enjeu par lequel on a toujours voulu faire passer la limite, l’unique et indivisible limite qui séparerait l’homme de l’animal, à savoir le mot, le langage nominal du mot, la voix qui nomme la chose en tant que telle, telle qu’elle apparaît dans son être. (...)

3. Il ne s’agirait pas de “rendre la parole” aux animaux mais peut-être d’accéder à une pensée, si chimérique ou fabuleuse soit-elle, qui pense autrement l’absence du nom ou du mot, et autrement que comme une privation.<sup>66</sup>

Neste último ponto, Derrida sublinha inequivocamente que pensar o animal não é conceder-lhe o dom da palavra ou outros atributos próprios dos homens, criticando assim a antropomorfização dos animais na fábula tradicional, que ele considera mais uma forma de exploração e de dominação do animal pelo homem:

Comment accueillir ou libérer tant d’animots chez moi? En moi, pour moi, comme moi? (...) Il fallait surtout éviter la fable. L’affabulation, on en connaît l’histoire, reste un apprivoisement anthropomorphique, un assujettissement moralisateur, une domestication. Toujours un discours de l’homme; sur l’homme; voire sur l’animalité de l’homme, mais pour l’homme, et en l’homme.<sup>67</sup>

Na verdade, o pensamento do animal cabe à poesia. Eis a tese formulada por Derrida: “Car la pensée de l’animal, s’il y en a, revient à la poésie, voilà une thèse, et c’est ce dont la philosophie, par essence, a dû se priver”. No fundo, o saber filosófico sobre a animalidade fundamenta-se num racionalismo especista e antropocêntrico que apenas contribui para reificar e marginalizar os animais. Já a poesia é, na opinião do ensaísta, o espaço ficcional por excelência para a compreensão e aproximação da outridade animal. Através do  *fingimento poético*, o escritor liberta-se da sua natureza

---

<sup>65</sup> *ibid.*, p. 284.

<sup>66</sup> *ibid.*, pp. 298-299.

<sup>67</sup> *ibid.*, p. 287.

humana e trespassa o limite da sua humanidade, para se alojar num corpo animal, sem passar pelo plano metafórico ou imitativo.

Em suma, Jaques Derrida não nega a existência de um limite entre o Homem e o Animal. O que ele contesta é a abordagem comparativista da relação humanidade / animalidade que tem polarizado o pensamento filosófico ocidental ao longo dos séculos, tanto por parte dos defensores das teses monistas como dos das teses dualistas, pois todos eles abordam a questão do animal em relação ao humano, rasurando as diferenças entre ambos e os traços específicos dos primeiros:

Je ne m'aventurerai pas un seul instant à contester cette thèse, ni une telle rupture et un tel abîme entre ce "je-nous" et ce que nous appelons les animaux. Imaginer que je pourrais, qui quiconque, d'ailleurs, pourrait ignorer cette rupture, voire cet abîme, ce serait d'abord s'aveugler sur tant d'évidences contraires; et pour ce qui regarde modestement mon cas, ce serait oublier tous les signes que j'ai pu donner, inlassablement, de mon attention à la différence, aux différences, aux hétérogénéités et aux ruptures abyssales plutôt qu'à l'homogène e tau continu. Je n'ai donc jamais cru à quelque continuité homogène entre ce qui s'appelle l'homme et ce qu'*il* appelle l'animal.<sup>68</sup>

Na perspectiva de Derrida, pensar a questão do humano e do não-humano não passa pela busca de semelhanças entre ambas as espécies, mas antes pela reafirmação dos seus limites e pelo reconhecimento das diferenças, atribuindo a cada ser vivente uma identidade e uma subjectividade próprias. Por outras palavras, pensar a animalidade e os limites do humano só é possível por via da *différance*<sup>69</sup> ou do *devenir-animal*, conceito formulado por Deleuze e Guattari para designar um movimento entre humanidade e animalidade, movimento esse que se processa não por via da imitação ou identificação, mas sim pela simbiose ou fusão entre o humano e o não-humano:

---

<sup>68</sup> *ibid.*, pp. 280-281.

<sup>69</sup> Neologismo criado por Derrida para desmistificar o logocentrismo ocidental. O termo resulta da junção das palavras *différence* e *différant* (particípio presente do verbo *différer*) e pronuncia-se, em francês da mesma forma, demonstrando assim que a escrita não corresponde rigorosamente à fonética e que os diferentes significados de um texto resultam da decomposição da estrutura da linguagem escrita. Na sua definição do conceito, Carlos Ceia explica que *différance* traduz "o duplo movimento do signo linguístico que diferencia e difere, nunca se fixando numa única instância" e prossegue a sua explicação precisando que: "O termo cunhado por Derrida, propositadamente pronunciável da mesma forma nas expressões *différance* e *différence*, porque a escritura não copia exactamente a fala, pretende ser uma síntese deste duplo movimento de ser diferente/dissemelhante e diferente/retardado. Podemos ilustrar o duplo movimento da *différance* com o seguinte exemplo: a palavra "infinito" pode ser definida por aquilo que é (o imensurável, o ilimitado, o absoluto, etc.) — o que significa que o sentido é sempre diferido, visto que precisamos de outras palavras para definir uma palavra —; e pode ser definida por aquilo que não é, ou seja, pelas suas diferenças ("finito", "limitado", "relativo", etc.). Carlos Ceia, "Différance", in *E-Dicionário de Termos Literários*, disponível em <http://www.edtl.com.pt>.

Un devenir n'est pas une correspondance de rapports. Mais ce n'est pas plus une ressemblance, une imitation, et, à la limite, une identification. (...) Le devenir est toujours d'un autre ordre que celui de la filiation. Il est de l'alliance. Si l'évolution comporte de véritables devenirs, c'est dans le vaste domaine des symbioses qui met en jeu des êtres d'échelles et de règnes tout à fait différents, sans aucune filiation possible.<sup>70</sup>

Nestes termos, devir-animal não é imitar o animal, nem procurar nele a sua projecção identitária. Trata-se antes de sair de si próprio, de se desenraizar e de atravessar a misteriosa e enigmática fronteira entre o humano e o animal, em busca de novos mundos. Assim, para *devir* animal o homem terá que se tornar *outro*, estrangeiro a si próprio. Esta *desterritorialização* exige do sujeito uma rigorosa ascese: “Il y faut beaucoup d'ascèse, de sobriété, d'involution créatrice”<sup>71</sup>. Desta forma, escrever o animal não é escrever *sobre* ou *para*, mas sim escrever *como* o animal, é colocar-se no lugar dele, deixando entrar em si o animal no qual o escritor se transfigura, ciente de que escrever como o animal não significa transformar-se num animal real: “Le devenir-animal de l'homme est réel, sans que soit réel l'animal qu'il devient; et, simultanément, le devenir-autre de l'animal est réel sans que cet autre soit réel”<sup>72</sup>. Deste modo, o próprio acto da escrita transforma-se num *devir-animal*.

Ora, é precisamente esta aproximação entre o homem e o animal que se tem vindo a verificar na fábula contemporânea. Com efeito, se, na fábula tradicional, os animais cristalizavam uma axiologia com aplicação à vida humana, numa linha declaradamente antropocêntrica e antropomórfica, mantendo uma fronteira intransponível entre o homem e o animal, a fábula contemporânea veicula um sentimento de indistinção entre o humano e o não-humano. Assiste-se, efectivamente, a uma dissolução gradual da hierarquia entre o homem e o animal.

Márcia Neves

## BIBLIOGRAFIA

BIRNBAUM, Jean (coord.) (2010). *Qui sont les animaux*, Paris: Editions Gallimard.

CHESTERTON, G.K. (2004). “Introduction”. in *Aesop's fables*. Whitefish: Kessinger Publishing.

---

<sup>70</sup>Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie. Mille Plateaux*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980, p. 291.

<sup>71</sup>*ibid.*, p. 342.

<sup>72</sup>*ibid.*, p. 291.

- CYRULNIK, Boris (1998). *Si les lions pouvaient parler. Essais sur la condition animale*. Paris: Éditions Gallimard.
- DANDREY, Patrick (2009). “Les métaphores montrent les dents”, *Le Magazine Littéraire*, 485, 62-64.
- DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix (1980). *Capitalisme et schizophrénie. Mille Plateaux*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- DESLACHE, Lucile (2006). *Écrire l’animal aujourd’hui*. Clermont-Ferrand: Presses Universitaires Blaise Pascal, CRLMC.
- DESCARTES, René (1983). *Discours de la Méthode*. Paris: Librairie Générale Française, Le livre de Poche.
- FONTENAY, Elisabeth de (1998). *Le silence des bêtes. La philosophie à l’épreuve de l’animalité*. Paris: Fayard.
- FREUD, Sigmund (1933). *Essais de psychanalyse appliquée*. Paris: Gallimard.
- HOMERO (2005). *Iliada*, Frederico Lourenço (trad.). Lisboa: Livros Cotovia.
- HOMERO (2003). *Odisseia*. Frederico Lourenço (trad.). Lisboa: Livros Cotovia.
- LA FONTAINE, Jean de (1995). *Fables*. Paris: Flammarion.
- LE BRAS-CHOPARD, Armelle (2000). *Le zoo des philosophes. De la bestialisation à l’exclusion*. Paris: Plon.
- LESTEL, Dominique (2001). *Les origines animales de la culture*. Paris; Flammarion.
- MACIEL, Maria Esther (2008). *O animal escrito – um olhar sobre a zooliteratura contemporânea*. São Paulo: Lumme editor.
- \_\_\_\_\_ (org.) (2011). *Pensar / escrever o animal. Ensaio de zoopoética e biopolítica*. Florianópolis: editora da UFSC.
- MALLET, Marie-Louise (1999). *L’animal autobiographique*. Paris: Galilée.

PALAVRAS CHAVE:

Animal, humano, alteridade, antropocentrismo, ecofilosofia