



miguilim

revista eletrônica do netlli

volume 8, número 2, maio-ago. 2019

POR UMA ZOOLITERATURA NÃO REPRESENTACIONAL: PERCURSOS TEÓRICO-CRÍTICOS SOBRE O ANIMAL NÃO HUMANO NA LITERATURA



FOR A NON-REPRESENTATIONAL ZOOLITERATURE: A THEORETICAL FRAMEWORK CONCERNING NONHUMAN ANIMALS IN LITERATURE

Jânderson Albino COSWOSK
Instituto Federal do Espírito Santo, Brasil

[RESUMO](#) | [INDEXAÇÃO](#) | [TEXTO](#) | [REFERÊNCIAS](#) | [CITAR ESTE ARTIGO](#) | [O AUTOR](#)
RECEBIDO EM 11/04/2019 • APROVADO EM 07/11/2019

Resumo

A presente proposta traça um percurso teórico-crítico que evidencia o modo como a interação do animal humano e não humano é vista nos Estudos Literários na contemporaneidade. Além disso, evidenciamos de que modo isso se dá dentro do texto literário, conferindo diferentes olhares sobre o imaginário zooliterário, rumo à elaboração de uma ética que reclama pela dignidade animal.

Abstract

The article brings to light a theoretical framework concerning the interaction between human animals and non-human animals in Literary Studies in contemporary times and how it takes

Entradas para indexação

PALAVRAS-CHAVE: Animal não humano. Universo zooliterário. Percurso teórico crítico.

KEYWORDS: Non -human animal. Zooliterary universe. A theoretical framework.

Texto integral

Os animais não humanos sempre estiveram presentes na vida do homem, envolvidos em uma dialética de representação ou de sobrevivência. Rita Leal Paixão (2001) justifica que embora alguns filósofos, como Pitágoras, Platão entre outros, já haviam discutido sobre as diferenças entre o ser humano e os animais, foi com Aristóteles que surgiu uma ruptura no pensamento ocidental relativa à interação animal-humano.

Em *A história dos animais*, Aristóteles (2006) já colocava como paradigma do homem os termos “animal político”. Em forma de testemunho, destacou de maneira experimental e empírica a história dos animais, o que serviu de título para uma das maiores contribuições para a zoologia. “Animal”, que vem do latim *anima* (alma), figura, desde sua época, em nossa maneira ocidental de pensar, como criaturas vivas, mas sem *logos*. Em *A Política*, o grande fundador da biologia no Ocidente constrói seu argumento com maior intensidade em relação ao homem como centro do mundo, em um regime de exploração do animal não humano para o trabalho, enquanto domesticado, e alimentação, enquanto selvagem. Aristóteles (1991) parte da premissa que as plantas existem para os animais e estes, para os homens.

De maneira geral, o filósofo em questão se ocupava do mundo animado, o que nos dirige à alma e ao corpo. A planta e o animal, seres inferiores no que diz respeito a alma, são subordinados àquele que possui como princípio de vida a alma racional, ou seja, o homem. Nesse caso, o homem é, na visão aristotélica, quem cumpre a função superior nessa cadeia, já que possui como meio norteador o pensamento.

Adepto a uma filosofia com base no *cogito*, Descartes (2005) também trata desse assunto sob um prisma antropocêntrico. Na *Segunda Meditação*, parte da defesa de que o *eu* é uma coisa que pensa, onde há possibilidade de entender, afirmar, negar, duvidar, querer ou não querer. Nesse contexto, fala do corpo, como uma matéria extensa e não pensante, uma máquina, um amálgama de substâncias, tendo como paradigma o animal-máquina, isto é, os animais não sentem medo, alegria, não são capazes de agir pela memória, simplesmente obedecem à mecânica de seus corpos. Em relação ao corpo, o ser humano também está atrelado às leis da mecânica, mas possui a mente como um diferencial (matéria e razão). Em *Carta a Morus*, em 1549, não nega que os animais têm vida (ou, em seus termos, um corpo que é movido pela mecânica ou calor no coração). Todavia, uma vez que matam ou comem os animais, os homens estão absolvidos da suspeita do crime.

Essas maneiras de ver e entender o animal são alvos de críticas nos debates atuais, em diversos campos da academia. Em diálogo com Mary Midgley, Paixão (2001) adverte que utilizar o termo “animal” para caracterizar tantos seres vivos diferentes, como baleias e microorganismos, é um fato estranho. Essa demarcação entre “animal” e “humano”, segundo a referida autora, estabeleceu uma fronteira entre dois grupos, onde marca-se, além das diferenças entre ambos, algo que os distancia em relação à esfera moral.



Uma segunda abordagem que evidencia essa estranheza na interação animal-humano é posta em xeque por Pedro Galvão (2010) em *Os animais têm direitos?*. Na introdução da obra, faz todo um histórico do ponto de vista cartesiano, kantiano e utilitário em relação aos animais. De modo análogo a Paixão (2011), interroga se o animal tem ou não um estatuto moral. Só possui um estatuto moral aquele que tem direitos, como o próprio Galvão afirma.

A questão geral [...] é a de saber como devemos tratar os animais não humanos se adotarmos um ponto de vista ético, independentemente do que as leis dizem a esse respeito. (GALVÃO, 2010, p.9).

Quando descreve a perspectiva de Kant sobre o assunto, o referido autor percebe que, mesmo contrário a violência dirigida ao animal, Kant ressalta a potência que os atos violentos podem ter ao gerarem a violência contra o ser humano, uma vez que sua defesa parte da noção de que nossa relação de dever com os animais é indireta. Isto nos faz concluir que, mesmo assumindo uma postura contra a violência aos animais, justifica que os mesmos são “instrumentos do homem” (GALVÃO, 2010, p. 14), pondo sua tese em um desdobramento antropocêntrico.

No que tange à perspectiva utilitarista de Jeremy Bentham sobre os animais, ele sustenta sua argumentação sob os questionamentos relativos à racionalidade e proficiência linguística, admitindo que questionar se o animal pode raciocinar ou falar não é suficiente para estabelecer condições para um estatuto moral. É preciso questionar se o animal “pode sentir”, de forma que essa falta de consideração com o sofrimento dos animais pode ser comparada a falta de consideração do ser humano com outras espécies, o que sugere uma comparação entre o racismo e o especismo.

Ainda que as contribuições de Kant e de Bentham sejam importantes para entendermos como o pensamento ocidental tem se posicionado em relação à postura do homem com os animais, é importante destacar que é sob a perspectiva cartesiana que se encontra o maior debate sobre as diferenças entre o animal humano e não humano. Mesmo que a metafísica cartesiana tenha valido da defesa do corpo enquanto máquina e do corpo composto pela tríade alma, mente e pensamento, Galvão (2010) confirma que Descartes ainda tem muitos defensores que valem de sua tese sobre a questão da linguagem como elemento que diferencia o animal humano do não humano, ou ainda, lhe confere *status* de superioridade. Partindo desse pressuposto, defendem, à maneira cartesiana, que

os animais não dominam nenhuma linguagem; na ausência de linguagem não há pensamento (ou, pelo menos, não há razões para atribuir pensamento); e na ausência de pensamento não pode haver consciência [...] (GALVÃO, 2010, p. 12).



Diante do exposto, a literatura, surge como um espaço propício para entender o encontro do animal humano e não humano e perceber a outridade do não humano dentro e fora desse universo de categorizações puramente biológicas, de acordo com a época e com o texto. Com os estudos advindos da chamada zooliteratura, verifica-se todo um panorama da presença do animal não humano e sua interação com o humano. Não somente por esse espectro, mas também evidencia todo um quadro de narrativas que traçam a presença dessa interação, de Esopo e suas fábulas (tentativa mimética de representação do animal no imaginário literário) a toda uma literatura que se sucedeu a partir dele, caracterizada por uma antropofomização do outro animal e de seu tratamento sob uma via metafórica, como uma forma de evidenciar o ser humano e suas vivências diárias, em um tom moralístico.

Embora o animal não humano seja utilizado como ferramenta para traduzir as mazelas humanas ainda na contemporaneidade, vários escritores, como Machado de Assis, Nuno Ramos, Guimarães Rosa, entre outros, desestabilizam, em alguns de seus escritos, o que se espera de um texto onde há a presença do animal não humano no que concerne à linguagem. Esses textos nos deixam em suspenso, no incompreensível, sem o conforto, por exemplo, do desenlace metafórico.

Ao contemplarmos alguns de seus textos, ficamos diante de verdadeiros experimentos artísticos que fogem a nossa expectativa de leitores (comuns ou não) quanto a esse encontro de heterogêneos. São leituras que fogem ao nosso olhar ocidental de mundo, ao nosso separatismo/especismo em relação ao animal não humano. São convites a um olhar diferenciado de contatos e de um verdadeiro compromisso com esse outro, que requer um novo olhar sobre ele mesmo. A literatura é, sob um prisma deleuzeano, intercessora nessa nova maneira de pensar esses encontros.

Em *Um boi vê os homens*, Drummond expõe a forma como um boi dirige seu olhar ao ser humano, na expressão de seu “eu-bovino”¹. O boi percebe uma certa incapacidade no ser humano de “enxergar o que é visível e comum a cada um de nós, no espaço”, pois “toda a expressão deles [dos seres humanos] mora nos olhos – e perde-se a um simples baixar de cílios” (DRUMMOND, 1979, p. 266). Nas observações de Maria Esther Maciel,

[...] o boi – movido por uma percepção que supostamente ultrapassa as divisas da razão legitimada pela sociedade dos homens – não apenas põe em xeque a capacidade destes de entender outros mundos que não o amparado por essa mesma razão, mas também revela uma visão própria das coisas que existem e compõem o que chamamos de vida. (MACIEL, 2007, p. 1).

Também Guimarães Rosa, em *Conversa de Bois*, exprime um “eu-bovino” com um *self* humano, que se define e define o outro humano.



Por mais que seja inventada, a tentativa de Drummond e de Guimarães Rosa em assumirem uma subjetividade bovina não é uma tentativa de imitação, e sim de habitar uma zona de vizinhança, tal como propõe Deleuze (1997), onde as identidades não são fixas. Segundo Maciel (2007), anulam-se, assim, a distância, o estranhamento e as diferenças em relação ao outro. Não se trata de uma tentativa de apreendê-lo, e sim de tomá-lo “em sua singularidade, em seu *it*” (MACIEL, 2007, p.1, grifo da autora). É nessa não linguagem, ou, nas palavras de Clarice Lispector, é nesse “profundo anonimato que ninguém tocou” (LISPECTOR, 1998, p. 23) que se deve prestar atenção, e não objetificar nada.

O animal, em sua indefinição, seu anonimato, nos remete ao que Viveiros de Castro (1996) tratou em *Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio*. Ao delinear uma proposta que se distancia da visão hegemônica de olhar o *outro* animal, advoga que “[...] o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 115). Com base em sua etnografia amazônica, Viveiros de Castro (1996) evidencia uma nova possibilidade do animal humano e não humano de verem-se e serem vistos: sua abordagem sugere que o modo como os humanos veem os animais no mundo é diferente do modo que os mesmos os veem e se veem. Os humanos se veem como humanos, e os animais como animais. Ao passo que os animais (predadores) os veem como animais (de presa); os animais de presa, por outro lado, veem os humanos como animais predadores. Os animais

veem seu alimento como alimento humano [...], seus atributos corporais (pelagem, plumas, garras, bicos etc.) como adornos ou instrumentos culturais, seu sistema social como organizado do mesmo modo que as instituições humanas (com chefes, xamãs, festas, ritos etc.) (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 117).

Direcionar o olhar para a outridade animal também foi discutido em *O animal que logo sou*, de Jacques Derrida. É no campo da literatura que o filósofo vê a possibilidade de evidenciar o pensamento animal. A partir da presença do animal não mimético na literatura, afastado da metáfora, e principalmente, do olhar de um gato, que Derrida se vê com vergonha, ao perceber-se nu diante do felino. Um animal nu diante do outro.

Essa vergonha da nudez diante do gato representa um sentimento de igualdade que se tenta estabelecer entre eles, ao mesmo tempo que o não saber da nudez do gato nada mais é do que “a experiência (consciente ou inconsciente) de existir na nudez” (DERRIDA, 2002, p. 19). O desejo de Derrida reside na vontade de “reprimir um movimento de pudor” (DERRIDA, 2002, p. 15), embora seja difícil, pois está amarrado à visão objetiva de mundo que rege toda a história da humanidade. Há, nesse simples gesto, uma tentativa de perder a noção de nudez, já que ela não existe na natureza. Perder a noção da nudez implica em renunciar aos postulados hegemônicos, para que sejamos capazes de perceber o que nos aproxima do animal nos encontros que temos com ele.

Tanto em Viveiros de Castro quanto em Derrida encontramos uma espécie de convite e compromisso de olharmos o outro animal de forma diferenciada. Em *As ideias do canário*, Machado de Assis traz um exemplo claro de uma não metaforização do animal. Ao afirmar que “o canário é senhor da gaiola que habita e da loja que o cerca” (ASSIS, 1994, p. 73), o próprio canário, longe de uma imitação, afirma-se como senhor de si, como alguém que possui agência, desejo, intencionalidade, linguagem, conta histórias. Ele, por assim dizer, controla a narrativa do conto.

É no olhar da pantera, no poema de Rainer Maria Rilke que presenciamos um além-grades do zoológico. Através de sua percepção, vemos expandir seu desejo de liberdade, traduzido numa imagem ocular. A sede por liberdade também reside no poema *O Jaguar*, de Ted Hughes, ao deparar-se com as crianças perto da jaula onde fica preso. Ou ainda, o incansável olhar do homem direcionado à lontra, na narrativa curta texto de Walter Benjamin (1995). Neste caso, embora seja de humano para o não humano, o olhar constrói a ponte necessária para aproximação desses heterogêneos. Isso nos remete ao que Berger (2010) mencionou sobre o encontro do homem com o animal. Ao falar da linguagem como parâmetro de reconhecimento do homem e seu semelhante, e da significação que o animal tem para a humanidade, faz uma reflexão sobre a contemplação do animal pelo homem e vice-versa, argumentando que

os olhos de um animal que observam um homem são desconfiados e atentos. O mesmo animal pode muito bem dirigir o mesmo olhar a outras espécies. Ele não tem um olhar especial para o homem. Nenhuma espécie, salvo o homem, reconhece o olhar desse animal como familiar. Outros animais são reféns do olhar. O homem toma consciência de que está retribuindo o olhar. O animal examina cuidadosamente o homem através do abismo de sua não compreensão. E é por isso que o homem pode surpreender o animal. O animal [...] também consegue surpreender o homem. O homem também examina com uma parecida, mas não idêntica, não compreensão. [...] O homem sempre carrega olhares de ignorância e medo. Então, quando ele é visto pelo animal, ele é visto da mesma forma como o seu entorno é visto por esse outro. Seu reconhecimento desse fato é o que torna o olhar do animal familiar. Eis que um poder é creditado ao animal, comparável ao poder humano, mas nunca coincidindo com este. [...] Quais eram os segredos das semelhanças e dissemelhanças dos animais com o homens? Os segredos cuja existência foi reconhecida pelos homens no momento em que seus olhos cruzam com os do animal. (BERGER, 2010, p. 7, grifo do autor).

Berger (2010) elucida a questão mais cara da tensão que se instaura no encontro do humano e o animal: a linguagem. A fim de discutirmos esse assunto sob um prisma literário, faz-se importante levantar os seguintes questionamentos: de que maneira esses devires narrativos nos conduzem a habitar essa zona de vizinhança entre o animal humano e não humano, de modo a traduzir a expressividade animal? Até que ponto é necessário ocupar essa zona de vizinhança, que não está nem lá, nem cá, como o próprio Berger (2010) advoga, e

sim *in-between*, e permanecer no “escuro” do texto? Qual a necessidade de se construir uma leitura não previsível desses textos?



Há uma forte tensão nos textos que trazem a figura do animal não metaforizado entre o conceito hegemônico que se tem de mundo e o que escapa dessa categorização. O artista, diante desse afrontamento, possibilita o entrelace mútuo do verbal e do não verbal, abalando a linguagem. Origina uma espécie de “língua estrangeira”, tal como define Marcel Proust. Em diálogo com Proust, Deleuze (1997) defende que o escritor inventa na língua uma nova língua, uma língua de algum modo estrangeira. Ele afronta os hábitos morfossintáticos, o que afronta os hábitos de narrar, de ser e dizer, de estar e agir. Em suma, faz surgir uma nova possibilidade de linguagem.

Se a literatura intercede na percepção da outridade animal, é preciso pensar nela como “um empreendimento de saúde” (DELEUZE, 1997, p. 9). Se escrever é um caso de devir, a literatura é a possibilidade da expressão maior do que Deleuze e Guattari (1995) chamaram de “devir-animal”. Longe da metáfora, não produz nada além de si mesmo; manifesta-se através de alianças, contágios de heterogêneos, e não por filiação.

Na literatura reside a possibilidade do encontro com o animal e o humano. Há uma possibilidade nesse encontro de alcançar a dignidade do animal. O encontro mobiliza a curiosidade em algo que não se pode imitar ou captar material ou imaterialmente. Em conversa com sua tradutora americana, Guimarães Rosa descreve seu estilo de escrita e o que ele espera do leitor no que diz respeito ao seu texto:

Deve ter notado que, em meus livros, eu faço, ou procuro fazer isso permanentemente, constantemente, com o português: chocar, “estranhar” o leitor, não deixar que ele repouse na bengala dos lugares comuns, das expressões domesticadas e acostumadas; obrigá-lo a sentir a frase meio exótica, uma “novidade” nas palavras, na sintaxe. Pode parecer *crazy* de minha parte, mas quero que o leitor tenha que enfrentar um pouco o texto, como a um animal bravo e vivo. O que eu gostaria era de falar tanto ao inconsciente quanto à mente consciente do leitor. (ROSA *apud* VERLANGIERI, 1993, p. 100, grifo do autor).

O texto, esse “outro selvagem”, pode ser visto como um “bicho”, algo que se desconhece. Não se espera um comportamento estritamente hermenêutico de quem se depara com essas narrativas, de questionar o que há por trás, o que o texto fala. É olhar o texto como quem olha o bicho. Não é uma leitura que levará a um entendimento do mesmo, mas provocará uma desordem, fará rasuras na interpretação. É preciso que haja um duelo entre o leitor e o texto-bicho. Não há pretensão, aqui, de desprezar toda uma construção do conhecimento ocidental acumulado ao longo da história da humanidade, mas sim a possibilidade de novas sensibilidades artísticas; é ver as singularidades, as astúcias, os perigos desse texto-bicho e de que modo ele se move. Nesse caso, é reconhecer novas formas de relacionar essa interação de heterogêneos (animal humano e não humano).

É no olhar do humano sobre o não humano que se reconhece essa proximidade: “Poesia [...], entre nós dois. [...] Assim, teu pelo. Assim: a chuva.[...] Ou carne lacerada, imagem dentro do meu olho. Meu olho. Nós dois, meu olho. Vê. Você aí, morto.”² O vocábulo “poesia”, no início da citação de *Monólogo para um cachorro morto*, de Nuno Ramos, prevê a possibilidade de aproximação desses heterogêneos, o que nos remete às colocações de Derrida (2002), que considera a poesia um laboratório de linguagem. Nuno Ramos expressa seu interesse pelo *self* canino, deixando transparecer algo que ultrapassa o lugar/senso comum, ou seja, “[...] todas estas áreas onde um cachorro não entra”. Há um questionamento sobre a existência desses locais rubricados socialmente por parte do autor, já que seu interesse reside no cachorro. A perda de interesse pelo “local já afirmado”, já conhecido em contrato social com seus respectivos significantes e significados, sugere a renúncia desse conhecimento e uma certa ausência de nomenclatura das coisas e do mundo. Não se sabe mais os nomes “dos produtos já classificados em ramos diversos”, “das pessoas e dos lugares”. O artista não se reconhece mais, ao fazer a pergunta final: “Qual é o meu nome, cachorro?”. O encontro entre o homem e o cão, ao contrário do que se já tem, requer uma “enciclopédia” não antropocêntrica.

Esse encontro torna o artista impotente, fraco, vulnerável em relação a essa forma de vida. Ele é o estrangeiro naquele território. O olho do artista fica refém, não de captar simplesmente a imagem do bicho, mas de capturar o seu irreconhecível. A aliança entre esses heterogêneos é marcada por um certo encanto do homem pela condição do cachorro, o que se torna uma possibilidade de estar com o outro que se quer reconhecer, mas não é decifrável.

Sob esse espectro, é possível visualizar a afronta sistemática à narratividade daquilo que se espera de uma narrativa da tradição. Essa estranheza possibilita a desconstrução desses paradigmas antropocêntricos: abala-se a confiança da linguagem como sistema em favor da linguagem como forma de vida, de estar no mundo. Isso implica em segmentar o mundo de maneira menos substantiva. Nessas narrativas, os animais pensam e deformam a concepção hegemônica de pensamento. De maneira similar aos índios citados por Viveiros de Castro (1996), aderimos solidariamente ao que se encontra subterrâneo nesses encontros.

Perceber no animal não humano uma agência é confrontar diretamente com o modo cartesiano de enxergar o mesmo. Lidar com o animal nessa perspectiva, seria lidar como uma máquina, que não tem estatuto moral. Em acordo com Tom Regan, Galvão (2010) admite que as crianças são conscientes antes de aprenderem a utilizar a linguagem, pois se não fossem sensíveis a visão, audição, não aprenderiam a falar. À medida que a propensão à linguagem não é um fator que determina a presença de consciência, pode-se inferir que o animal não está alheio às experiências subjetivas comuns, ou seja, o fato de não dominar uma linguagem não o impede de ter consciência, de sentir dor, de ter emoções e recordações.

O primeiro grande passo para mudar essa visão do animal não humano, quer seja em sua utilização nas fábulas de modo metafórico ou como recurso de nossa sobrevivência, surgiu a partir dos trabalhos de Alfred Wallace e Charles Darwin (os artigos de 1858 e o clássico *A origem das espécies*, de 1859), nos quais coloca a humanidade em pé de igualdade no que se trata do aspecto biológico do ponto de vista evolutivo, deslocando-nos dessa teórica superioridade em relação às outras espécies. Com a quebra desse paradigma através de argumentos

científicos e da fuga do pensamento cristão/religioso que nos dá esse patamar de superioridade na natureza, que outros campos, como o das ciências sociais, tomaram proveito do momento e passaram a discutir e comparar os animais sob uma ótica também filosófica.



De certa forma, esse novo modo de pensar nos direciona à reflexão sobre o encontro entre o animal humano e não humano, à proporção que se consegue deixar os valores do outro implícitos, para que algo novo seja criado. Conforme já argumentado, a antropomorfização, no plano da literatura, estabelece uma relação de imitação, principalmente nas fábulas; os animais são projetados como humanos para evidenciar as angústias e defeitos daquele que se identifica como *homo sapiens*. Mas é preciso não atribuir o humano no animal, pois é preciso ceder a sua própria subjetividade ao animal; sair da percepção molar, do que não se vê, ir em direção ao “ver através”, para a percepção molecular, com o aparecimento da linguagem como forma de vida; pensar no encontro com o animal como situação de alteridade.

A arte, aqui representada pela literatura, habita um lugar de pensamento selvagem, como uma possibilidade de experimentação. Não se trata de conceber o mundo apenas no ponto de vista objetivo e ter uma ideia final do mesmo; trata-se de um compromisso e um interesse por ele, que ultrapassa sua aparência molar.

Logo, encontramos em Derrida e Viveiros de Castro pontos de vista para lermos os textos que transitam no imaginário zooliterário, que nos permitem elaborar uma ética que reclama pela dignidade animal. O leitor se dirige para aquilo que desconhece, que não sabe o que significa. O texto, na qualidade de “bicho”, não precisa seguir necessariamente por um caminho hermenêutico. O texto-bicho reivindica por ser lido como uma composição, e não na chave da interpretação, já que se trata de uma experiência. A arte, assim, assume o lugar do pensamento selvagem, como outra forma de compreensão; é possibilidade de experimentar novas formas de percepção artística.

Assim como com o animal, não deve haver um confronto interpretativo com o texto, e sim uma tentativa de encará-lo como uma composição. Parte-se da premissa de analisar os efeitos que a arte produz, em busca de um resgate da potência da materialidade da mesma. Logo, conseguimos pensar o objeto artístico a partir dele mesmo, e não como espelho de outra coisa; conseguimos contemplá-lo como um devir. O texto-bicho, difícil de lidar, deve manter-se no enigma, pois o que prevalece é o fascínio pelo estranho. O enigma em si pode ser pensado como a resposta que se busca na tentativa de interpretar essas narrativas e o possível encontro do animal humano e não humano.

Notas

1 Termo utilizado por Maria Esther Maciel, em diálogo com Clarice Lispector, em *Zoopoéticas Contemporâneas*, 2007, p.1.

2 Todas as citações feitas nestas páginas não referenciadas são fragmentos do texto supracitado de Ramos (2011), p. 359, grifo do autor.

- ANDRADE, Carlos Drummond de. Um boi vê os homens. In: _____. *Claro Enigma*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- ARISTÓTELES. *A Política*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1991.
- _____. *História dos animais*: Livros I-VI. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2006.
- ASSIS, Machado. As ideias do canário. In: _____. *Obra Completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.
- BENJAMIN, Walter. Infância em Berlim por volta de 1900. In: _____. *Obras Escolhidas II*. Rua de Mão Única. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- BERGER, John. Animais como metáfora. Revista *Suplemento Literário de Minas Gerais*. Ed. 1.332, p. 6-9, Minas Gerais, MG: Set./Out. 2010.
- DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1997.
- _____; GUATTARI, Félix. *Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível*. Trad. Suely Rolnik. Mil platos – capitalismo e esquizofrenia. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.
- DERRIDA, Jacques. *O animal que logo sou*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Ed. Unesp, 2002.
- DESCARTES, Renè. *Meditações Metafísicas*. Trad. Maria Ermantina. São Paulo: Martins Fontes. 2005.
- _____. Carta a Morus. In: _____. *Discurso do método, Meditações, Objeções e respostas, As paixões da alma, Cartas*. Trad. J. Guinsburg, Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- GALVÃO, Pedro. Introdução. In: _____ (Org.). *Os animais têm direitos?*. Lisboa: Dinalivro, 2010.
- HUGUES, Ted. O Jaguar. In: _____. *Collected poems*. London: Faber & Faber, 2003.
- LISPECTOR, Clarice. *Água viva*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- _____. *A hora da estrela*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- MACIEL, Maria Esther. Zoopoéticas Contemporâneas. Revista *Remate de Males*, v. 27, n. 2, p. 197-206, São Paulo, SP: Jul./Dez. 2007.
- PAIXÃO, Rita Leal. *Experimentação animal: razões e emoções para uma ética*. 2001.151f. Tese (Doutorado em Saúde Pública) - Escola Nacional de Saúde Pública, Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro. 2001.
- RAMOS, Nuno. Monólogo para um cachorro morto. In: _____. *Junco*. São Paulo: Iluminuras, 2011.
- RILKE, Rainer Maria. *Coisas e anjos de Rilke*. Trad. Augusto de Campos São Paulo: Perspectiva, 2015.
- ROSA, João Guimarães. Conversa de Bois. In: _____. *Ficção Completa*. Dois volumes. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.
- VERLANGIERI, Iná Valéria Rodrigues. *J. Guimarães Rosa – correspondência inédita com a tradutora norte-americana Harriet de Onís*. 1993. 357 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários) – Faculdade de Ciências e Letras da Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 1993.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. Revista *Mana*, v. 2, n. 2, p. 115-144, Rio de Janeiro, RJ: Out. 1996.

_____. O chocalho do xamã é um acelerador de partículas. In: RIBEIRO, D. *Encontros*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2007.



Para citar este artigo

COSWOSK, Jânderson Albino. Por uma zooliteratura não representacional: percursos teórico-críticos sobre o animal não humano na literatura. *Miguilim – Revista Eletrônica do Netlli, Crato*, v. 8, n. 2, p. 01-11, maio-ago. 2019.

O autor

Jânderson Albino Cowosk é doutorando em Literaturas de Língua Inglesa pela UERJ e Professor do Instituto Federal do Espírito Santo.