



DELAC – DEPARTAMENTO DE LETRAS, ARTES E CULTURA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS:
TEORIA LITERÁRIA E CRÍTICA DA CULTURA

JOÃO FRANCISCO JUSTINO LOPES

Como um cão: reparação e animalização em *Desonra*

SÃO JOÃO DEL-REI

2018

JOÃO FRANCISCO JUSTINO LOPES

Como um cão: reparação e animalização em *Desonra*

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em
Letras da Universidade Federal de São João del-Rei,
como requisito parcial para obtenção do título de Mestre
em Letras.

Orientador: Anderson Bastos Martins

SÃO JOÃO DEL-REI

2018

João Francisco Justino Lopes

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Anderson Bastos Martins (Orientador)
Universidade Federal de São João del-Rei

Prof. Dr^a. Eliana da Conceição Tolentino
Universidade Federal de São João del-Rei

Prof. Dr^a. Eneida Maria de Souza
Universidade Federal de Minas Gerais

À minha falecida avó (e mãe), dona Lourdes.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha família por seu incondicional apoio à minha formação educacional.

À minha companheira, Luana Luzia, por seu apoio neste processo de elaboração de dissertação.

Ao André Salmerón, pelas suas dicas e auxílio no meu primeiro projeto de mestrado utilizado no processo seletivo da Promel-UFSJ, que mesmo tendo se modificado bastante durante o curso, significou, além do meu ingresso no programa, o início da carreira acadêmica que pretendo seguir.

À Jamille Carvalho, pelas revisões.

Aos colegas da Promel que compartilharam as dores e os êxitos envolvidos neste processo de escrita: Dirceu Vieira, Carolina Torres, Reinaldo Ziviani e Glauco Soares.

Aos professores da Promel, pelas aulas engrandecedoras, em que muitas vezes saía deslumbrado e motivado a continuar nesta jornada de conhecimento.

Ao meu orientador, Anderson Bastos Martins, por ter me apresentado um mundo novo.

À CAPES, pelo financiamento desta pesquisa.

RESUMO

A presente pesquisa tem por objetivo demonstrar como as personagens presentes em *Desonra* (1999), romance sul-africano escrito em inglês por J.M. Coetzee, encontram a possibilidade de reparação frente à alteridade animal, em uma África do Sul marcada pelo conflito entre as subjetividades presentes na sociedade do pós-apartheid. Para tanto, no primeiro capítulo faremos um breve resumo do passado de opressão da África do Sul, tendo como principal referência a obra de Thompson (2001). Posteriormente, apontaremos como o processo de reconciliação da África do Sul, representado na “Comissão de Verdade e Reconciliação”, não resolveu de maneira totalizante o conflito entre negros e brancos; para esta seção recorreremos às reflexões sobre perdão, punição e vingança desenvolvidas por Arendt (2007), Ricoeur (2007) e Derrida (2005). Por fim, demonstraremos como as personagens David e Lucy se apresentam frente à subjetividade dos animais presentes na narrativa, tendo como referência Derrida (2002) e Maciel (2016).

Palavras-chave: apartheid, pós-apartheid, perdão, reparação, alteridade animal.

ABSTRACT

This research aims to point out how the characters in *Disgrace* (1999), a South African novel written in English by J.M Coetzee, find the possibility of reparation when facing animal otherness, in a South Africa marked by the conflict among the subjectivities present in the post-apartheid society. In order to do so, in the first chapter, South Africa's past of oppression will be briefly summarized, having Thompson's (2001) work as its main reference. Then, it will be pointed out how the reconciliation process of South Africa, represented in the "Truth and Reconciliation Commission", has not entirely resolved the conflict between blacks and whites; for this section the reflections on forgiveness, punishment and revenge developed by Arendt (2007), Ricoeur (2007) and Derrida (2005) will be consulted. Finally, it will be demonstrated how the characters David and Lucy face the subjectivity of the animals present in the narrative, having Derrida (2002) and Maciel (2016) as reference.

Keywords: apartheid, post-apartheid, forgiveness, reparation, animal otherness.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	09
CAPÍTULO I - O PASSADO DE OPRESSÃO	12
1.1 O pós-apartheid em <i>Desonra</i>	29
CAPÍTULO II - O PERDÃO	32
2.1 A Comissão de Verdade e Reconciliação	34
2.2 O perdão a punição e a vingança	36
2.3 O perdão incondicional.....	42
2.4 O perdão institucional.....	45
CAPÍTULO III - COMO UM CÃO.....	49
3.1 Estudos Animais e Literatura.....	49
3.2 Animais mudos/animais que falam.....	52
3.3 Violência e crueldade	61
3.4 Reparação e animalização.....	65
CONSIDERAÇÕES FINAIS	79
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	81

INTRODUÇÃO

John Maxwell Coetzee nasceu na Cidade do Cabo, em 1940. Filho de pais africânderes, viveu na África do Sul no período de instauração do apartheid. Depois de obter um bacharelado em Língua Inglesa e outro em Matemática, mudou-se para a Inglaterra, onde residiu entre os anos de 1962 e 1965. Posteriormente, concluiu um doutorado em Linguística pela Universidade do Texas e lecionou na Universidade do Estado de Nova Iorque entre 1968 e 1971. Depois de seu direito de residir permanentemente nos EUA ser negado, voltou à África do Sul, onde lecionou até 2000. Hoje Coetzee reside na Austrália. De acordo com Caimi e Oliveira (2015), o autor adquire nessa jornada internacional e acadêmica uma perspectiva singular sobre fenômenos ocorridos em seu país de origem, com a “a experiência de um olhar de fora que é, ao mesmo tempo, profundamente empático” (CAIMI; OLIVEIRA, 2015, p. 153). Coetzee, assim, parece compreender as questões delicadas presentes em uma África do Sul em que, por séculos, uma maioria negra foi marginalizada por uma minoria branca, demonstrando em muitas de suas obras os problemas vividos pela sociedade sul-africana durante o apartheid e também posterior ao término do regime. Além desta temática, Coetzee também abordou a presença dos animais em vários de seus romances, demonstrando o lugar desses seres na nova África do Sul e a importância de se inaugurar novas formas de compreensão da alteridade animal pelo viés da literatura. O autor foi vencedor do Nobel de Literatura em 2003 e, por duas vezes, do *Booker Prize*, principal prêmio literário da Inglaterra. Ao lado de nomes como André Brink e Nadine Gordimer, é um dos principais autores a retratar os conflitos étnico-raciais presentes na África do Sul pós-apartheid.

Em *Desonra (Disgrace)*, escrito em 1999, acompanhamos a história de David Lurie, um professor de poesia inglesa na Universidade da Cidade do Cabo que, após ter passado por dois divórcios, tem suas relações amorosas reduzidas a pequenos casos e também a encontros semanais com uma prostituta chamada Soraya. David se sente velho e frustrado, tanto pelo fato de não ser mais um homem atraente, quanto por não se sentir realizado com o trabalho que exerce na universidade. Em determinado momento, abusando de sua posição de privilégio, se envolve com uma de suas alunas, Melanie, sendo julgado pelo conselho administrativo da universidade e expulso da instituição. Na situação de afastamento, muda-se para o interior, onde mora sua filha Lucy, mulher do campo que divide o trabalho na terra com um sócio, um homem negro chamado Petrus. Ao deslocar-se para o campo, uma nova África do Sul se apresenta a David, na qual a presença de animais é recorrente: Lucy possui um canil onde abriga cães cujos donos estão ausentes e David passa a ajudá-la com a tarefa de cuidar desses animais. Depois de

aderir a uma sugestão de sua filha, David também começa a ajudar Bev Shaw na clínica da “Liga do Bem-Estar dos Animais”, local onde são abrigados animais doentes e moribundos e que muitas vezes são sacrificados por não terem mais ninguém que cuide deles.

Durante todo o romance, encontramos uma relação de oposição entre David e Lucy. David, inicialmente, se mostra indiferente aos animais e à vida no campo; além disso possui uma visão marcada pelo homem branco, urbano e intelectual, se sentindo deslocado ao adentrar em uma nova África do Sul onde um homem como ele não ocupa a posição privilegiada de outrora. Lucy, ao contrário, é uma jovem camponesa que parece entender as normas que regem a sociedade sul-africana do pós-apartheid, procurando se integralizar neste novo mundo inevitavelmente partilhado por brancos e negros, humanos e não humanos.

Em dado momento da narrativa, três homens negros invadem a propriedade, e depois de atearem fogo em David, estupram Lucy e exterminam os cães presentes no canil. Um dos estupradores é avistado em uma festa na casa de Petrus, que revela ser tio do jovem agressor. Mesmo com a insistência de David para que Lucy denuncie seus estupradores, ela tenta mostrar ao pai que tal acontecimento bárbaro é uma espécie de vingança histórica que deve ser aceita para se manter a paz futura. Lucy, que engravida depois do ato, resolve manter o bebê e aceita a proposta de casamento de Petrus, em um acordo em que cede a maioria de suas terras em troca de uma proteção contra possíveis novas agressões. David não concorda com a posição de Lucy, e mesmo que sua visão gradualmente se transforme durante o romance, no fim, não alcança qualquer mudança definitiva no seu pensamento, aceitando sua jornada de desgraça e decadência.

Dado um panorama geral das questões abordadas em *Desonra*, cabe demonstrar brevemente o percurso metodológico utilizado na presente pesquisa, dividida em três capítulos.

No primeiro capítulo, tentaremos estabelecer um panorama histórico sobre o passado de opressão vivido pela sociedade sul-africana desde a invasão e a dominação dos brancos europeus no território, passando pela instauração do apartheid e seu conseqüente término. Percebe-se que a história da África do Sul não começa com a chegada do homem branco, tampouco pode ser sintetizada em poucas páginas; o que cabe, portanto, no desenvolvimento deste capítulo, é um apontamento geral de alguns acontecimentos que contribuíram para a discriminação e a segregação racial na África do Sul e em que medida esses eventos desdobram-se em *Desonra*. Utilizaremos para esta tarefa um compêndio de dados sobre estes períodos históricos, tendo como principal fonte a obra de Leonard Thompson, *A History of South Africa* (2001). Por se tratar da história da África do Sul, ressalta-se que a maioria dos termos utilizados em inglês se encontram em sua versão traduzida (salvo, por exemplo, termos intraduzíveis e

nomes das leis do apartheid) com o texto original acrescentado em nota de rodapé. Cabe também apontar que toda as citações de autores estrangeiros contidas nesta dissertação também se encontrarão em suas versões traduzidas e também acompanhadas do texto original.

No segundo capítulo, procuraremos apontar como se deu a transição democrática da África do Sul por meio da Comissão de Verdade e Reconciliação (CVR), demonstrando os problemas encontrados neste processo e como estes refletem na narrativa de *Desonra*. Questões presentes no processo de transição democrática sul-africana, como a justiça, a vingança, o perdão e a reparação são aludidas no romance por meio das ações das personagens principais, David e Lucy. Neste ponto recorreremos às obras de filósofos que trataram desses temas em suas obras, como Hanna Arendt (2007), Paul Ricoeur (2007) e Jacques Derrida (2005)

No terceiro capítulo, demonstraremos como os estudos animais e a literatura se articulam, apontando que há a necessidade de se inaugurar novos meios de se compreender o animal pelo viés de sua alteridade e fora de um pensamento antropocêntrico e cartesiano. Posteriormente poderemos demonstrar que a reparação alcançada por Lucy ou a própria negação dela por David acontecem na medida em que estas personagens se encontram frente à alteridade animal. O referencial teórico deste capítulo será a obra de Derrida (2002) e de Maciel (2016).

CAPÍTULO I - O PASSADO DE OPRESSÃO

A oficialização do apartheid ocorre em 1948, mas suas origens remontam desde a África do Sul colonial, período em que a dominação inglesa e holandesa no país foram responsáveis pelas mais variadas formas de opressão contra os povos que ali viviam.

Segundo Thompson (2001), os sul-africanos viviam isolados¹ até a chegada dos portugueses na costa oeste, que ocuparam o território de Luanda e Moçambique. A partir do século XVII, a Península do Cabo é ocupada pelos holandeses, que criam a “Companhia Holandesa das Índias Orientais”². Os antigos colonos holandeses foram chamados de Boerês³ – termo que ficou pejorativo com o tempo – e posteriormente de Africânder⁴. Os descendentes do povo Africânder seriam os responsáveis por legitimar a dominação dos brancos e instaurarem o apartheid séculos depois.

Nas primeiras décadas de colonização, devido à expansão da agricultura e a liberação de alguns empregados de seus contratos, a Companhia necessita de mais mão de obra; passam então a escravizar pecuaristas/pastoreiros *Khoikhoi*, além de trazerem escravos vindo da Ásia, Madagascar e Moçambique. Estes escravos eram completamente submetidos às ordens de seus donos, eram proibidos de se casar, não tinham direitos sobre os seus filhos e não podiam estabelecer contratos legais (THOMPSON, 2001, p. 42-44). Os negros livres tinham os mesmos direitos dos brancos, mas a lei começa a subjugar-los na década de 1760, a qual ditava que negros eram obrigados a usar passes para circular pelas ruas. Lei esta que ressoará até o século XX, quando o regime do apartheid se apropria deste pensamento colonial para excluir os negros da vida urbana.

Com o estopim da Revolução Francesa, a Grã-Bretanha domina a cena marítima e ocupa a Península do Cabo, criando a “Companhia Inglesa das Índias Orientais”⁵. Segundo Thompson (2001, p. 56), a intenção da Inglaterra era transformar a África do Sul rural a uma urbanizada,

¹ De acordo com Thompson (2001), podemos, sumariamente, definir que os primeiros habitantes da parte sul da África viviam e operavam em sua sociedade de três modos distintos. Havia os que viviam da caça e da coleta, sendo nômades; os pecuaristas e pastoreiros, que criavam animais; e os fazendeiros, que além de cuidarem de animais, também dominavam a técnica da agricultura. Posteriormente, os europeus deram nomes para os três povos, chamando os caçadores/coletores de *Bushman*, os pecuaristas/pastoreiros de *Hottentots* e os fazendeiros de *Kaffirs*. Estes termos, porém, foram considerados de cunho pejorativo. De acordo com os conceitos étnicos africanos: os caçadores são chamados de *San*; os pecuaristas/pastoreiros, de *Khoikhoi*; e os fazendeiros, de *Africanos*. As relações sociais deste último grupo eram mais desenvolvidas e complexas e se estendiam além do núcleo familiar. Indivíduos possuíam bens comuns, mas a terra pertencia à comunidade.

² *Dutch East India Company*

³ *Boers*

⁴ *Afrikaner*

⁵ *English East India Company*

havendo, assim, o intuito de se liberar o mercado de trabalho de suas condições pré-industriais e escravocratas. Em 1828, o governador do Cabo, Landdrost Andries Stockenström, promulgou a *Ordinance 50*, que estipulava que as pessoas de cor tinham direitos iguais aos dos Brancos. No entanto, esse decreto não estabeleceu condições para que os Africanos escapassem da pobreza, o que resultou em uma contínua dominação por parte dos Brancos, uma vez que estes possuíam a maior parte das terras:

(...) em um contexto pré-industrial e predominantemente rural, a propriedade de terra é uma base essencial para a autonomia individual e do grupo. Em 1828, os Brancos eram os donos legais de quase todas as terras produtivas da colônia, e os Khoikhoi e, posteriormente, os escravos libertos tinham poucas alternativas a não ser continuar trabalhando para os Brancos (THOMPSON, 2001, p. 60)⁶.

Pereira (2008) indica que os Negros praticavam uma agricultura de subsistência, enquanto que os Brancos exploravam sua terra a fim de produzir excedentes, “nessa lógica, o segundo setor passou a viver às custas do primeiro, que era visto como uma reserva permanente de mão-de-obra” (PEREIRA, 2008, p. 140-141). Portanto, não bastasse a maioria das terras pertencerem a uma minoria branca, essa ainda obtinha lucro às custas da exploração do trabalho dos negros.

Em 1833, o parlamento britânico libertou os escravos do Império Britânico, fornecendo alguma compensação aos donos de escravos pela perda. Os *Khoikhoi* e os antigos escravos passaram a ser tratados iguais aos Brancos perante à lei, sendo chamados de *Cape Coloured People*, termo que perdurou até o século XX:

Na África do Sul do século XX, os *Cape Coloured People* tornaram-se uma das quatro principais categorias raciais reconhecidas pelo governo sul-africano, distintos da classe dominante, que era considerada branca; dos Africanos de língua bantu, que formavam a maioria da população; e dos asiáticos, que começaram a ser importados da Índia para Natal como trabalhadores contratados na década de 1860 (THOMPSON, 2001, p 65)⁷.

⁶ (...) in a preindustrial and predominantly rural context, land ownership is an essential basis for individual and group autonomy. By 1828, Whites were the legal owners of nearly all the productive land in the colony, and the emancipated Khoikhoi-and, later on, the emancipated slaves-had few alternatives but to continue to work. For white people.

⁷ In twentieth-century South Africa, the Coloured People became one of the four main racial categories recognized by the South African government, as distinct from the ruling class, which was deemed to be White; from the Bantu-speaking Africans, who formed the majority of the population; and from Asians, who had begun to be imported from India to Natal as indentured laborers in the 1860's.

Os Africânderes se posicionaram contra os ingleses, para eles a “libertação dos escravos constituiu uma abominação” (PINTO, 2007, p. 395); os colonos holandeses se consideravam como “uma nação única, falante de uma língua dada por Deus e perseguida por um inimigo pérfido” (PINTO, 2007, p. 395), sendo os negros e mestiços povos inferiores.

Mesmo com a libertação dos escravos, cada vez mais o processo colonial subjugava os negros em todas as esferas, inclusive na política. Em 1853, o governo britânico instalou uma filial do parlamento na colônia e nela poderiam participar qualquer homem adulto, independentemente de raça ou etnicidade, contudo, o poder continuava nas mãos dos brancos:

Limitados pela pobreza e pelo controle branco da imprensa e do maquinário para registrar os eleitores e realizar as eleições, as pessoas que não eram brancas nunca representavam mais de 15% do eleitorado colonial e nunca colocaram um membro no parlamento colonial. (THOMPSON, 2001, p. 65)⁸.

Com a maioria das terras e poder político nas mãos dos Brancos, um pensamento de intolerância se disseminou entre os grupos étnicos da África do Sul. Thompson (2001, p. 66) sinaliza que era esperado que os *Coloured* se misturassem biologicamente e socialmente com os Africânder, porém a consciência de raça deste último foi forte o suficiente para limitar esse processo. O povo *Coloured* era considerado inferior e continuava a trabalhar para os Brancos, além de crianças *Coloured* serem banidas das escolas públicas (ainda que algumas recebessem educação proveniente das missões religiosas).

Depois de 1870, depósitos de ouro e diamante foram descobertos na África do Sul, transformando a economia do país, antes baseada principalmente na agricultura, a uma economia capitalista. Na nova sociedade que se formava, os Brancos mantiveram o poder na política e na economia, uma vez que os Africanos eram obrigados a pagar aluguel ou dividir sua produção para ter o direito de viver nas terras dos Brancos. A estrutura racial da época colonial e pré-industrial continuou sendo aplicada nas indústrias minerais, havendo a incorporação dos negros ao capital: “Gradualmente, a classe trabalhadora foi dividida em dois estratos, brancos e negros: os brancos privilegiados, bem-pagos e livres; os negros sem privilégios, mal-pagos e sem liberdade” (THOMPSON, 2001, p. 118)⁹. Além da diferença de salário, as condições de trabalho nas minas eram insalubres para os negros:

⁸ *Handicapped by poverty and by White control of the press and of the machinery to register voters and conduct elections, people who were not white never amounted to more than 15 percent of the colonial electorate and never produced a member of the colonial parliament.*

⁹ *Step by step, the working class was split into two strata, white and black: the white, privileged, well paid, and free; the black, unprivileged, poorly paid, and unfree.*

O trabalho nas minas de ouro da África do Sul era árduo, insalubre e perigoso. O calor era intenso. Os corredores eram tão estreitos que os homens trabalhavam de frente para as paredes de pedra, agachados. Entre 1933 e 1966, 19.000 garimpeiros, destes, 93% Africanos, morreram em consequência de acidentes. Muitos mineiros Africanos contraíram doenças nas minas. Durante o ano de 1931, a Agência Médica Pthisis classificou 1.370 mineiros africanos como portadores de tuberculose ou doenças pulmonares, ou ambas, doenças essas causadas pela mineração (THOMPSON, 2001, p. 168)¹⁰.

Com a expansão capitalista na África do Sul, os brancos consolidaram seu poder às custas da exploração do trabalho dos negros, em um regime segregatório que posteriormente iria culminar no início do apartheid. No entanto, com essa expansão, a população de negros e mestiços cresceu, impossibilitando que os Africânderes continuassem a conviver separadamente dessas etnias, o que resultou no “Grande Trek”¹¹, processo no qual os antigos colonos migraram para algumas áreas ainda não habitadas por Brancos. Nesse período houve uma série de confrontos entre os colonos e as tribos que ali existiam, sendo essas dizimadas pelo poderio bélico dos Brancos (NASCIMENTO, 2009, p. 27). Os colonos, assim, se instalaram nas regiões outrora ocupadas pelos negros; entretanto, com a descoberta de minas de ouro e diamantes no território, a Coroa Britânica proclamou essas terras em nome da Colônia do Cabo, o que resultou na guerra “Anglo-Boer”, da qual os ingleses saíram vitoriosos (NASCIMENTO, 2009, p. 28).

Nascimento (2009, p. 30) aponta que os Africânderes, devastados pela guerra, foram obrigados a migrar para as cidades e a competirem por trabalho com os negros e mestiços, o que era inconcebível dentro da ideologia nacionalista Africânder. Começaram, portanto, a elaborar estratégias para uma separação de raças. A partir dessa época já se iniciava a estruturação do que viria ser o “Partido Nacional”¹² (PN), que imbuído de forte ideologia racista, seria o partido a dominar a política sul-africana no século XX.

Com a independência da Coroa Britânica, a eleição geral de 1910 foi vencida por Louis Botha e Jan Smuts, antigos guerrilheiros republicanos. A administração de Botha, sob a pressão ruralista africânder, promulgou a lei *The Natives Land Act* (1913), proibindo que Africanos arrendassem, alugassem ou comprassem terras fora das reservas de pessoas que não fossem africanas. Com a nova lei, os negros sul-africanos passaram por imensas dificuldades:

¹⁰ *Labor in the South African gold mines is arduous, unhealthy, and dangerous. The heat is intense. The stopes are so narrow that men work at the rock-face in a crouching position. Between 1933 and 1966, 19,000 goldminers, 93 percent of them Africans, died as a result of accidents. Many Africans miners contracted diseases on the mines. During 1931, the Miners. Pthisis Medical Bureau classified 1,370 African miners as suffering from tuberculosis or lung diseases, or both, caused by mining.*

¹¹ *Great Trek*

¹² *National Party*

Gradualmente, a agricultura Africana entrou em colapso. Camponeses prósperos que vinham produzindo um significativo excedente para o mercado, foram eliminados. Houve um declínio da qualidade de vida para todos os Africanos nas reservas. Mais de um quinto das crianças morreram no primeiro ano de vida. A desnutrição era comum. O governo deixou a educação Africana para as sociedades missionárias, cujos recursos eram muito limitados e, apesar de terem contribuído mais intensamente depois de 1925, em 1939, menos de 30% das crianças Africanas recebiam qualquer tipo de educação a fim de prepará-los para a adaptação à nova ordem (THOMPSON, 2001, p. 164)¹³.

Além da nova lei sobre terras, mais uma vez os Africanos eram controlados pelo regime de passes, sendo marginalizados em uma terra em que eram maioria. Nota-se que, durante toda a história da África do Sul, esse foi um método eficaz de controle e segregação dos negros. No início do século XX, os negros que não apresentassem os documentos referentes ao passe poderiam ser severamente punidos:

Por volta de 1930, no Transvaal, por exemplo, um Africano que entrasse em uma área urbana era obrigado a se apresentar a um oficial dentro de vinte e quatro horas e obter uma autorização para procurar trabalho. O oficial só concederia a permissão se seus outros passes estivessem em ordem. A licença era válida por seis dias. Se o Africano não conseguisse apresentar a licença quando requisitada por um oficial, ele seria preso ou expulso da cidade (THOMPSON, 2001, p. 166)¹⁴.

Segundo Thompson (2001, p. 174), as leis segregacionistas não impediram que os negros se articulassem em um movimento de resistência à opressão branca, criando três organizações políticas: a “Organização Política Africana”¹⁵ (1902), o “Congresso Indiano Sul-africano”¹⁶ (1923) e o “Congresso Nacional Africano”¹⁷ (1912). Junto aos brancos liberais, *coloureds* e asiáticos, essas organizações se reuniram para discutir os problemas raciais e, em 1919, fundaram o “Instituto de Relações Raciais da África do Sul”¹⁸, que coletava e publicava informações sobre os efeitos da discriminação na África do Sul. Entre suas pautas estavam o

¹³ *African farming gradually collapsed. Prosperous peasants, who had been producing a substantial surplus for the market, were wiped out. 30 The quality of life declined for all Africans in the reserves. Over one-fifth of the children died within their first year of life. Undernutrition was common. The government left African education to the missionary societies, whose resources were very limited, and although it contributed more after 1925, in 1939 fewer than 30 percent of African children were receiving any schooling at all to equip them to adapt to the new order.*

¹⁴ *By 1930 in the Transvaal, for example, an African entering a proclaimed urban area was obliged to report to an official within twenty-four hours and obtain a permit to seek work. The official would issue a permit only if his other passes were in order. The permit was valid for six days. If the African failed to produce it on demand by an official, he would be jailed or expelled from the town.*

¹⁵ *African Political Organization*

¹⁶ *South African Indian Congress*

¹⁷ *African National Congress*

¹⁸ *South African Institute of Race Relations*

aumento de salários para os negros, o reconhecimento de seus sindicatos e a abolição dos passes; no entanto não conseguiram resultados relevantes, pois não contavam com o apoio da maioria dos Brancos, que queriam continuar mantendo seus privilégios (THOMPSON, 2001, p. 176). Houve também uma organização radical formada por Clements Kadalie, um Africano educado em missões. Kadalie formou uma pequena parceria com os trabalhadores e, em 1928, criou o “Sindicato dos Trabalhadores Industriais e Comerciais”¹⁹. Kadalie e seus seguidores diziam que os líderes do Congresso Nacional Africano (CNA) apresentavam uma postura muito branda em relação à luta dos Africanos por mais direitos e que na verdade queriam estreitar os laços entre brancos e negros. Houve também, em 1921, a criação do “Partido Comunista da África do Sul”²⁰, organização multirracial que respondia diretamente a Moscou e que nunca ganhou muitos adeptos (THOMPSON, 2001, p. 177).

Com a eleição de 1948, o Partido Nacional formou uma aliança com comunidades africânderes rurais e urbanas. Os Africânder estavam preocupados com a miscigenação racial e acreditavam que caberia ao Estado manter a supremacia dos brancos. Para eles, a ideia de conviver com outras etnias seria um impedimento de sua própria identidade nacional:

A África do Sul era a pátria dada a eles por Deus, o lugar que lhes dava sua identidade nacional, e se alguma vez eles fossem forçados a compartilhá-la com a maioria negra, esta pátria deixaria de ser deles, sendo o seu fim, pois eles não poderiam conceber a ideia de uma nação sobrevivendo sem uma pátria. Para eles, portanto, a integração racial seria equivalente a um “suicídio nacional (SPARKS, 1996, p. 6)²¹.

Com o Partido Nacional saindo vitorioso da eleição e a conseqüente instauração do apartheid, a ideologia de raça dos Africânderes encontrava a legitimação do Estado para disseminar as mais variadas práticas discriminatórias na África do Sul. O regime seria o expoente máximo de todo o pensamento colonial e segregacionista que percorria a história sul-africana desde o momento da chegada do homem branco naquele território. A população africana foi dividida em quatro grupos raciais: Brancos, *Coloured*, Indianos e Africanos. O Estado possuía uma política oficializada em favor dos Brancos, não sendo obrigado a atender às necessidades das raças consideradas inferiores. Para manter esse sistema, o governo colocou as instituições estatais nas mãos do poder Africânder, designando serviços públicos para eles

¹⁹ *Industrial and Commercial Workers Union*

²⁰ *South African Communist Party*

²¹ *South Africa was their God-given homeland, the place which gave them their national identity, and if ever they were forced to share it with the black majority it would cease to be theirs, and that would be the end of them, for they could conceive of no nation surviving without a homeland. They therefore equated racial integration with “national suicide”.*

no exército, polícia e empresas estatais; além disso o governo dirigiu seu capital e contratos oficiais aos bancos controlados pelos Africânderes. (THOMPSON, 2001, p. 188).

O governo também instaurou novas leis que colocavam o poder nas mãos dos Brancos e oprimiam a maioria negra: a *The Population Registration Act* (1950), que categorizava os não brancos em uma arbitrária “hierarquia de cor”, e a *The Prohibition of Mixed Marriages Act* (1949) e a *Immorality Act* (1950), que proibiam casamentos e relações sexuais inter-raciais. Essas últimas leis foram responsáveis pela desintegração das famílias com membros brancos e negros, limitando a miscigenação entre os dois povos. O governo também estimulou a política segregacionista até nas esferas mais cotidianas da vida em sociedade:

Leis e regulamentos afirmaram ou impuseram a segregação para táxis, ambulâncias, carros funerários, ônibus, trens, elevadores, bancos, banheiros, parques, igrejas, prefeituras, cinemas, teatros, cafés, restaurantes, hotéis, bem como escolas e universidades. Também era a política oficial evitar contatos inter-raciais no esporte: não havia equipes integradas e nenhuma competição entre equipes de diferentes raças na África do Sul, além de nenhuma equipe integrada representar a África do Sul no exterior (THOMPSON, 2001, p. 197)²².

O governo alocou os negros em regiões denominadas *homelands*, áreas independentes do Estado e auto-governadas pelos Africanos. Pereira (2008) afirma que, de fato, “esses pseudo-Estados de base tribal foram criados pelo regime para manter os negros fora dos bairros e das terras brancas, mas sistematicamente perto delas para servirem de mão-de-obra barata” (PEREIRA, 2008, p. 144). Segundo a autora, este processo de colonização interna que fracionava a população negra “produziu um formidável contingente de mão-de-obra disponível e barata, com que a indústria e a agricultura das áreas brancas se abasteciam livremente” (PEREIRA, 2008, p. 146).

De acordo com Thompson (2001, p. 193), como as condições nos *homelands* eram precárias, a evasão dos negros para a cidade aumentou. Para tentar controlar o fluxo migratório, o governo proibiu que Africanos visitassem áreas urbanas por mais de setenta e duas horas sem uma permissão especial. Houve também um controle dentro das próprias cidades, com a aprovação da lei *Group Areas Act* (1950), que dividia as áreas urbanas em zonas onde apenas uma raça poderia conviver com a outra.

²² *Laws and regulations confirmed or imposed segregation for taxis, ambulances, hearses, buses, trains, elevators, benches, lavatories, parks, church halls, town halls, cinemas, theaters, cafes, restaurants, and hotels, as well as schools and universities. It was also official policy to prevent interracial contacts in sport: no integrated teams and no competitions between teams of different races in South Africa, and no integrated teams representing South Africa abroad.*

Com o crescimento da indústria, a economia da África do Sul necessitava de profissionais mais qualificados, assim o governo assumiu a responsabilidade pela educação Africana (tarefa anteriormente realizada pelos missionários cuja capacidade de atender a grande quantidade de Africanos era limitada pela escassez de recursos.). No entanto, o governo estipulou que a educação era obrigatória somente para os Brancos, que possuíam excelentes escolas, bem construídas e equipadas, enquanto os Africanos assistiam às aulas em prédios em condições inferiores (THOMPSON, 2001, p. 196). O governo gastava muito mais da sua renda com estudantes Brancos, sendo que as classes de estudantes Africanos eram bem maiores. Os professores da educação Africana eram bem menos qualificados do que os professores dos Brancos e, mesmo quando eram igualmente qualificados, ganhavam salários inferiores. Os livros didáticos continham a perspectiva racial vinda do regime, contribuindo para a manutenção da ideologia de raça promovida pelo apartheid (THOMPSON, 2001, p. 196). Quanto ao ensino superior, poucos negros tinham acesso à universidade, sendo obrigados a assistir às aulas em classes separadas. Em 1959, foi instaurada a lei *Extension of University Education Act*, que proibia as universidades de aceitarem estudantes negros, exceto por uma permissão especial do gabinete oficial do primeiro-ministro (THOMPSON, 2001, p. 197).

O governo também tomou o controle da mídia. A “Corporação Sul-africana de Radiodifusão”²³ tinha o monopólio sobre o rádio e a televisão, sendo principal instrumento de propaganda segregacionista e censura. De acordo com Pinto:

Havia muitas leis de controle ideológico, como o estabelecimento de punição para o jornal que publicasse qualquer artigo que “prejudicasse” as relações entre brancos e negros ou que afirmasse que o regime de *apartheid* era injusto. Da mesma forma, o branco que declarasse que as leis do *apartheid* eram injustas poderia ser condenado à prisão e ao pagamento de multas (PINTO, 2007, p. 398).

O Partido Nacional, por meio de uma série de leis - *Riotous Assemblies Act* (1956), *Unlawful Organizations Act* (1960), *Sabotage Act* (1962), *General Law Amendment Act* (1966), *Terrorism Act* (1967), *Internal Security Act* (1976) - conseguiu estabelecer seu poder por meio da força. O conjunto de leis estabelecidas pelo regime do apartheid concedia poderes à polícia para “prender pessoas sem julgamento e confiná-las por tempo indeterminado na solitária, não revelando sua identidade e isolando-as do convívio com qualquer pessoa, exceto com

²³ *The South African Broadcasting Corporation*

funcionários do governo” (THOMPSON, 2001, p. 199)²⁴. O *Bantu Laws Amendment Act* (1964), permitia ao governo expulsar qualquer Africano da cidade ou das fazendas dos Brancos e o *Public Safe Act* (1953) concedia ao governo o direito de declarar estado de emergência a qualquer momento.

Houve também um período de resistência ao apartheid. Segundo Thompson (2001, p. 204), depois das eleições de 1948, líderes de algumas igrejas brancas criticaram o regime e vários membros clericais entraram em conflito com o governo²⁵. As universidades, especialmente as da Cidade do Cabo, também se opunham ao regime de segregação. A “União Nacional dos Estudantes Africanos”²⁶, fundada em 1924, organizou demonstrações contra o fechamento das universidades para estudantes negros. Em 1973, o governo baniu oito líderes da organização e no ano seguinte proibiu que recebessem fundos. Também havia uma organização composta por mulheres: O *Black Sash*, em sua maioria encabeçado por mulheres brancas de classe média. Na literatura também houve resistência: o escritor Alan Paton, com *Cry, the Beloved Country* (1948) e outros como André Brink, Nadine Gordimer, Athol Fugard e o próprio J. M. Coetzee demonstraram os abusos cometidos pelo regime do apartheid (THOMPSON, 2001, p. 205).

Uma nova geração do Congresso Nacional Africano também surgiu em oposição ao Partido Nacional: emergiram nomes como Walter Sisulu, Oliver Tambo e Nelson Mandela, este último que seria o considerado o maior ícone de resistência ao apartheid. Mandela, junto às organizações de todas as raças, convocou o que foi intitulado o “Congresso do Povo”²⁷, expondo uma carta que dizia que a África do Sul pertencia a todos que viviam nela. Exigiram a igualdade perante a lei; a liberdade de deslocamento nas áreas urbanas, de religião, de fala e de imprensa; o direito de votar e trabalhar ganhando salários iguais aos dos brancos; e também serviços públicos como saúde e educação (THOMPSON, 2001, p. 208-209).

Enquanto Mandela e seus aliados almejavam uma união entre as raças, outros queriam a libertação dos Africanos pela luta armada. Um dos que se opunha ao CNA era Robert Sobukwe, dizendo que os brancos deveriam ficar fora do processo de emancipação dos negros, uma vez que se beneficiaram da ordem vigente. (THOMPSON, 2000, p. 210). Os seguidores

²⁴ (...) *arrest people without trial and hold them indefinitely in solitary confinement, without revealing their identities and without giving them access to anyone except government officials.*

²⁵ Exceto membros da Igreja Reformada Holandesa (*Dutch Reformed Church*) que eram Africânderes.

²⁶ *The National Union of South African Students*

²⁷ *Congress of the People*

de Sobukwe não conseguiram obter o controle do CNA, fundando o Congresso Pan-Africanista²⁸ (CPA).

O CPA convocou uma manifestação contra a leis dos passes, em Sharpeville, próximo a Joanesburgo, onde muitos Africanos se juntaram. A polícia contra-atacou, matando dezenas de Africanos e ferindo centenas. O governo chegou a declarar estado de emergência, mobilizando o exército e declarando o CPA e o CNA como organizações ilegais (THOMPSON, 2001, p. 210). O CNA, que outrora era contra a violência, concordou com o CPA sobre a resistência pacífica não ser mais possível contra a truculência investida pelo governo do apartheid.

As primeiras tentativas de uma revolução violenta não foram bem-sucedidas. As unidades militares do CNA e do CPA fizeram ataques a bomba em prédios governamentais nas cidades e em centros industriais, no entanto, o governo conseguiu reprimir essas ofensivas, prendendo os líderes da resistência. Mandela foi condenado à prisão perpétua em *Robben Island* e Sobukwe foi preso até 1969, depois solto e exilado. Oliver Tambo escapou e foi para a Zâmbia, onde se tornou presidente geral do CNA em 1967 (THOMPSON, 2001, p. 211).

Thompson (2001, p. 211) afirma que três fatores foram muito importantes para o aumento do espírito de resistência sul-africano: o movimento artístico que emergiu no fim dos anos 1950 e começo da década de 1960, no qual obras como *Blame me on History*, de Bloke Mondisane, *A Walk in the Night*, de Alex la Guma e a poesia de Dennis Brutus conseguiram escapar da censura e disseminar uma mensagem liberacionista nas cidades; um rápido crescimento da economia e um vasto aumento do número de negros com mão-de-obra semi-qualificada e qualificada, permitindo um desenvolvimento de uma consciência de classe entre os trabalhadores negros, que exigiam maiores salários e melhores condições de trabalho; e a consciência racial de jovens negros que lutavam pelo controle da educação nas escolas e universidades.

Em 1968, o jovem estudante Steve Biko fundou a “Organização de Estudantes Negros Sul-Africanos”²⁹. Movidos pelas ideias do Movimento de Consciência Negra, milhares de estudantes protestaram contra o ensino na língua africânder nas escolas. Os protestos ficaram famosos no mundo todo devido à violência cometida pelas forças do governo:

A ideologia da Consciência Negra penetrou nas escolas urbanas. Em 16 de junho de 1976, milhares de estudantes negros em Soweto protestaram contra a insistência do governo de que metade de suas matérias escolares fossem

²⁸ *Pan-Africanist Congress*

²⁹ *Black South African Students Organisation*

ensinadas em africânder - o governo reagiu brutalmente. De acordo com uma comissão oficial de inquérito, em fevereiro de 1977, pelo menos 575 pessoas foram mortas, incluindo 494 Africanos, 75 *Coloureds*, 5 Brancos e um Indiano. Entre as vítimas, 134 tinham menos de dezoito anos. Em 1977, o governo também proibiu a Organização dos Estudantes Negros sul-africanos de funcionar e também todas as suas organizações afiliadas, além de prender vários líderes negros. A polícia prendeu e matou Steve Biko. Ele morreu de lesões cerebrais causadas por ferimentos no crânio. Depois de ferí-lo, a polícia transportou Biko nu, na traseira de uma van, por 750 milhas na noite anterior à sua morte. (THOMPSON, 2001, p. 212-213)³⁰.

O assassinato de Biko provocou uma comoção e pressão internacional, forçando a imprensa sul-africana a reagir. A propaganda governista aproveitou-se da ameaça comunista, dizendo que a frente do governo Africânder deveria se manter inabalável no poder, pois era fundamental na luta contra o comunismo no mundo. Segundo Vilalva (2016), o regime do apartheid justificava suas políticas raciais como uma investida contra o comunismo, associando o movimento negro à propaganda marxista-leninista; assim as políticas do apartheid não eram vistas como injustas, mas como formas de conter o “avanço de uma ideologia identificada como o principal inimigo da nação” (VILAVA, 2016, p. 42).

Após este intenso momento de resistência, o presidente Botha foi pressionado a ceder em algumas políticas, porém se recusava a sacrificar o poder Africânder, pois isto significaria entregar o país à maioria negra. Os sindicatos foram registrados e tinham o direito de fazer greve depois de um período de notificação de trinta dias (THOMPSON, 2001, p. 224). O governo também fez um novo esforço para lidar com a urbanização, permitindo que alguns Africanos residissem permanentemente nas áreas metropolitanas (ainda que mantivessem os passes para barrar os habitantes dos *homelands*). O governo também eliminou algumas leis segregacionistas, permitindo os relacionamentos inter-raciais e não mais limitando o acesso dos negros a hotéis, trens, ônibus e repartições públicas (THOMPSON, 2001, p. 227). Quanto à educação, o governo aumentou gradativamente os fundos para educação dos Africanos, ainda que o maior investimento fosse para a educação dos Brancos.

³⁰ *The ideology of Black Consciousness penetrated the urban schools. On June 16, 1976, thousands of black schoolchildren in Soweto demonstrated against the government's insistence that half of their subjects be taught in Afrikaans-as they saw it, the government reacted brutally. By February 1977, according to an official commission of inquiry, at least 575 people had been killed, including 494 Africans, 75 Coloureds, 5 Whites, and 1 Indian. Of the victims, 134 were under age eighteen. During 1977, the government also banned SASO and all its affiliated organizations and jailed numerous black leaders. Police arrested and killed Steve Biko, He died from brain damage caused by injuries to his skull. After inflicting the injuries, police transported Biko naked in the back of a van for 750 miles on the night before he died.*

Uma nova constituição surgiu em 1984 e o novo parlamento se dividiu em câmaras uniraciais. Os ministros de cada uma dessas esferas ficaram responsáveis pelos seus próprios assuntos, havendo também um gabinete multirracial que cuidava dos assuntos gerais:

O Presidente do Estado, eleito por um colégio eleitoral de 50 membros Brancos, 25 *Coloured* e 13 membros Indianos, nomeou os membros do gabinete e o comitê de ministros. Ele poderia dissolver o Parlamento a qualquer momento. Ele tinha o poder de decidir quais assuntos eram "gerais" e quais eram "próprios", além de ser responsável pelo "controle e administração dos assuntos dos negros (isto é, Africanos)". Pela primeira vez, o governo nacionalista transferiu a questão do poder ao incluir os negros no processo político. (THOMPSON, 2001, p. 222. Grifos do autor)³¹.

Ainda que incluísse Negros, *Coloureds* e Indianos na política, nota-se que os Brancos continuaram exercendo maior poder, já que eram maioria. Além disso, parte da população (como os que viviam nos *homelands*) não tinham representatividade na nova configuração. De acordo com Vilava (2016), a nova constituição significou apenas a “atualização” do regime do apartheid, “com o agravante de que continuava a não reconhecer os direitos legítimos da grande maioria da população” (VILALVA, 2016, p. 128-129). Assim também concorda Pereira (2008), afirmando que o presidente Botha não estava acabando com o regime de opressão, “mas, sim, alterando suas formas – concessões políticas aos *coloured* e hindus e concessões econômicas aos negros deveriam dar um novo fôlego ao monopólio branco de poder” (PEREIRA, 2008, p. 152). Para a surpresa governista, as reformas de Botha, no entanto, despertaram ainda mais a revolta e a resistência dos negros, como aponta Sparks:

Os brancos consideravam as reformas como grandes concessões, mas os negros as viam como um insulto às suas aspirações. Enquanto observavam as tortuosas tentativas de Botha de conjurar a ilusão de direitos políticos sem a real possibilidade do poder, eles o denunciavam como um trapaceiro. O resultado, para surpresa e desânimo dos brancos, foi que a reforma política de Botha desencadeou a mais furiosa e duradoura rebelião negra na história da África do Sul (SPARKS, 1996, p. 69)³².

³¹ *The State President, elected by a college of 50 White, 25 Coloured, and 13 Indian members of Parliament, appointed the members of the cabinet and the ministers' councils. He could dissolve Parliament at any time. He was empowered to decide which were "general" and which were "own" affairs, and he was responsible for "the control and administration of black [that is, African] affairs."* For the first time, the Nationalist government had addressed the question of power by including Blacks in the political process.

³² *Whites regarded the reforms as major concessions, but blacks saw them as an insult to their aspirations. As they watched Botha's tortuous attempts to conjure up the illusion of political rights without the reality of power, they denounced him as a confidence trickster. The result, to the surprise and dismay of the whites, was that Botha's reform policy unleashed the most furious and sustained black uprising in South's Africa History.*

Enquanto o governo “amenizava” o regime do apartheid, a resistência entre os negros crescia:

Estudantes e trabalhadores, crianças e adultos, homens e mulheres, escolarizados e aqueles sem educação formal, se envolviam em ações para libertar o país do apartheid. Poetas, romancistas, dramaturgos, fotógrafos e pintores levavam esta mensagem de resistência ao grande público. Um novo jornal chamado *Staffrider* publicou muitos de seus trabalhos. Crianças pichavam graffiti contra o apartheid nos muros. Multidões vestiam as cores e cantavam músicas do CNA nos funerais (THOMPSON, 2001, p. 228)³³.

Em agosto de 1983, milhares de delegados de todas as etnias, dos sindicatos, das comunidades esportivas e fundações de mulheres formaram a “Frente da União Democrática”³⁴ com a intenção de coordenar a luta interna contra o apartheid. Nesse período houve boicotes de ônibus, greves, protestos e sabotagem estatais (THOMPSON, 2001, p. 229). A reação do governo de Botha foi decretar estado de emergência a fim de reestabelecer o controle da República. A polícia tinha o poder de prender e interrogar qualquer pessoa sem mandato e a imprensa estava proibida de divulgar os conflitos que ocorriam no país (THOMPSON, 2001, p. 235). Usar o poderio militar aumentou a pressão dos países industrializados contra o apartheid, causando grandes danos à economia nacional. Depois das guerras e conflitos que permearam o século XX, o mundo se reconfigurava e o regime do apartheid não era bem visto tanto pelos governos dos países estrangeiros, quanto para a sociedade civil. O apartheid mergulhava em uma crise profunda:

No final da década de 1980, a mudança processada no cenário internacional refletiu significativamente sobre a política interna e externa da África do Sul. Diante de um novo jogo de forças que se constituía, as sanções econômicas se intensificaram, e as críticas morais em defesa dos direitos humanos tornaram-se bandeiras em todas as partes do mundo. O boicote global à África do Sul produziu fortes constrangimentos econômicos internos e refletiu de forma significativa sobre a política regional (PEREIRA, 2008, p.154).

Com o fim da União Soviética o regime não sustentava mais a justificativa de se fazer frente à ameaça comunista: “(...) a África do Sul tornou-se um problema periférico, que não despertava o interesse nem da Rússia, que buscava se reestruturar, nem dos EUA, que já não sentiam a ameaça comunista no continente africano.” (PINTO, 2007, p. 400). Debatia-se nos

³³ *Students and workers, children and adults, men and women, the educated and the uneducated became involved in efforts to liberate the country from apartheid. Poets, novelists, dramatists, photographers, and painters conveyed the resistance message to vast audiences. A new journal, Staffrider, published much of their work. Children scrawled antiapartheid graffiti on walls. Crowds wore the ANC colors and sang ANC songs at funerals.*

³⁴ *United Democratic Front*

EUA a questão do embargo sobre a África do Sul. Thompson (2001, p. 234) aponta que alguns defendiam que as sanções não eram necessárias e o progresso econômico eventualmente iria destruir o apartheid, enquanto outros diziam que a segregação se desenvolveu no próprio seio do capitalismo e que os Africanos concordavam com as sanções. O governo dos EUA, então, estabeleceu a lei *Comprehensive Anti-Apartheid Act*, banindo investimentos bancários e importações, além de proibirem conexões aéreas entre os dois países.

Políticos da “Comunidade Das Nações”³⁵ visitaram a África do Sul para a promoção do diálogo em busca da restauração de um governo popular. Propuseram à África do Sul a retirada dos militares da cidade, a suspensão da detenção sem julgamento, e a libertação de Mandela e de outros prisioneiros políticos; em troca, o CNA deveria aceitar entrar em negociações para acabar com a violência. Quando forças governistas atacaram as bases do CNA, a Comunidade das Nações deixou o país, dizendo que iria acontecer uma guerra civil se o ciclo de violência não fosse quebrado (THOMPSON, 2001, p. 233).

O governo, assim, percebeu que não conseguiria manter a supremacia branca, ao passo que as forças libertárias sabiam que não conseguiriam derrubar o governo pela força. (THOMPSON, 2001, p. 243). A tirania imposta pelo governo frente à resistência dos Africanos provocou o início de negociações por meio de uma série de reuniões. De imediato, o governo transferiu Mandela de *Robben Island* para *Pollsmoor Prison*, na Península do Cabo, prisão de melhores condições e, em dezembro de 1988, o governo o deslocou para uma casa em Victor Verster, cerca de 40 km da Cidade do Cabo, onde o líder do CNA “foi tratado mais como convidado de honra do que prisioneiro” (THOMPSON, 2001, p. 245)³⁶. O governo esperava convencer Mandela a aceitar sua liberdade com a condição de que se abstesse da política e renunciasse suas ideias revolucionárias. Segundo Sparks, a intenção do governo era convencer Mandela a aderir a um pensamento “moderado”, mas o líder se manteve firme aos seus ideais:

Apesar das negativas de quem se envolveu, fica difícil escapar da conclusão de que o propósito do governo com Mandela era explorar a possibilidade de cooptá-lo como líder dos ditos moderados - talvez junto com membros do exilado CNA, quem os analistas do governo consideravam nacionalistas e moderados em comparação aos comunistas e outros militantes. Qualquer que fosse a intenção inicial, logo ficou claro que o propósito firme e a lealdade de Mandela à sua organização descartava quaisquer dessas possibilidades (SPARKS, 1996, p. 71)³⁷.

³⁵ *Commonwealth*

³⁶ (...) *was treated as an honored guest rather than a prisoner*

³⁷ *Despite the denials one hears today from those who were involved, it is difficult to escape the conclusion that the purpose of the government's ??? with Mandela was to explore the possibility of co-opting him as leader of such moderates – perhaps along with members of the exiled ANC whom the government's analysts regarded as*

Com a renúncia de Botha, em 1989, por problemas de saúde, quem assumiu a liderança do Partido Nacional foi Frederik Willem de Klerk, que tomou uma série de medidas: suspendeu o Estado de Emergência, legalizou os partidos, libertou os presos políticos, repatriou os exilados, além de banir uma série de leis segregacionistas; em troca o Congresso Nacional Sul-Africano suspendeu a luta armada (PEREIRA, 2008, 155-156). Mesmo sendo um conservador Africânder, de Klerk acreditava que o regime do apartheid se encontrava insustentável, sendo um líder mais aberto às negociações que seu antecessor:

Surgido da ala mais progressista do Partido Nacional, desvinculado do *establishment* militar e acompanhado da aura de reformador, de Klerk imporia um ritmo acelerado de abertura e desmantelamento do regime, assegurando que sua meta era a de uma África do Sul totalmente transformada, livre de antagonismos do passado (VILALVA, 2016, p. 172. Grifo do autor)

De 1990 a 1994, contudo, muitos conflitos surgiram junto às negociações. A polícia e o exército continuavam a sequestrar, torturar e assassinar inimigos políticos, enquanto De Klerk negava o envolvimento do governo (THOMPSON, 2001, p. 249). No impasse ainda havia a presença do “chefe” Mangosuthu Buthelezi, primeiro-ministro do *homeland* de KwaZulu e líder dos Inkatha, que formou o “Partido pela Liberdade Inkatha”³⁸. Buthelezi tinha intenções de se aliar ao governo contra o CNA, conseguindo, dessa união, poderes para fazer de KwaZulu um estado independente. A violência política aumentou: facções rivais lutavam pelo controle das cidades, deixando mortos e feridos.

Com o aumento da violência, organizações políticas criaram a “Convenção para uma África do Sul Democrática”³⁹, composta por vinte membros de todos os partidos, e redigiram uma constituição interina, que posteriormente às eleições, se tornaria uma constituição definitiva (THOMPSON, 2001, p. 252). Buthelezi se recusou a assinar. De Klerk fez um referendo em que a maioria branca se mostrou comprometida com as negociações para a paz, porém insistiu que a nova constituição limitasse o poder da maioria negra. Mandela não concordou, pondo um fim a Convenção (THOMPSON, 2001, p. 254).

Neste período, a África do Sul quase entrou em guerra civil. A economia estava ruindo e governos ocidentais estrangeiros pressionavam para que as forças divergentes estabelecessem um acordo. O parlamento então criou a “Comissão Eleitoral Independente”⁴⁰, que seria

nationalists and moderates, as compared with the communists and other militants. Whatever the initial intention, it soon became clear that Mandela’s fixity of purpose and loyalty to his organization ruled out any such possibility

³⁸ *Inkatha Freedom Party*

³⁹ *Convention for a Democratic South Africa*

⁴⁰ *Independent Electoral Commission*

responsável por organizar novas eleições e também um partido multirracial, o "Conselho Executivo Transicional"⁴¹, responsável por governar a África do Sul até que as eleições fossem possíveis. Estes órgãos também discutiram novamente a possibilidade de uma constituição interina (THOMPSON, 2001, p. 256). A constituição estabelecia que a África do Sul seria dividida em nove províncias, incorporando as antigas *homelands*, além de reconhecer onze línguas oficiais: inglês, africânder e nove línguas africanas. A constituição também estabelecia uma série de direitos econômicos civis e políticos, como o direito à segurança, à nutrição e a serviços básicos de saúde (THOMPSON, 2001, p. 257-258).

As eleições foram acirradas entre de Klerk e Mandela. De Klerk queria cativar votos dos Brancos e, com a transformação multirracial dentro do Partido Nacional, esperava também ganhar votos dos *Coloureds* que falavam africânder. O CNA publicou o Programa de Reconstrução e Desenvolvimento, PRD, que tinha por objetivo: “melhorar a qualidade de vida das massas Africanas criando empregos, redistribuindo terras, fornecendo moradias de baixo custo, ampliando o fornecimento de eletricidade e água potável e aprimorando a educação” (THOMPSON, 2001, p. 263)⁴². Mandela se preocupava com os Africanos, mas também atraía os votos dos Brancos, *Coloureds* e Indianos, enfatizando a paz entre as raças. Thompson ressalta as eleições como importante marco histórico da África do Sul:

Telespectadores de todo o mundo viram longas filas de Africanos esperando pacientemente, muitas vezes por horas, para chegar às seções eleitorais e votar. Para um povo que nunca teve direito ao voto, foi a experiência de uma vida; para alguns, assumiu a aura de uma experiência religiosa (THOMPSON, 2001, p. 263)⁴³.

O Congresso Nacional Africano teve mais de 62 por cento dos votos e 252 cadeiras na assembleia nacional, o Partido Nacional mais de 20 por cento e 82 cadeiras, e o Partido pela Liberdade Inkhata 10 por cento e 43 cadeiras (THOMPSON, 2001, p. 264). Mandela foi eleito presidente e Thabo Mbeki vice. Estava consolidado o fim do apartheid, inaugurando-se, assim, uma nova sociedade sul-africana:

Em 10 de maio de 1994, trezentos e quarenta e dois anos após a Companhia Holandesa das Índias Orientais formar um assentamento no Cabo da Boa Esperança, levando à importação de escravos da Ásia e da África tropical e à

⁴¹ *Transitional Executive Council*

⁴² (...) *improve the quality of life for the African masses by creating jobs, redistributing land, providing low-cost housing, extending the supply of electricity and clean water, and improving education*

⁴³ *Television viewers throughout the world saw long lines of Africans waiting patiently, often for many hours, to get to the polling stations and cast their votes. For former voteless people, it was the experience of a lifetime; for some it took on the aura of a religious experience*

conquista de seu povo, Nelson Mandela fez um juramento presidencial na presença do secretário-geral das Nações Unidas, quarenta e cinco chefes de estado e delegações dos Estados Unidos, Rússia, China, Japão, Alemanha e Grã-Bretanha. A Reconciliação foi o tema dominante de seu discurso inaugural (THOMPSON, 2001, p. 264)⁴⁴.

Muitos desafios se colocavam frente ao novo governo. Todo o aparato estatal estava nas mãos dos brancos que, moldados por um racismo estrutural, apoiavam o regime do apartheid. Além disso, a África do Sul possuía um dos maiores níveis de desigualdade social no mundo. Quanto à economia, a confiança por parte da comunidade internacional estava abalada após o período das sanções. O CNA, então, recuperou o Programa de Reconstrução e Desenvolvimento:

O governo e o setor privado deveriam cooperar na criação de empregos através de obras públicas; trezentas mil casas seriam construídas a cada ano; todos os sul-africanos deveriam ter acesso a água limpa, saneamento e eletricidade; saúde, educação e assistência social deveriam ser melhoradas; e 30% da terra seria redistribuída aos Negros (THOMPSON, 2001, p. 279)⁴⁵.

Essas metas seriam difíceis de se cumprir, pois não havia fundos e muitos investidores estrangeiros haviam perdido a confiança no país, apreensivos pela cultura de violência, pelas greves e pela falta de mão de obra qualificada. Uma vez que o PRD não cumpriu seus objetivos, Mandela criou o programa “Crescimento, Emprego e Redistribuição”⁴⁶, que almejava uma imediata melhoria na qualidade de vida dos mais pobres, por “novos incentivos à investimentos, novas reduções tarifárias, redução drástica do emprego no setor público e reformas orçamentárias” (THOMPSON, 2001, 281)⁴⁷. Este programa também não deu certo devido à falta de recursos e habilidade administrativa.

Começou-se, também, uma empreitada de se eliminar o aspecto racial das instituições. O governo de Mandela desmantelou empregos inúteis em setores obsoletos, mantendo apenas os serviços essenciais, com o intuito de que a burocracia do governo fosse ao encontro das

⁴⁴ *On May 10, 1994, three hundred and forty-two years after the Dutch East India Company formed a settlement at the Cape of Good Hope, leading to the importation of slaves from Asia and tropical Africa and the conquest of his people, Nelson Mandela took the presidential oath in the presence of the secretary-general of the United Nations, forty-five heads of state, and delegations from the United States, Russia, China, Japan, Germany, and Great Britain. Reconciliation was the dominant theme of his inaugural address.*

⁴⁵ *Government and the private sector were to cooperate in creating jobs through public works; three hundred thousand houses were to be built each year; all South Africans were to have access to clean water, sanitation, and electricity; health, education, and welfare services were to be improved; and 30 percent of the land was to be redistributed to Blacks.*

⁴⁶ *Growth, Employment, and Redistribution*

⁴⁷ (...) *new investment incentives, further tariff reductions, a drastic decrease in public sector employment, and budgetary reforms*

políticas de gênero e raça (THOMPSON, 2001, p. 262). Outra missão seria reestruturar o exército e a polícia, que a serviço do regime do apartheid, torturaram e assassinaram milhares de pessoas.

Com o fim do apartheid, o Partido Nacional almejava uma anistia geral. O Congresso Nacional Africano recusou, mas eventualmente, de Klerk e Mandela concordaram que uma comissão deveria ser apontada para garantir anistias individuais sob condições que revelassem a verdade sobre as atrocidades cometidas pelo regime do apartheid. Foi criada então a “Comissão de Verdade e Reconciliação”⁴⁸ (CVR), que tinha o intuito de apurar a violação dos direitos humanos desde março de 1960, mês do massacre de Sharpeville, até o presente momento (THOMPSON, 2001, p. 275). A CVR estava preparada para acontecer em público e para ouvir depoimentos de vítimas e testemunhas, garantindo anistias condicionais. Mandela articulou para que o líder da TRC fosse o arcebispo Desmond Tutu, que ganhara o prêmio Nobel da Paz de 1974.

Vítimas da violação dos direitos humanos foram ouvidas, confirmando as suspeitas de Mandela de que a *Third Force*⁴⁹ teria agido pelas ordens de de Klerk e Botha (THOMPSON, 2001, p. 275). A CVR convidou Botha, de Klerk e Buthelezi a prestarem depoimentos. Segundo Thompson (2001, p. 276), Botha não compareceu e disse que tudo havia feito sob sua administração ocorreu em defesa da África do Sul contra o comunismo internacional e nunca se desculparia pelo apartheid; de Klerk aceitou seu convite para comparecer à comissão, se desculpou, porém afirmou que nunca autorizou ou soube das ações cometidas pela polícia de seu governo; Buthelezi também compareceu, porém aproveitou para lançar a culpa de toda a violência no CNA.

1.1 O pós-apartheid em *Desonra*

Desonra retrata a realidade ambígua e contraditória de uma sociedade que, oprimida por anos de dominação branca, busca se reconstituir identitariamente, em um processo em que as etnias presentes no pós-apartheid estão em constante conflito em um país permeado pela opressão e a violência. O passado colonial e o apartheid criaram uma imensa desigualdade

⁴⁸ *Truth and Reconciliation Commission*

⁴⁹ Sparks (1996, p. 157-158) afirma que há evidências inegáveis que, de fato, haveria uma espécie de “terceira força”, constituída pelos Inthaka e forças militares do governo, que tinham por objetivo “patrocinar o caos suficiente para justificar que as forças armadas assumissem o país para restaurar a ordem - e travar a transição para a democracia”. (*sponsor sufficient chaos to justify the armed forces taking over the country to restore order – and halt the transition to democracy*)

social na África do Sul, sendo os negros prejudicados pela pobreza e a falta de educação formal. O governo, quando assumiu a educação dos Africanos, investiu poucos recursos para a melhoria das escolas e das universidades negras, nas quais velhos problemas continuaram:

Uma cultura de aprendizagem não foi restaurada nas escolas negras, pois essa foi perdida durante a luta contra o apartheid. Os alunos eram indisciplinados e intimidavam seus professores, 26% estavam desqualificados ou com baixa qualificação em 1998, e muitos deles eram preguiçosos, incompetentes e estavam frequentemente bêbados ou drogados (THOMPSON, 2001, p. 285)⁵⁰.

Os jovens negros do final do século, nascidos no sistema opressor e segregatório do apartheid, foram criados em famílias com alto índice de violência doméstica, divórcio, gravidez prematura, desnutrição e pobreza. Além disso, muitos estavam em gangues, o que contribuiu para uma sociedade violenta (THOMPSON, 2001, p. 267). Para os negros a educação fora negada, bem como melhores empregos e condições de vida:

As habilidades profissionais e gerenciais estavam quase todas nas mãos dos Brancos, porque gerações sucessivas de cidadãos negros tiveram o acesso negado à educação e à capacitação. O alto nível de desemprego dos negros perpetuou a pobreza e o crime (THOMPSON, 2001, p. 268)⁵¹.

Em *Desonra*, os negros que estupram Lucy, submetidos à marginalização pelo regime do apartheid, são regidos por uma vingança histórica e buscam a punição dos brancos por meio da violência, ilustrando que o conflito entre negros e brancos está longe de ser resolvido de maneira totalizante na sociedade do pós-apartheid. Como aponta Klein (2009), o encontro das diferenças entre negros e brancos na narrativa é “apresentado como o resultado incontornável de uma sucessão interminável de violências, praticadas na esteira da intolerância estrutural presente na África do Sul.” (KLEIN, 2009, p. 3). Lucy parece estar inclinada a compreender o passado de opressão vivido pelos negros, estando disposta a não denunciar os seus estupradores e a renunciar seus poderes perante as novas regras que se impõem aos seus poderes. Para tanto, serve como um “bode expiatório”, sacrificando a si mesma e cedendo as suas terras a Petrus em troca de proteção. David, por outro lado, não compreende as atitudes da filha; para ele os negros agressores não passam de bandidos e selvagens que merecem a punição adequada, não levando

⁵⁰ *A culture of learning was not restored in the black schools, where it had been lost during the struggle against apartheid. Students were unruly and intimidated heir teachers, 26 percent of whom were un- or underqualified in 1998, and many teachers were lazy, incompetent, and often drunk or drugged.*

⁵¹ *Professional and managerial skills were almost all in White hands, because successive generations of black citizens had been denied access to education and training. The high level of black unemployment perpetuated poverty and crime.*

em conta o passado de opressão que marca a comunidade negra na sociedade sul-africana pós-apartheid. David é incapaz de relativizar verdades e se mantém fixo às suas concepções de homem branco e intelectual, que antes ocupando uma posição de privilégio, agora se vê em um processo de deslocamento na nova África do Sul pós-apartheid. (Cabe assinalar que essas reflexões apontadas aqui serão retomadas nos capítulos posteriores).

Por outro lado, se a violência presente na sociedade sul-africana é uma ação que permanece após o fim do apartheid, podemos encontrar paralelamente alguma melhoria na vida dos negros, que no romance é representada pela ascensão social de Petrus.

Petrus, antes oprimido pelo regime do apartheid, agora começa aos poucos retomar o que é dele por direito e, com alguma compensação originada pelo novo governo, recupera a possibilidade de ser dono dos meios de produção:

Acabou de ganhar verba do Departamento da Terra, o suficiente para comprar de mim um pouco mais de um hectare. Eu não contei? O limite é a represa. A gente reparte a represa. Dali até a cerca é tudo dele. (...) Pelos padrões do Cabo Leste é um homem de posses. (COETZEE, 2000, p. 90)

Em seu artigo “Queda e Ascensão em *Desonra* de J. M. Coetzee”, Lorena Sales dos Santos tece algumas reflexões sobre Petrus e David. De acordo com a autora, parece haver uma inversão de papéis na narrativa, em que Petrus ascende na nova ordem social enquanto David cada vez mais entra em um caminho de decadência. David espera que Petrus se comporte como um empregado, ainda submetido à opressão oriunda do regime do apartheid. Este fato é demonstrado nas várias conversas entre os dois. David acredita que Petrus participou, em certa medida, no caso da invasão de propriedade e estupro de Lucy. Para David, antigamente, em um período em que ele ainda gozasse dos privilégios legitimados pelo Estado e Petrus ainda se encontrasse em uma posição inferior, tudo poderia ser resolvido de uma maneira mais simples; porém, Petrus não é mais um oprimido nesta nova África do Sul:

Nos velhos tempos, dava para acertar tudo com Petrus. Nos velhos tempos dava para acertar as coisas a ponto de perder a paciência e demitir e contratar outro no lugar. Mas embora receba um salário, Petrus não é mais, em termos estritos, um trabalhador contratado. É difícil dizer o que Petrus é, em termos estritos. A palavra que parece servir melhor, no entanto, é *vizinho*. Petrus é um vizinho que acontece de vender seu trabalho porque lhe é conveniente. Ele vende seu trabalho sob contrato, um contrato verbal que não prevê dispensa por suspeita. Vivem em um mundo novo, ele, Lucy e Petrus. Petrus sabe disso, ele sabe disso, e Petrus sabe que ele sabe disso (COETZEE, 2000, p. 135. Grifo do autor).

Nas palavras de Santos (2009), Petrus “poderia ser demitido pelo simples fato de não saber algo ou de ter silenciado, mas, no momento da narrativa, isso não é mais possível” (SANTOS, 2009, p. 189). Mesmo que o preconceito de David se mostre de maneira velada, vemos que o seu comportamento rígido à mudanças ilustra o comportamento de outros brancos no período do apartheid, que optaram por manter os seus privilégios em um regime que segregava a maioria negra:

O comportamento de Lurie, apegado às tradições que mantiveram os negros em condições subumanas na África do Sul, mostra-se como um eco dessas tradições segregacionistas. Coetzee, ao apresentar o saudosismo sentido por Lurie pela posição de poder e conforto usufruída pelos brancos no período do Apartheid, aponta para uma das razões pelas quais esse regime de tantas atrocidades pôde se manter por tanto tempo nesse país africano de maioria negra: A convivência de pessoas como Lurie (intelectuais, representantes de uma classe capaz de reivindicar mudanças), que se beneficiavam do Apartheid, mesmo não participando ativamente das atrocidades do regime. (SANTOS, p. 192).

David parece não aceitar a escalada social de Petrus, em um novo processo contido no pós-apartheid em que “as regras ainda não estão definitivamente estabelecidas e em que opressor e oprimido precisarão viver juntos, não mais separados” (SANTOS, 2009, p. 193). No fim do romance, vemos a consolidação do poder de Petrus, que inicialmente um ajudante, se transforma em sócio e, posteriormente, em dono de quase todas as terras de Lucy.

CAPÍTULO II - O PERDÃO

Este capítulo tem por objetivo demonstrar como o conceito de perdão é representado em *Desonra*, focando nas personagens principais do romance: Lucy e David. Primeiramente farei um breve levantamento de como a CVR operou na África do Sul, relacionando seus conceitos e objetivos com as noções de Justiça Transicional e, posteriormente, alicerçado por pensadores como Hanna Arendt, Jacques Derrida e Paul Ricoeur, entre outros, será possível desenvolver o conceito filosófico de perdão e como ele é apresentado no texto literário.

Vemos que, no romance, os acontecimentos que cercam Lucy e David são alegorias para o perdão, a justiça e a reconciliação. Coetzee, escritor engajado com a causa sul-africana, cria uma história que desdobra vários conceitos presentes no processo de reconciliação no pós-apartheid sem fazer alusões diretas a qualquer instância política. A CVR, apesar de modelo de Justiça Transicional, ainda não resolve o conflito entre negros e brancos na África do Sul, tema abordado em *Desonra*.

O perdão, como conceito filosófico, ainda carece de uma metodologia definida, tem sentidos múltiplos, propondo mais aporias do que soluções. Pela revisão bibliográfica realizada, vê-se que os próprios filósofos estudiosos do perdão apontam como o tema é de difícil conceitualização e sistematização. O intuito deste capítulo não é realizar um trabalho de cunho propriamente filosófico, visando conceituar definitivamente o que seria o perdão, tampouco comparar as definições do perdão entre os autores aqui escolhidos, mas trazer os apontamentos destes filósofos sobre o tema, e como essas reflexões se desdobram em *Desonra*. Primeiramente serão desenvolvidos conceitos atrelados ao perdão, como a punição, a justiça e a vingança e, posteriormente, caberá uma reflexão acerca de duas características fundamentais defendidas pelos teóricos, estas que seriam necessárias para que o perdão aconteça: sua incondicionalidade e sua não institucionalização.

Hanna Arendt, que desenvolve seu trabalho no período pós-guerra, será referência fundamental a fim de se entender o perdão como fenômeno político. Em “A Condição Humana” (2007), a autora mostra como o perdão ultrapassa o conceito religioso, alcançando uma dimensão política, em um cenário em que os indivíduos têm o poder de agência para modificar sua história. Sua reflexão sobre a questão do perdão como cura para a “irreversibilidade”, como reação à transgressão e como possibilidade de criar algo novo, se opondo à vingança, será central neste capítulo.

Ricoeur e Derrida debruçam sobre a temática do perdão nos seus últimos anos de vida, período no qual ambos autores estavam engajados em uma luta contra o totalitarismo e a opressão, resgatando valores como a solidariedade e a empatia por aqueles que passaram pelo sofrimento vivido em sociedades abaladas pelo conflito e a violência. Derrida encontrou-se com Nelson Mandela em 1998 e, acompanhando os trabalhos da CVR, dedicou-se ao estudo do perdão. O seu texto que será referido no decorrer do capítulo, “O perdão, a verdade e a reconciliação – qual gênero?” (2005), foi resultado de uma palestra dada pelo filósofo no Brasil em 2004. Nesse texto, Derrida tece críticas a respeito da CVR, apontando a cristianização de seu processo e a institucionalização do perdão. Neste caminho, o filósofo defende a ideia de um perdão puro, incondicional, que se aproxima do divino, impossível de ser realizado.

Por fim, o texto utilizado pela pesquisa de autoria de Ricoeur será *A Memória, a História e o Esquecimento* (2007). Nesse texto de longa extensão, difícil compreensão e profunda reflexão filosófica, Ricoeur propõe um uso crítico da memória, indo contra a sua instrumentalização para fins políticos comandados que, por sua vez, resultam nos abusos da memória e do esquecimento. No epílogo do livro, intitulado “O perdão difícil”, Ricoeur trata

do perdão especificamente, cruzando a memória e a história com o perdão, situando-o em uma espécie de não lugar (RICOEUR, 2007, p. 465).

2.1 A Comissão de Verdade e Reconciliação

Como visto no último capítulo, um dos objetivos do novo governo de Nelson Mandela era o de apurar os acontecimentos durante a segregação do apartheid, culminando na criação da CVR, que visava ouvir os depoimentos das vítimas e garantir anistias condicionais aos perpetradores, estabelecendo ainda reparação àqueles que tiveram os direitos humanos violados durante o regime. Era necessário se estabelecer um "quadro tão completo quanto possível das causas, natureza e extensão das violações maiores dos direitos humanos" (CINTRA, 2001, p. 8). Para tanto, foram criados três comitês: O "Comitê de Direitos Humanos", o "Comitê de Anistia" e o "Comitê de Reparação e Reabilitação". O Comitê de Direitos Humanos tinha o trabalho de apurar as causas e a amplitude das violações dos direitos humanos acontecidos desde o massacre de Sharpeville, em 1960, investigando mais de quatro décadas de atrocidades cometidas pelo governo e também pela resistência. O Comitê da Anistia ouvia e julgava os pedidos de anistia, classificando quais eram os crimes motivados politicamente e a gravidade da ofensa. Por fim, o Comitê de Reparação e Reabilitação destinava-se à reparação das vítimas não apenas quanto à questão financeira, mas também psicológica e social.

A transição de poderes na nova África do Sul não se deu por meio de revoluções, mas por negociações com o antigo regime. A CVR se baseou no conceito de justiça restaurativa em oposição a uma justiça punitiva, indo ao encontro das propostas do novo governo, que não pretendia somente punir os perpetradores, e sim, buscava a reconciliação, libertando tanto oprimidos quanto opressores. Neste processo, a obtenção da verdade era necessária para se constituir uma nova identidade nacional. Pelo testemunho das vítimas, era possível se expor diretamente àqueles que cometeram crimes políticos no apartheid; além disso, a verdade também era buscada para que uma política de ocultação não permeasse o novo governo, o que poderia dificultar a implantação de uma política de direitos humanos no país (CINTRA, 2001, p. 7).

A CVR se tornou grande símbolo do que se entende por Justiça Transicional, modelo de justiça utilizado em sociedades pós-conflito nas quais uma determinada camada da sociedade tem os seus direitos intensamente violados. A Justiça Transicional aparece depois da Segunda Guerra Mundial, período no qual também se inicia a institucionalização dos Direitos Humanos. Os estudos sobre o tema se intensificam durante as décadas de 1980 e 1990 devido às grandes

transformações políticas que acontecem na América Latina e também na Europa. Sendo campo do direito fundamental em regimes de transição e dispendo de mecanismos como comissões de verdade, programas de reparações e de anistia, a Justiça Transicional visa construir uma “paz sustentável após um período de conflito, violência ou violação sistemática dos direitos humanos”, trazendo à tona temas como a reconciliação e o perdão (VAN ZYL, 2009, p. 32).

Vários fatores envolvidos no caso da África do Sul invocavam a necessidade de uma justiça transicional e restaurativa em favor de uma justiça tradicional e punitiva. Primeiramente, como visto no primeiro capítulo, os embates da resistência *versus* governo já duravam décadas e faziam um número cada vez maior de mortos, sendo necessária uma transição pactuada, baseada em acordos entre as duas forças, como aponta Cintra:

A transição pactuada pressupõe, portanto, que o grupo dirigente se perceba sem condições de prolongar o seu monopólio do poder por muito mais tempo, apesar de ainda deter a hegemonia política e militar. Opta então por valer-se dessa hegemonia para, fazendo concessões, também obter, dos oponentes, promessas e garantias futuras (CINTRA, 2001, p. 3).

Essa transição baseada em concessões se fazia válida numa democracia ainda fragilizada, em que os membros do antigo governo continuavam atuando em diversas instituições. Prolongar o combate armado poderia trazer o risco de um golpe de estado ou ainda de uma possível guerra civil. Outro fator que justificou uma troca de poder nos moldes da Justiça Transicional foi que, na África do Sul, aqueles que tiveram os seus direitos violados deveriam continuar dividindo o mesmo espaço com os perpetradores, sendo estes últimos ainda presentes em diversas esferas da sociedade. Essa proximidade poderia incitar a reciprocidade negativa entre as pessoas, promovendo o ódio e a vingança; assim:

o primeiro passo para a reconciliação será acabar com essa reciprocidade negativa, tendo como pré-requisitos a aceitação da humanidade do outro e o respeito pela sua dignidade. O objectivo (*sic*) da reconciliação vai mais longe e decorre da satisfação das necessidades de verdade e justiça, ligados à luta contra a impunidade e a defesa dos direitos humanos (FILIPPE, 2004, p. 4).

No entanto, ainda que buscasse um modelo de justiça reconciliatório em lugar de um modelo punitivo, a CVR sofreu duras críticas, principalmente no que se refere à política das anistias. Muitos, principalmente aqueles que tiveram os seus direitos violados, queriam que os processos criminais seguissem nos moldes do julgamento de Nuremberg, enquanto outros, contra as novas políticas democrático-raciais, queriam uma anistia geral. A CVR se baseou no conceito de justiça restaurativa, sendo as anistias concedidas somente àqueles que confessassem

seus crimes publicamente, assim, o “reconhecimento da verdade e a rejeição social dos atos cometidos funcionaram como um processo de reprovação moral” (PINTO, 2007, p. 405). A justiça restaurativa tinha por base o conceito de *Ubuntu*, termo tradicional sul-africano utilizado pelo presidente da comissão, Desmond Tutu, que significa que um ser é parte do todo, se completando perante o outro, nesse sentido, “o indivíduo encontra sua expressão e sua identidade por meio de sua comunidade” (MIGLIORI, 2007, p. 175). Portanto, as vítimas e também os perpetradores têm um importante papel na reconciliação. Neste modelo, a justiça “torna-se um conceito mais amplo e ambicioso, que extrapola o caráter da coerção e retribuição para atingir os níveis de dignidade moral e social” (PINTO, 2007, p. 405). Por meio da justiça restaurativa, os membros da comissão buscaram equilibrar as forças envolvidas no processo reconciliatório, por um lado, motivando as vítimas a desistirem da vingança, enquanto por outro, incentivando os perpetradores a confessarem seus crimes e receberem anistia, não sem antes serem reprovados moralmente.

Tendo em vista esse breve panorama de como operou a CVR, deve-se partir para uma problematização mais profunda de seu funcionamento, pois como se vê, por mais que suas intenções fossem baseadas em promover a paz e a reconciliação, o conflito entre negros e brancos na África do Sul permanece, e Coetzee demonstra este conflito em *Desonra*, promovendo reflexões no que se refere à temática do perdão, da reparação, da vingança, da punição e da justiça. O perdão estabelecido pelas comissões em nível institucional não resolveu uma questão tão complexa, uma vez que a dívida com os negros não parece ter sido salva e tampouco houve um perdão totalizador.

2.2 O perdão, a punição e a vingança

Hanna Arendt (2007) assevera que o dever de perdoar não se atribui somente a Deus e se estende aos homens. Reconhecendo a importância do cristianismo quando se aborda o perdão, a autora refere-se ao Evangelho de Jesus Cristo: “O Evangelho não diz que o homem deve perdoar porque Deus perdoa, e ele, portanto, deve fazer “o mesmo”, e sim que, “se cada um de vós, no íntimo do coração, perdoar”, Deus fará “o mesmo” (ARENDR, 2007, p. 251-252). Quando a autora formula que cabe também a nós seres humanos a capacidade de perdoar, ela expande os horizontes deste conceito, situando-o em uma dimensão política, ressaltando o poder de agência dos seres humanos. Para Arendt, contudo, há duas características básicas que afastam os seres humanos deste agir político: o problema da “irreversibilidade” e o da “imprevisibilidade”. A autora, assim, desenvolve o conceito de perdão e promessa, sendo o

primeiro a cura para o problema da irreversibilidade e o segundo, a solução para a imprevisibilidade. A faculdade do perdão tem o poder de desfazer o que se fez, colocando um fim em uma ação que poderia prosseguir indefinidamente, enquanto a faculdade da promessa estabelece uma previsão de possíveis caminhos seguros:

A única solução possível para o problema da irreversibilidade – a impossibilidade de se desfazer o que se fez, embora não se soubesse nem se pudesse saber o que se fazia – é a faculdade de perdoar. A solução para o problema da imprevisibilidade, da caótica incerteza do futuro, está contida na faculdade de prometer e cumprir promessas. As duas faculdades são aparentadas, pois a primeira delas – perdoar – serve para desfazer os atos do passado, cujos “pecados” pendem como a espada de Dâmoceles sobre cada nova geração: a segunda – obrigar-se através de promessas – serve para criar no futuro, que é por definição um oceano de incertezas, certas ilhas de segurança, sem as quais não haveria continuidade, e menos ainda durabilidade de qualquer espécie, nas relações entre os homens (ARENDDT, 2007, p. 248-249).

Podemos traduzir o seu pensamento: o perdão está ligado ao passado e tem a capacidade de solucionar o problema da irreversibilidade, pondo fim a um ato que poderia seguir indefinidamente; as promessas estão ligadas ao futuro e solucionam o problema da imprevisibilidade, traçando possíveis caminhos seguros para a humanidade. Por este prisma, a vingança seria oposta ao perdão pois é uma reação que não põe fim a uma ofensa inicial, pelo contrário, gera uma reação em cadeia de transgressões que prosseguem indefinidamente. A vingança torna-se uma reação automática, baseada na repetição, se opondo ao perdão, que inaugura algo novo, libertando tanto aquele que é perdoado como aquele que perdoa. (ARENDDT, 2007, p. 252-253). O risco, então, da vingança em favor do perdão seria o de prolongar um ato de violência pelas gerações futuras, retroalimentando as consequências negativas da falta que cometemos:

Se não fôssemos perdoados, eximidos das consequências daquilo que fizemos, nossa capacidade de agir ficaria, por assim dizer, limitada a um único ato do qual jamais nos recuperaríamos; seríamos para sempre as vítimas de suas consequências, à semelhança do aprendiz de feiticeiro que não dispunha da fórmula mágica para desfazer o feitiço (ARENDDT, 2007, p. 249).

Em *Desonra*, porém, estamos longe de encontrar o perdão como solução para a irreversibilidade proposta por Arendt. Os homens que estupram Lucy parecem estar regidos pela vingança, originária da cobrança de uma dívida histórica que nunca fora paga, resultando em um conflito que se prolonga indefinidamente e que nenhuma comissão foi capaz de resolver.

No romance, nos vários embates entre David e Lucy, em que o pai insiste para que a filha denuncie seus algozes, Lucy explicita o fato de ser uma invasora de um espaço que nunca fora dela⁵² e aparenta reconhecer o peso da dívida social que a encarcera:

E se...e se esse for o preço que é preciso pagar para continuar? Talvez eles entendam assim; talvez eu entenda assim também. Eles acham que eu devo alguma coisa. Se consideram cobradores de um débito, cobradores de imposto. Por que eu deveria poder viver aqui sem pagar? Talvez seja isso que eles dizem a si mesmo (COETZEE, 2000, p. 179-180).

Percebe-se que, na visão de Lucy, seus agressores são como cobradores de dívidas que se vingam dos brancos que se instalaram na região. O que a leva a acreditar nisso é o fato de que, no ato do estupro, além de sentir toda a violência contida em tal atrocidade, sente também uma espécie de ódio pessoal: “(...) Foi tão pessoal”, ela diz. “Foi tudo feito com um ódio tão pessoal. Foi isso o que mais me chocou. O resto era...de se esperar. Mas por que eles me odiavam tanto assim? Nunca tinha visto nenhum deles” (COETZEE, 2000, p. 177). Além disso, alerta que estes homens não são ladrões comuns, agem com a função de cometer tal maldade: “Acho que são estupradores antes de mais nada. Roubar coisas é um mero incidente. Um negócio paralelo. O que eles fazem é *estuprar*” (COETZEE, 2000, p. 179. Grifo do autor).

Observa-se, assim, que a vingança é um dos temas que permeia a narrativa de *Desonra*, na qual há a repetição de um conflito que segue indefinidamente, não possibilitando a reconciliação proposta pela CVR, que, por sua vez, não realiza a segunda faculdade proposta por Hanna Arendt, que é a de se fazer e *cumprir* promessas. A vingança age como um automatismo, e ao contrário do perdão, não possui o poder de libertar; como reação ao mal, faz senão a mesma coisa, perdurando em uma espiral de maldade (SALDANHA, 2016, p. 195-196). Isto pode ser comprovado não só na vingança de caráter histórico dos negros, mas também na figura de David, que depois do ocorrido à sua filha, deseja também o mal para os estupradores: “Quanto aos homens que os visitaram, ele lhes deseja tudo de mal, onde quer que estejam, mas não quer pensar neles” (COETZEE, 2000, p. 124-125). Perdoar, então, torna-se um ato que promove a liberdade tanto das vítimas quanto dos culpados; como um operador de milagres, livra-nos de um processo automático de vingança, inaugurando novos processos e permitindo novas possibilidades de futuro (MIGLIORI, 2007, p. 78).

⁵² O fato de Lucy se considerar invasora da terra onde mora faz alusão a algumas questões presentes no apartheid. Como demonstrado no primeiro capítulo, desde a época colonial práticas segregacionistas obrigaram os negros a viverem em áreas isoladas ou trabalharem na terra dos brancos.

Nota-se que a reciprocidade, na lógica da vingança, é proporcional e negativa, enquanto a reciprocidade do perdão se coloca na lógica de uma desmedida, em um gesto de excepcionalidade. Este conceito pode ser encontrado em Ricoeur, em *A Memória, a História e o Esquecimento*, onde o autor desenvolve um modelo bipolar de perdão, que chama de “equação do perdão” (RICOEUR, 2007, p. 467). Este modelo contrapõe dois polos: de um lado há a profundidade da culpa, em um plano baixo, e do outro há o sublime do perdão, em um plano alto. Essa dessimetria entre estes dois planos resultaria em uma desproporcionalidade entre a culpa e o perdão (RICOEUR, 2007, p. 465). Nessa desmedida, o perdão se configura como um excesso de dom, um ato de extrema generosidade, que está inscrito na lógica de “superabundância” em oposição à lei de talião (“olho por olho, dente por dente”). Para o autor, de acordo com a equação do perdão, a vingança estaria em um plano baixo, não correspondendo à imensurabilidade contida no polo do perdão. O perdão requer confronto e se torna tarefa difícil de ser pedida para aquele que carrega a culpa e também difícil para aquele que se propõe a perdoar, este que deve abandonar quaisquer desejos de vingança que apenas alimentem uma violência cíclica (SALDANHA, 2016, p. 207). Vê-se que a lei dos agressores, no romance, está mais próxima da lógica da “lei de talião”, inscrita no plano baixo da vingança, do que na lógica da “superabundância” proposta pelo filósofo, pois estes não possuem a mínima finalidade de perdoarem anos de sofrimento causados pela segregação social que viveram.

Outra reflexão importante sobre a vingança é encontrada em uma das asserções de Hanna Arendt, que determina que os homens não podem perdoar o que não podem punir, nem punir o que é imperdoável (ARENDR, 2007, p. 253). Após o término da Segunda Guerra Mundial e a instauração do julgamento de Nuremberg, houve um desenvolvimento no que se refere a uma política de direitos humanos: o Direito Internacional direcionou sua atenção para os chamados crimes contra a humanidade, que “são definidos como certos atos - assassinatos, sequestros, desaparecimentos etc - que são cometidos durante um ataque sistemático e/ou generalizado contra a população civil” (PERRONE-MOISÉS, 2006, p. 216). Hanna Arendt explica que estes casos são exemplos de faltas impossíveis de serem punidas adequadamente. Dado o nível de crueldade envolvido nesses crimes, o Direito torna-se insuficiente para julgá-los e incapaz de estipular uma pena que seja proporcional à falta. O genocídio dos judeus pelo regime nazista aproxima-se, assim, do que seria o imperdoável. Ricoeur, na esteira de Arendt, também concorda com esta ideia, demonstrando que a punição é tão somente uma forma disfarçada de vingança, pois não promove uma ação restauradora de um estado anterior; a punição torna-se um “acerto de contas” em que se necessita de uma justa punição de acordo com a altura de um crime e, como há crimes que não podemos punir, perdoar seria um ato de

desmedida, seria “aceitar saldar uma conta mesmo que ela seja inexata, deficitária, que ela não seja justa” (MIGLIORI, 2007, p. 41). Este gesto de generosidade está à altura do perdão, contrariando a lei de talião - que estipula uma equivalência entre crime e castigo; portanto, o perdão, em uma aporia, se dirige justamente ao imperdoável, situado no plano alto.

Pedir perdão advém, assim, de um reconhecimento de desmedida, de que algo ultrapassou os limites do mensurável, do representável. Pedir perdão aponta para a confissão de que houve uma ruptura no plano do racionalmente expectável, retirando, por isso, a compatibilidade ou a horizontalidade entre crime e castigo. Deste modo, não pode haver um castigo compossível com o crime porque ele é irrepresentável. Qualquer castigo é desproporcionado em relação ao mal cometido (HENRIQUES, 2010, p. 9).

Como visto no primeiro capítulo, o apartheid foi um regime que, por décadas, foi responsável pela violação dos direitos dos negros - além de mestiços e indianos. Pode-se, assim, afirmar que o apartheid se caracteriza como um crime contra a humanidade, que afeta a todo o povo sul-africano coletivamente. Como explicitado pelos autores referidos, podemos entender que a violência cometida neste período se configura em um crime que excede qualquer punição à altura de sua crueldade. Em *Desonra*, Lucy acredita que é, em certa medida, punida pelos crimes históricos cometidos contra os negros, sendo vítima de suas consequências. Uma vez que a solução para esses crimes históricos contra a humanidade não seria a vingança e sim o perdão como gesto excepcional, cabe à própria Lucy ser transfigurada nesse perdão, que, simbolicamente, paga em seu próprio corpo a dívida de outros brancos, servindo como bode expiatório e se aproximando da condição dos animais presentes na narrativa. (Aprofundarei mais na questão da expiação e sofrimento de Lucy quando me debruçar sobre o assunto da reparação e da animalização, no terceiro capítulo).

Ricoeur também se aproxima de Arendt quando afirma que não se pode perdoar o que não se pode punir. Contudo propõe uma solução para este dilema, indicando que o que se perdoa não são os crimes, mas sim o pecador: “sob o signo da inculpação, o perdão não pode encontrar frontalmente a falta, mas apenas marginalmente o culpado” (RICOEUR, 2007, p. 476). Como há crimes que não se podem punir, como os crimes contra a humanidade, o perdão não vai de encontro à falta, e sim, ao culpado, que tem suas ações condenadas. Por esse princípio de imputabilidade de culpa, há de se desligar o ato do sujeito, concedendo a capacidade do transgressor de começar a si mesmo novamente, resultando em um processo em que este, na medida em que recupera sua agência, se libera das amarras do passado para prosseguir em um novo começo. O que se percebe, porém, em *Desonra*, é que Lucy, encarnando a dívida histórica

de outros brancos, é punida violentamente, e não as suas faltas (que na verdade são de muitas gerações anteriores). Cabe aqui ressaltar, porém, que mesmo com essa punição, o desejo de Lucy ainda é esquecer o passado e prosseguir, temas que serão abordados posteriormente.

Outro questionamento a se pontuar sobre a possibilidade do novo em oposição à vingança está no conceito de trauma e reelaboração de memória proposto por Ricoeur. Em *A memória, a história e o esquecimento* o autor faz de empréstimo algumas reflexões de Freud ao resgatar conhecimentos da psicanálise a fim de entender o trauma coletivo que permeia uma sociedade abalada pelo conflito, a violência e a opressão.⁵³ Ricoeur aponta que há a tarefa de se recordar e se reconhecer um passado violento para que encontremos a cura, ainda que este processo seja extremamente doloroso. O processo de luto é necessário. Se não passamos por este processo, nos encontramos em um estágio que Freud chama de “recalque”, em que o trauma se configura numa “memória impedida”, condenando-nos a repetirmos incessantemente os erros do passado, pois essa memória é suprimida e não rememorada, sendo inacessível. (RICOEUR, 2007, p. 452). A dívida com o passado, assim, paralisa a memória, impedindo-a de se projetar futuramente. O processo de luto, portanto, é necessário para um desligamento de faltas anteriores a fim de se permitir o novo.

O perdão, assim, requer para pra si um processo de reelaboração de memória para se inaugurar algo novo, seu intuito “não é apagar a memória; não é o esquecimento; muito pelo contrário, seu projeto, que é de romper com a dívida, é incompatível com o projeto de romper com o esquecimento” (RICOEUR, 1995, p. 207 apud PEREIRA, 2015, p. 77). Neste sentido, enquanto o processo de luto e reelaboração de memória contribuiria para novas conjecturas de futuro, o esquecimento por apagamento apenas encobre os erros do passado.

É interessante ressaltar que este trabalho de resgate do trauma, processo de luto e reelaboração de memória, se encontra na produção cultural de um povo, originando “biografias, estudos acadêmicos, romances, filmes e produções teatrais que reinterpretam e refletem sobre eventos passados.” (BRITO, 2009, p. 73). Coetzee, portanto, afirma seu engajamento social e compromisso com o resgate da memória coletiva, abordando em seu romance as feridas segregacionistas causadas pelo apartheid e propondo um olhar sobre estes fenômenos, como no caso da presente pesquisa. Sociedades como a sul-africana, que passaram por longos períodos de intensa violação dos direitos humanos, pela violência e a opressão, tendem a guardar sentimentos de ódio e vingança. Estes traumas podem continuar a acontecer no futuro, perdurando pelas futuras gerações. O processo de luto da sociedade sul-africana permanece até

⁵³ Para tanto, se baseia em duas obras de Freud: “Rememoração, repetição, perlaboração” (1914) e “Luto e Melancolia” (1917)

os dias de hoje, sendo que há muitos “recalques” a serem superados. *Desonra* trata desse fenômeno, desta memória impedida que continua a incomodar e a escravizar o povo sul-africano a repetirem os mesmos erros do passado, em um processo em que o perdão não se fez presente e em que o novo ainda carece de ser inaugurado, em um processo de reelaboração de memória constante.

2.3 O perdão incondicional

Neste item, pretende-se demonstrar o conceito de perdão incondicional, aludido no romance principalmente quando David é intimado a comparecer ao inquérito instaurado pelos professores que cuidam do caso de assédio e também no fato de Lucy se recusar a denunciar os seus agressores.

Em “O perdão, a verdade e a reconciliação – qual gênero”, Derrida critica o modelo de reconciliação sul-africana, que trabalha em seu seio um conceito de perdão baseado na fé cristã, não se levando em conta a tradição local e a cultura na qual o perdão está sendo empregado. Além disso, o autor também condena a forma como o presidente da comissão, o bispo anglicano Desmond Tutu, utiliza-se de uma linguagem universalizante - encarnada na figura da língua inglesa – para se resolver um conflito em um país tão multifacetado. Para o autor, pegou-se de “empréstimo” uma linguagem e um modelo de perdão que foi importado e aplicado em um contexto que apresentava suas próprias especificidades.

Valores cristãos como, por exemplo, a elevação da graça ser desproporcional ao favor, bem como encarar o perdão como possibilidade de tratamento e cura também para o agressor, fizeram parte da pauta de Tutu. Percebe-se que o discurso religioso de Tutu era mais afinado à temática do perdão do que a discursos políticos. Esta aura religiosa que permeava a CVR causava uma sensação de conforto nas seções da comissão, onde havia a pretensão de se evitar que as audiências se parecessem com instâncias tribunais: “tentava-se tirar a impressão de que os depoentes estavam sentados em um banco dos réus e, por isso, ficavam sentados no mesmo nível dos comissionados” (PINTO, 2007, p. 414).

Derrida afirma que a ética cristã defendida por Tutu é universalizante, não reconhecendo outras culturas do perdão, o que ficou representado na tradução do termo *ubuntu*, processo no qual Desmond Tutu procurou ligar o conceito de justiça restaurativa à tradição africana. Para Derrida, um dos instrumentos de uma leitura universalizante do perdão seria, então, a própria escolha da linguagem: “ao dizer “perdoar-se” privilegia-se um idioma, e a imposição deste continua sendo um drama inevitável” (DERRIDA, 2005, p. 74). Os Africanos presentes na CVR

pertenciam em sua minoria a religiões abraâmicas e muitos falavam idiomas diferentes do inglês. Havia judeus e muçulmanos que não estavam de acordo com a leitura anglicana do perdão proposta por Tutu, sendo Jesus Cristo uma figura estranha às suas crenças. Muitas vítimas não pertenciam sequer a essas religiões. Para Derrida, Tutu usa de uma violência aculturadora:

Como Tutu traduz o *ubuntu*? Essa noção aparece muitas vezes, de algum modo, em todos os protocolos da [CVR] e em seu regimento. Implicaria ela “simpatia”, “compaixão”, “reconhecimento da humanidade em outrem”? Quando Tutu diz, no lugar de *ubuntu*, “justiça restauradora”, e quando, ao menos conotativamente, ele inscreve essa expressão no fundamento cristão necessário à determinação da justiça redentora, quando dá o exemplo do Cristo, isso pode parecer uma violência, provavelmente a mais bem intencionada do mundo, mas uma violência aculturadora, para não dizer colonial, que não se limita a uma questão superficial de retórica, de linguagem ou de semântica (DERRIDA, 2005, p. 73-74).

Derrida ressalta que estes valores cristãos condicionaram a linguagem jurídica, o que geraria uma universalização da leitura do perdão, limitando-a a uma cultura específica (OLIVEIRA, 2009, p. 219). Neste sentido, a própria anistia, como fenômeno jurídico, acabou se transfigurando na imagem no perdão, no caso da CVR, “nem rigorosamente dissociado do fenômeno jurídico-político da anistia, nem simplesmente gratuito e incondicional” (MIGLIORI, 2007, p. 199). O filósofo aponta que Tutu dispõe de métodos utilitaristas e políticos, indo contra a ideia transcendental de perdão. Derrida assinala que perdão não pode aceitar nada em troca, não possui nenhuma finalidade, aproximando-se do conceito de um “perdão puro”, destinando-se ao imperdoável, inserindo-se em uma ordem quase divina, transcendental:

(...) ele privilegia (Tutu) o que prevalece amplamente nas tradições eclesiais e nas interpretações teológicas, a saber, o perdão *condicional* (em troca do arrependimento, do pedido de perdão, da transformação do pecador, etc), e ignora o perdão puro e *incondicional*, o que excede gratuitamente toda troca, todo pedido de perdão com arrependimento, reconciliação, conversão, redenção, toda *economia*, toda finalidade (psicológica, terapêutica, política). (DERRIDA, 2005, p. 87. Grifo do Autor).

Em *Desonra* temos uma alusão ao processo cristianizador da CVR, o qual propõe a necessidade da confissão e o arrependimento em troca da anistia, ao contrário do perdão incondicional defendido por Derrida. Essa alusão está presente em todo o sexto capítulo do livro, no qual acontece a reunião da comissão do inquérito sobre o caso do abuso cometido por

David. As mulheres presentes na banca, devido claramente ao fato de ser um caso de abuso sexual, adotam uma postura de repressão contra David, enquanto seus colegas homens afirmam querer defendê-lo de si mesmo. Cabe aqui uma discussão pormenorizada desse trecho, inclusive com excertos do próprio livro, pois não parece ser sem propósito, na narrativa de Coetzee, a presença de uma comissão.

David diz ser culpado de todas as acusações, mas a comissão não se satisfaz e parece querer algo a mais dele. David afirma: “Francamente, o que vocês querem de mim não é uma resposta, é uma confissão. Bom, não vou confessar nada (...). Culpado, conforme queixas. É o que eu tenho a dizer. É só até aí que estou disposto a chegar” (COETZEE, 2000, p. 61). Uma das professoras, Farodia Rassool, não se contenta com a declaração de David e diz que, se ele pretende, com este depoimento, enterrar o caso na burocracia, ela deverá recomendar a pena mais severa; David então responde: “E o que você me aconselha a fazer? (...) Chorar de arrependimento? O que é preciso para me salvar?” (COETZEE, 2000, p. 62). O que se pode apreender deste fragmento é que a comissão exige algo em troca da absolvição de David, que é a confissão e o arrependimento em troca da salvação, em um modelo cristianizador, assim como foi o processo da CVR. Depois de muita insistência da comissão, David faz uma confissão, dizendo o que aconteceu com ele e Melanie: “(...) naquele momento aconteceu algo que, não sendo poeta, não vou tentar descrever. Basta dizer que Eros manifestou-se. Depois disso, não fui mais o mesmo” (COETZEE, 2000, p. 63). As palavras de David causam revolta em Rassool, que afirma que ele se declara culpado, mas não reconhece o sofrimento que causou, resumindo um caso de abuso a um simples desejo. Para a comissão, as palavras de David somente não bastam, ele deve se mostrar arrependido, o que é questionado por ele:

"E vocês vão se satisfazer com isso, com uma admissão que eu estava errado?"

"Não", diz Farodia Rassool. "Isso está invertido. *Primeiro* o professor Lurie tem de fazer sua declaração. *Depois* nós decidimos se aceitamos essa declaração como atenuante. Não negociamos antecipadamente o que deve conter essa declaração. A declaração deve partir dele, com suas próprias palavras. Depois podemos julgar se é sincera".

"E você se considera capaz de adivinhar, a partir das palavras que eu usar, de adivinhar se estou sendo sincero?" (COETZEE, 2000, p. 65. Grifo do autor).

A comissão exige a verdade do testemunho de David e seu arrependimento sincero, propondo a própria transformação do agressor em troca da atenuação da pena. Percebe-se que em ambos os casos, tanto o da CVR, quanto o da comissão de inquérito, exige-se algo em troca de um perdão condicionado transformado em dispositivo jurídico, no caso do inquérito de

David, a atenuação da pena, e no caso da CVR, a anistia. Nas duas situações encontramos a noção de perdão vinculada a propósitos utilitaristas em um dispositivo político. Neste sentido, Coetzee tece uma alusão ao processo reconciliatório proposto por Tutu, o que nos faz refletir sobre seus métodos. O perdão é inegociável, diferentemente do que se deu na CVR. Quando os perpetradores confessam publicamente seus atos e se arrependem em troca de anistia, vê-se aí uma finalidade, uma barganha que pouco tem a ver com o perdão, assevera Derrida. Tutu instaura o perdão condicional e ignora o perdão sem finalidade, que excede troca, arrependimento, finalidade; portanto, o perdão puro, intangível, não acontece, por isso vemos o desdobramento dos conflitos do apartheid até hoje, conflitos retratados em peças artísticas como no romance *Desonra*.

É interessante apontar que, por outro lado, quando refletimos sobre Lucy, nota-se que seu pensamento, ao contrário de David, vai ao encontro de uma ideia de perdão condicional, que estabelece uma finalidade. Lucy resolve não denunciar os agressores com o objetivo de manter a paz futura. Assim como a própria CVR, se apropriando de um modelo cristianizador, age como uma espécie de “bode expiatório”, onde expia o pecado de outros brancos em troca da resolução de um conflito e pagamento de uma dívida, ato que *somente ela é capaz de fazer* e David está longe de compreendê-lo:

"(...) você quer saber por que eu não fiz uma queixa para a polícia. Vou contar por quê, contanto que você prometa não puxar assunto outra vez. O motivo é que, de minha parte, o que aconteceu comigo é uma questão absolutamente particular. Em outro tempo, outro lugar, poderia ser considerado uma questão pública. Mas aqui, agora, não é. É coisa minha, só minha".

"Aqui quer dizer o quê?"

"Aqui quer dizer a África do Sul" (COETZEE, 200, p. 128-129).

2.4 O perdão institucional

Neste item farei uma breve discussão sobre a institucionalidade do perdão por meio do pensamento ricoeuriano sobre a memória e o esquecimento bem como as reflexões de Derrida acerca da CVR, apontando como essa propriedade encontrada no perdão se manifesta em *Desonra*.

Em *A memória, a história e o esquecimento*, Ricoeur circunscreve o perdão no cruzamento entre a história e a memória, em que o conceito de perdão está atrelado inevitavelmente à historicidade e deve ser desvendado por meio do reexame do passado. Para o autor, no percurso da filosofia, a memória esteve sempre associada à imaginação, sendo

articulada por imagens e representações. Assim, questiona-se a vulnerabilidade da memória, estando sua fidelidade em xeque. Ricoeur utiliza a metáfora do bloco de cera, ilustrada por Platão, para tecer reflexões acerca da história e da memória: os rastros deixados por um bloco de cera que outrora ocupava um espaço não podem ser apagados, assim como não é possível encaixar um anel nessa impressão errada, por exemplo (OLIVEIRA, 2009, p. 11). Todavia nossa impressão sobre esses rastros concretos pode ser mudada. Nesse sentido, o autor define três tipos de rastros: o escrito, que opera no plano historiográfico, o psíquico, que é a impressão no sentido de nossas afecções de um fato, e o cerebral, que é físico e pertence à neurociência. (RICOEUR, 2007, p. 425). O autor afirma que apenas este último rastro fisiológico pode ser esquecido, de fato, por motivos de uma patologia ou da própria morte. Sob este ângulo, ainda que seja impossível mudar o passado de maneira concreta, há a possibilidade da transformação de nossas impressões e concepções deste mesmo passado, não no plano concreto, mas no plano psíquico, gerando um campo aberto a novas interpretações e inaugurando novas formas de narrar o passado. Para o autor, o que ele define como “reconhecimento” seria o responsável por gerar essas novas interpretações, faculdade que se manifesta quando cremos nas inscrições-afecções que apreendemos da memória. Para que o reconhecimento aconteça, é necessário que se firme uma primeira impressão de algo e dela nos lembremos no presente: “(...) ele consiste na exata superposição da imagem presente à mente e do rastro psíquico, também chamado de imagem, deixado pela impressão primeira” (RICOEUR, 2007, p. 438). O autor demonstra que por meio desse reconhecimento é que a vítima se reconhece ofendida por uma agressão. Este reconhecimento, assim, nos permite extrair uma lembrança para o nosso presente; “nele saudamos a volta de um fragmento do passado, arrancado, como se diz, do esquecimento” (MIGLIORI, 2007, p. 119).

Como podemos sempre mudar (ou não) nossas afecções sobre o passado, a memória torna-se seletiva, não se pode lembrar tudo assim como não se pode esquecer tudo. A memória coletiva, portanto, é disputada entre grupos dominantes que selecionam o que se deve esquecer e o que se deve lembrar de acordo com seus interesses. Ricoeur mostra que este fato se desdobra nos abusos da memória e do esquecimento, questionando a instrumentalização utilitarista dessas faculdades, trazendo à luz a ideia de se fazer um uso crítico da memória. Questiona, assim, o processo de anistia, pois ela torna-se uma espécie de esquecimento comandado por um grupo de pessoas que estão no poder e que decidem que certos crimes devem ser esquecidos. Para o autor, se estes crimes, em outro caminho, passassem pela instância do reconhecimento, haveria uma maior possibilidade de não os repetirmos no futuro. “*É nesse sentido que a anistia é um contrário do perdão, um fazer calar o não esquecimento da memória*” (PEREIRA, 2015,

p. 77. Grifo do autor). A anistia se configura em um dispositivo jurídico que anula a afirmação da memória, sendo um esquecimento imposto em nome da reconciliação.

Ricoeur critica o esquecimento proposital e com fins políticos em nome de uma paz e conveniência futura, um dispositivo jurídico que vai contra o reconhecimento operado pela memória. Vê-se que a CVR optou por conceder anistias individuais e condicionais, diferentemente do modelo das anistias gerais empregados nos países da Europa e América Latina, inclusive no Brasil pós-ditadura militar.⁵⁴ Ricoeur, entretanto, indica que há limites nesse processo, questionando se haveria a possibilidade um povo perdoar coletivamente, sendo a anistia condicional um processo que, de certa maneira, também apaga os delitos cometidos durante o apartheid: mesmo com as boas intenções contidas no processo de reconciliação na África do Sul, a CVR também propõe a anistia - ainda que em troca da verdade - praticamente apenas estipulando institucionalmente as regras do que e como se deve esquecer.

Também em Derrida podemos encontrar a crítica à institucionalização do perdão. Além de questionar a instrumentalização do perdão por Tutu, Derrida também aponta para o fato de acontecer na CVR uma encenação política do perdão. O filósofo defende que uma das características do perdão é sua imprescritibilidade, que ultrapassa o terreno finito do direito, extravasando o poder jurídico e humano e se dirigindo até um final dos tempos: “excede a todo momento, toda temporalidade determinável. É, no tempo, um para além do tempo: um tempo até o final dos tempos” (DERRIDA, 2005, p. 74). Sendo assim, não caberia a uma instância jurídica o poder de perdoar certos crimes. Derrida também indica que, quando o Estado afirma o seu o poder de conceder o perdão politicamente, ele anula a voz das vítimas que vivenciaram uma situação de opressão, sendo apenas elas, as vítimas, capazes de compreender o sofrimento pelo qual passaram. As audiências foram importantes para se expor a verdade e auxiliar no processo de luto, porém quando a Comissão toma para si o valor de perdoar condicionalmente aos perpetradores, ela se contradiz e rouba o protagonismo individual e o toma institucionalmente para si. Este fato fica evidente quando Derrida menciona em “O perdão, a verdade e a reconciliação – qual gênero?”, o célebre trecho em que uma mulher violentada e cujo marido foi morto pelo regime do apartheid é ouvida em uma audiência; ela diz: “Nenhum governo pode perdoar. [Silêncio]. Nenhuma comissão pode perdoar. [Silêncio]. Somente eu posso perdoar. [Silêncio]. E não estou disposta a perdoar” (DERRIDA, 2005, p. 75). Aqui nota-se que a mulher reivindica para si a tarefa de perdoar ou não os seus perpetradores: somente

⁵⁴ No caso do Brasil, vale mencionar que se adotou um modelo de anistia que, ao invés de revelar a verdade, encobriu as atrocidades cometidas pelos militares, o que gera profundas cicatrizes em nossa democracia até os dias de hoje.

ela, a vítima pode ter tamanho poder. A imagem dessa mulher frente aos comissionados é ilustrativa para Derrida, que assinala para o fato do perdão estar inscrito fora de qualquer instituição:

O perdão está fora da alçada de qualquer instituição: o perdão não tem nenhuma comensurabilidade, nenhuma analogia, nenhuma afinidade possível com um dispositivo jurídico ou político. A ordem do perdão transcende todo direito e todo poder político, toda comissão e todo governo. Ela não se deixa traduzir, transportar, transpor na língua do direito e do poder. É da competência da pura singularidade da vítima, unicamente de sua solidão infinita (DERRIDA, 2005, p. 75).

Para Derrida, a experiência do perdão beira o transcendental, afirmando-se fora do campo jurídico, situando-se tão somente no nível individual. Ao direito penal caberia apenas a punição, mas não o perdão.

Tendo em vista essas reflexões, o que se constata é a contradição presente na CVR quando toma para si o poder institucional sobre o perdão. Ainda que o modelo de reconciliação das comissões valorizasse o depoimento individual e o testemunho da verdade, era a Comissão como instituição que concedia ou não o perdão em forma de anistia. Ricoeur concorda com Derrida na medida em que também defende a ideia de que o perdão deve acontecer no plano individual. O perdão e sua concessão requerem um trabalho de confronto em que há a elaboração da culpa pelo transgressor e a possibilidade da concessão do perdão para aquele que foi ofendido. Ricoeur afirma que somente neste modelo é que o perdão acontece, fora do domínio jurídico e institucional, pois o confronto entre a vítima e culpado pode se dar apenas no nível individual. A lógica encontrada na reciprocidade proposta na equação do perdão desenvolvida pelo filósofo e explicada no item anterior (plano baixo – culpa/plano alto – perdão) vai contra uma relação mercantil de troca. Encontramos na troca mercantil uma relação de reciprocidade equivalente na qual as duas partes são atendidas, sendo ao mesmo tempo donatários e beneficiários, ao contrário do perdão, que se instala numa lógica de dessimetria entre a culpa e o ato de perdoar. Neste sentido, o modelo de troca em que o perdão está inserido não pressupõe uma obrigação moral da vítima de concedê-lo, já que este se circunscreve num ato de excepcionalidade e generosidade, situado em um plano mais alto (SALDANHA, 2016, p. 206). Uma pessoa que comete uma ofensa a outra pode ser condenada pela justiça penal e perdoada pela vítima, como também pode acontecer o contrário, ou seja, o culpado pode ser punido pela instância jurídica (ou absolvido) e essa punição pouco importar para a vítima, que não perdoa o transgressor. (MIGLIORI, 2007, p. 159-160). Assim como a mulher citada por

Derrida, os agressores retratados em *Desonra* não perdoaram, pelo contrário, investem em uma vingança pessoal, tema que foi abordado no segundo item deste capítulo.

Por meio das reflexões encontradas neste capítulo é possível compreender que o modelo institucional da CVR não resolve o conflito entre negros e brancos na África do Sul pós-apartheid, conflito que permeia a narrativa de *Desonra*. Coetzee narra justamente esta impossibilidade, a falha tentativa - ainda que o mais eficiente e bem-intencionada possível - das comissões resolverem questões relacionadas ao perdão, à memória e à história de um povo que por décadas teve os seus direitos violados.

CAPÍTULO III – COMO UM CÃO⁵⁵

Este capítulo tem por objetivo demonstrar como Coetzee trabalha a figura dos animais no romance e como, frente à subjetividade e alteridade animal, Lucy e David encontram a possibilidade da reparação. Lucy, se igualando a um cão no fim da narrativa, se configura no perdão excepcional ricoeuriano, encontrando a possibilidade de solucionar o problema da “irreversibilidade” proposto por Arendt, pondo um fim a uma espiral cíclica de violência e realizando uma reparação histórica por crimes cometidos pelos brancos contra os negros. Já David gradualmente começa a mudar sua visão de mundo quando entra em contato com os animais, porém, se assemelha aos próprios cães na narrativa; para ele não há lugar na nova ordem vigente presente na África do Sul do pós-apartheid, não há a possibilidade de mudança, apenas a compreensão de seu próprio processo de punição e decadência.

3.1 Estudos Animais e Literatura

Os animais sempre foram interesse para a filosofia e para as ciências naturais. Desde a antiguidade podemos destacar pensadores que desenvolveram reflexões sobre a questão animal, como Aristóteles, primeiro a conceituar o homem como animal racional, já inaugurando a marcada diferença que nos separaria do animal não humano através dos séculos. A nossa conceituação como humano foi edificada nas bases de nosso conhecimento sobre os limites entre os homens e os animais devido principalmente ao logocentrismo propagado pelo

⁵⁵ O título escolhido está presente em um dos trechos principais de *Desonra*, em que David compara Lucy a um cão. Coetzee faz uma referência à obra *O processo*, de Franz Kafka, na qual o personagem Josef K, ao ser executado no fim da narrativa, profere em seu momento de desgraça: *Like a dog!*. É necessário mencionar que a tradução de José Rubens Siqueira, em *Desonra*, é “Feito um cachorro”. Na presente pesquisa, o termo adotado foi “Como um Cão”, por ser uma tradução mais recorrente na obra de Kafka.

pensamento cartesiano do século XVIII, que defendia que apenas os seres humanos eram dotados de racionalidade e da capacidade de exercer a linguagem. As filosofias humanistas, assim, distanciaram o homem do animal, em uma perspectiva antropocêntrica que coloca o homem no centro das relações e os animais à margem.

No entanto, vêm surgindo novas correntes de pensamento que estão inclinadas a pensar as relações entre os animais humanos e os demais viventes por outro prisma, reconhecendo que a compreensão da alteridade animal contribui para um melhor entendimento da relação entre homens e animais e também da nossa própria compreensão de humano, uma vez que o homem também é um animal. Um autor que aqui será largamente referido será Jacques Derrida, que se propôs, em seus últimos trabalhos, uma profunda reflexão sobre a alteridade animal e o abismo radical dessa experiência. As reflexões deste e de outros autores estão propostas em uma área de investigação recentemente denominada *Animal Studies* (Estudos Animais), que se preocupa em pensar a questão dos animais humanos e não humanos, de seus limites e de suas aproximações. Essa retomada de posicionamento evidencia que nosso próprio conceito de humano entra em crise e deve ser revisto e repensado pela nossa relação com os animais:

Como se pode notar, seja na literatura, filosofia, teoria ou qualquer outro mecanismo de exercício de pensamento crítico, as reflexões que se propõem ao diálogo com a questão da animalidade/humanidade não fazem outra coisa senão revelar a crise por que passa o homem em todos os sentidos. Crise quanto a sua subjetividade, identidade e, por que não, quanto ao seu estatuto de humano. Muitos dos questionamentos trazidos pelos Estudos Animais são, na verdade, uma busca para se tentar entender o que é o humano pela via de sua alteridade radical, no caso, o animal não humano. (GUIDA, 2011b, p. 295)

Para esta nova visão centrada em nossa relação com os animais, os Estudos Animais suscitam inúmeros outros saberes, por um viés interdisciplinar, se configurando em uma linha de pensamento que “se perfaz num espaço de entrecruzamento de diferentes campos do conhecimento, como biopolítica, bioética, antropologia, etologia, estudos literários, filosofia, biologia, ecologia, entre outros” (GUIDA, 2011b, p. 288). O que nos interessa no presente capítulo é como os estudos animais vêm contribuir para uma maior compreensão da representação dos animais pela literatura, por meio de um viés ficcional que não deixa, entretanto, de fazer alusão à nossa relação com animais na esfera da realidade. Uma vez explicitadas essas questões, cabe apontar como estes conceitos desdobram-se em *Desonra*, e como Coetzee trabalha os animais em sua narrativa.

No Brasil, uma das pesquisadoras que tem mais contribuído sobre a questão da presença dos animais na literatura é Maria Esther Maciel, professora da Universidade Federal de Minas

Gerais. A professora escreveu o livro *Literatura e animalidade* (2016), resultado de sua pesquisa sobre o tema, financiada pelo Conselho de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e que retoma textos produzidos pela própria autora em outros momentos, como “Zoopoéticas contemporâneas”, publicado em 2007, e “A vida dos outros: J. M. Coetzee e a questão dos animais”, publicado pela revista *Aletria* em 2011. A autora assinala a necessidade atual de se estudar a relação entre animal e humano pelo reconhecimento da alteridade animal, fora do domínio antropocêntrico. Será importante a presença de seu trabalho, principalmente quando demonstra a cisão da relação entre o homem e o animal instaurada pelos filósofos cartesianos de outrora e, ao mesmo tempo, quando revisita autores mais antigos, como Montaigne, que em pleno século XVI, já anunciava o fato de haver faculdades nos animais que julgamos ser somente próprias do homem. Com um dos trabalhos brasileiros mais significativos na área, Maciel traz importantes reflexões encontradas em Derrida e Montaigne, assim como aborda a obra de vários escritores que representam o animal na literatura, incluindo J.M. Coetzee. Além disso, no fim de *Literatura e animalidade*, há uma entrevista com Dominique Lestel, grande pensador contemporâneo das relações entre os animais e os humanos.

Para Maciel, a ciência e a filosofia ocidental definiram os conceitos de animal e humano condicionadas por uma visão antropocêntrica, o que causou a cisão de nossa relação com os animais; há a necessidade, portanto, de se estudar essa relação por outro olhar, apreendendo algo dos próprios animais, o que contribuiria para nossa recuperação de uma animalidade “perdida ou recalçada, contra a qual foram sendo construídos, ao longo dos séculos, os conceitos de humanidade e humanismo” (MACIEL, 2015, p. 16). Para Maciel, esses conceitos podem ser investigados por via de outros campos do saber, sendo a literatura espaço profícuo para a compreensão da alteridade animal. A literatura que aborda os animais em suas narrativas é denominada *zooliteratura*, termo que “começou a ser usado para designar o conjunto de diferentes práticas literárias ou obras (de um autor, de um país, de uma época) que se voltam para os animais” (MACIEL, 2016, p. 14). A zooliteratura se diferencia do termo bestiário, que há muito vinha pensando o animal em formas fechadas de inventário e catálogo. A autora aponta que o próprio termo bestiário, desde a Idade Média, emana uma carga negativa, se associando com aquilo que é “brutal, grosseiro, monstruoso e maligno” (MACIEL, 2016, p. 14).

Maciel demonstra que vários escritores da literatura mundial e brasileira dialogaram com a questão animal em seus textos, como Franz Kafka, um dos primeiros escritores a retratar o animal fora de uma visão antropocêntrica. *A metamorfose* (1915) retrata um homem comum que ao acordar, se vê preso no corpo de uma barata, se constituindo entre um híbrido de homem e animal, pois mesmo se transfigurando em uma barata, Gregor Samsa não deixa também de

ser humano. Para Maciel, a literatura de Kafka se torna precursora de uma nova maneira de se compreender as fronteiras entre humano e animal, revelando o paradoxo encontrado nessa relação, visto que as nuances que separam os homens dos animais:

(...) ao mesmo tempo que são e devem ser mantidas – graças às inegáveis diferenças que distinguem os animais humanos dos não humanos – é impossível que sejam mantidas de modo idêntico, já que os humanos precisam se reconhecer animais para se tornarem humanos (MACIEL, 2016, p. 19).

Maciel ainda cita vários outros exemplos de autores que representaram os animais em suas obras, como o escritor argentino Jorge Luís Borges, que, sob a luz dos bestiários antigos, criou um catálogo de animais fantásticos, renunciando outros bestiários modernos do século XX e contribuindo para uma nova compreensão do animal na literatura. Como exemplos de escritores brasileiros a autora cita: Guimarães Rosa, quando em seu conto, “Meu tio o Iauaretê”, retrata um caçador de onças que passa a se transformar no próprio animal e aderir aos seus costumes, práticas e linguagem; Clarice Lispector, em *Paixão segundo G.H.*, obra na qual a autora debate a alteridade animal pela relação de uma mulher frente a uma barata esmagada; Graciliano Ramos, em *Vidas secas*, quando inscreve a figura de Baleia no imaginário literário brasileiro; Machado de Assis, que parodia a estrutura da fábula em suas crônicas, criticando a supremacia do ser humano em relação aos animais baseada em sua suposta racionalidade. Enfim, a lista de autores citados por Maciel é bem extensa, o que reforça a relevância de seu trabalho aqui no Brasil.

Por meio deste breve panorama de conceituação dos estudos animais e da zooliteratura, podemos ver que as relações entre animais e humanos sempre despertaram o interesse dos filósofos, cientistas e escritores. Contudo, o que se percebe atualmente é uma mudança de pensamento focada na compreensão da alteridade animal, em que os pesquisadores mergulham em um terreno pantanoso, em um longo caminho de investigação, pois inúmeras questões ainda carecem de ser compreendidas na relação entre os animais humanos e os demais viventes que habitam este mundo.

3.2 Animais mudos/ animais que falam

O que se procura no presente tópico é esclarecer como a questão animal foi desenvolvida pelos filósofos cartesianos, baseada no logocentrismo (animais mudos), e como essa conceituação é revista atualmente, havendo a necessidade de apreender o animal pela sua

alteridade (animais que falam). Para tanto, um dos principais autores aqui referenciados será Jacques Derrida, que reflete sobre essas questões no livro *O animal que logo sou (eu sigo)* (2002), fruto de uma aula ministrada pelo filósofo em uma conferência em Cerisy, na França, em 1997. No livro, Derrida debate as relações entre animais e humanos, evocando a voz de outros filósofos que outrora contribuíram para a ruptura entre ambos, tentando apontar novas conjecturas nessa relação fora do domínio antropocêntrico. Por toda a extensão de sua reflexão, Derrida faz referências a si mesmo, citando outros textos em que já vinha trabalhando a relação entre os homens e os animais, como nos textos “O animal autobiográfico” e “O que é poesia?”. Para o autor, este caminho que percorreu, dirigindo sua atenção aos animais, imprimiu um cunho autobiográfico em sua escrita. A linguagem de Derrida é carregada de pessoalidade e de poesia, se perfazendo em um dos textos mais belos que tive a oportunidade de ler do filósofo franco-argelino. Seu pensamento é complexo, porém fundamental para a compreensão das questões presentes neste capítulo, pois me parece que Derrida consegue alcançar “lugares” de explicação que parecem ser inatingíveis; neste ponto concordo com a afirmação de um dos autores cujo trabalho utilizei na presente pesquisa, Jonatas Ferreira, quando menciona sobre a escrita e o pensamento de Derrida: “ele é um filósofo das situações liminais, dos espaços do pensamento em que a língua falha, em que a fala gagueja. (FERREIRA, 2011, p. 215). Derrida questiona o que seriam os “próprios do homem”, indo contra uma visão que estabelece que a linguagem e outras faculdades ligadas à razão somente são encontradas em animais humanos e em que medida a instituição dessas faculdades como exclusivamente humanas legitima a prática da violência contra os animais pelos homens. Posteriormente, demonstra também a necessidade de se reconhecer as diferenças entre os animais e os homens pelo viés da alteridade animal, sendo a literatura uma das áreas que possibilita tal feito.

Derrida começa seu argumento propondo uma cena que será o norte de toda sua reflexão: o momento em que estamos nus diante de um gato que é olhado e também nos olha. Para o autor, essa cena ilustra alguns conceitos do que seriam os “próprios do homem”, demonstrando que frente à alteridade radical do gato, podemos tentar definir o próprio conceito de humano. Um destes traços imanentes do homem seria a vergonha que, nus, sentimos ao olhar e ser olhado por um gato, e mais ainda, a vergonha de sentir vergonha:

(...) como se eu tivesse vergonha, então, nu diante do gato, mas também vergonha de ter vergonha. Reflexão da vergonha, espelho de uma vergonha envergonhada dela mesma, de uma vergonha ao mesmo tempo especular, injustificável e inconfessável. No centro ótico de uma tal reflexão se encontraria a coisa - e aos meus olhos o foco dessa experiência incomparável que se chama nudez. E que se acredita ser o próprio do homem, quer dizer,

estranha aos animais, nus como são, pensamos então, sem a menor consciência de sê-lo. (DERRIDA, 2002, 16)

A vergonha, portanto, é uma condição que nos diferencia dos animais pois temos a consciência de estarmos nus. Para o filósofo, a nudez se manifesta em nós como uma condição, ou seja, naquele presente momento em que estamos nus, já o animal carrega a nudez em sua essência. O próprio do animal seria o não reconhecimento de sua nudez, sua ausência de consciência do bem e do mal:

Vergonha de quê, e diante de quem? Vergonha de estar nu como um animal. Acredita-se geralmente, mas nenhum dos filósofos que vou questionar daqui a pouco menciona isso, que o próprio dos animais, e aquilo que os distingue em última instância do homem, é estarem nus sem o saber. Logo, o fato de não estarem nus, de não terem o saber de sua nudez, a consciência do bem e do mal, em suma. (DERRIDA, 2002, p. 17)

Derrida também ressalta que o gato, naquele momento, não é um gato metaforizado, mas um animal real que entra em contato com o humano. Ao reconhecer a alteridade animal na troca de olhares com o gato, Derrida condiciona este ser vivente e não humano à condição de sujeito, um gato de verdade, “fora dos artificios do conceito e da metáfora” (MACIEL, 2016, p. 44). Derrida aponta que quando estamos frente a esse gato, quando sentimos a vergonha de sentir vergonha, um incômodo é gerado frente a uma alteridade animal que dificilmente podemos compreender, e que, em uma via dupla, gera uma reflexão no que tange a descobrirmos quem somos frente a esse gato. Neste momento de cruzamento de olhares é que, com efeito, conseguimos refletir sobre a alteridade animal:

Ele tem seu ponto de vista sobre mim. O ponto de vista do outro absoluto, e nada me terá feito pensar tanto sobre essa alteridade absoluta do vizinho ou do próximo quanto os momentos em que eu me vejo visto nu sob o olhar de um gato. (DERRIDA, 2002, p. 28)

Neste campo paradoxal de duplo entendimento, o olhar do gato, em sua alteridade abissal, é “um olhar próximo e alheio, cúmplice e arredio, ao mesmo tempo” (MACIEL, 2016, p. 45). O que se apreende do pensamento de Derrida é que, se supomos que o animal não nos entende, é também sabido que estamos longe de compreender o animal. Portanto, reconhecer a outridade radical que emana da alteridade animal do gato, colocar-se na pele de um animal é um profundo gesto de empatia e identificação, sendo um “exercício da animalidade que nos habita” (MACIEL, 2016, p. 98).

Derrida continua sua reflexão pontuando que os filósofos humanistas (Descartes, Kant, Heidegger, Lacan e Levinas) não se propuseram a pensar o animal por via de sua alteridade, não atentando-se para a experiência da outridade - como ao olhar para o gato que também nos vê - e sim encararam o animal como mero teorema, uma máquina cujo funcionamento pode ser desvendado. Para Derrida, estes filósofos “refletiram sobre o animal, mas nunca se *viram vistas* pelo animal” (DERRIDA, 2002, p. 32, grifo do autor). A ruptura da relação entre os homens e os animais se intensificou sob a luz dos filósofos cartesianos do século XVIII, que, por meio do pensamento humanista e antropocêntrico, estabeleceram uma hierarquia entre o homem e o animal. Filósofos como Rousseau e Descartes definiram a capacidade da linguagem como característica fundamental na diferenciação entre o humano e o animal, pois somente por essa capacidade é que conseguimos apreender a experiência concreta do mundo (FERREIRA, 2011, p. 205). Descartes tratou o animal como máquina, submetendo os corpos animais por critérios físicos e mecânicos. Para o filósofo, o animal, como não dotado de alma, não é capaz de sentir nem expressar sua subjetividade, como privado de linguagem, é um ser autômato, assim tem “seu comportamento, dor, sede, fome, entre outros, explicados por termos puramente mecânicos, o que o coloca decerto numa escala inferior em relação ao animal humano” (GUIDA, 2011a, p. 6). Portanto, pelo percurso da história, o animal se tornou um ser estranho, o radicalmente Outro. A instituição da linguagem como fundamentalmente humana consolidaria, assim, a ruptura entre os homens e os animais, condenando-os ao silêncio e à exclusão.

Um pensador que também contribuiu para este pensamento foi Heidegger. Ferreira (2011) explica que, para Heidegger, o animal é simplesmente um organismo vivo, que age obedecendo a regras automáticas, não apreendendo abstratamente o ambiente em sua volta. Assim como Descartes, Heidegger acreditava que a capacidade de exercer a linguagem seria um fator fundamental na distinção entre homens e animais; sendo privados desta capacidade, os animais não conseguiriam realizar processos abstratos de compreensão sobre o seu próprio mundo. O filósofo alemão, assim, estabelece uma relação entre as coisas inanimadas, os animais e os seres humanos: “a pedra é sem mundo, o animal é pobre em mundo e o homem é formador de mundo” (HEIDEGGER, 2006, p. 215 apud FERREIRA, 2011, p. 209). Giorgio Agamben, em *O aberto – o homem e o animal* (2013, p. 86-87), retirando um exemplo descrito pelo próprio Heidegger, ilustra a conceituação de “pobreza de mundo” defendida pelo filósofo: uma abelha, colocada frente a um pote de mel, tem seu abdômen perfurado e o que se nota é que a abelha continua sugando o mel mesmo que este escorra pelo seu ventre, não tendo consciência que há mel demais, tampouco de que o seu abdômen está rasgado; assim, o animal apenas age por

instinto, sendo absorvido pelo mundo em vez de absorvê-lo. Nota-se, então, que para Heidegger, ao contrário do ser humano, que estaria sempre aberto ao mundo, o animal é pobre de mundo, sendo “cativo dos estímulos que lhe são impostos pelo seu ambiente” (FERREIRA, 2011, p. 216).

É interessante refletir que nossa própria proximidade dos animais desde nossa origem é que foi responsável pela nossa ruptura com os animais não humanos. Quanto mais estes filósofos se debruçaram sobre a questão animal, mais observaram que os homens eram radicalmente diferentes de seus companheiros de mundo, principalmente alicerçados pelo pensamento de que somente aos homens seriam reservadas algumas ações relacionadas à racionalidade, ao pensamento simbólico e à linguagem. A conceituação do que é humano sempre passou pelo entendimento das diferenças que nos separam do animal, na exceção do que é ser humano, dos próprios do homem. Ou seja, pensar o conceito de humano já “pressupõe uma definição negativa do animal e é nesse contexto que surge a proposição: o animal é pobre em mundo” (FERREIRA, 2011, p. 209). A riqueza de mundo do ser humano só pode ser descrita pela oposição da pobreza do mundo animal, sendo este último funcionando como um “espelho negativo” (FERREIRA, 2011, p. 216)

Derrida aponta para a necessidade atual de se compreender o animal pela esfera de sua alteridade, fora deste pensamento antropocêntrico, que encarando a linguagem como fundamentalmente humana, apenas distanciou os homens dos animais. Para tanto, recorre aos ensinamentos de Montaigne, que no século XIV, já questionava a possibilidade de faculdades como a linguagem serem encontradas apenas nos animais humanos. Maciel (2016) aponta que no texto “Apologia de Raymond Sebond”, integrado no segundo volume de seu livro *Ensaio*, Montaigne assinala os limites do humanismo e é “um dos primeiros a fazer uma aguda crítica ao antropocentrismo no interior da discussão sobre os dogmas filosóficos e teológicos do pensamento ocidental” (MACIEL, 2016, p. 28). Em seus estudos, Montaigne atenta-se para o comportamento dos animais humanos e dos animais não humanos, constatando que há mais semelhanças entre homens e animais do que dessemelhanças: “Há maior diferença entre um homem e outro do que entre um dado animal e o homem” (MONTAIGNE, 2000, p. 392 apud GUIDA, 2011b, p. 290). O filósofo conseguiu observar que os animais, assim como os homens, exercem a razão, ainda que de formas diferentes, assim, é “muita presunção do homem pensar que pode assegurar a sua própria supremacia em relação aos outros animais ao distribuir as faculdades físicas, emocionais e intelectuais que bem entende a eles” (MACIEL, 2016, p. 29). Maciel indica que Montaigne reconhecia, por exemplo, traços de inteligência animal nos atuns.

Para o filósofo, estes peixes seriam dotados de faculdades matemáticas, uma vez que se alinhavam de maneira geometricamente intencional e sistematizada (MACIEL, 2016, p. 31).

Derrida apropria-se do pensamento de Montaigne para ilustrar que os animais também são dotados de linguagem, ainda que não articulada verbalmente e realizada de maneiras variadas. Derrida também cita um exemplo encontrado em *Alice no país das maravilhas*, de Lewis Carroll, com a intenção de questionar o que seria o “responder” dos animais. Alice reflete que toda vez que falamos com as gatas elas respondem ronronando. A garota ainda pensa em uma solução possível para que a conversa acontecesse, dizendo que, de vez em quando, a gata poderia miar para responder um “sim” e ronronar para responder um “não”; porém, isso não acontece e Alice conclui que a gata não pode falar. Derrida então provoca, refletindo se Alice conseguiria discernir o “sim” e o “não” dos próprios humanos e indagando qual seria a diferença entre uma resposta e uma reação (DERRIDA, 2002, p. 24). Derrida se opõe, portanto, a ideias humanistas que pressupõem que o animal seria privado de linguagem e, na esteira de Montaigne, demonstra que os animais não imitam a linguagem humana, porém, exercem outros tipos de linguagem, que não somente utilizam com outros animais, mas também com os próprios seres humanos; portanto, “a falta de linguagem humana entre os bichos não seria de fato uma insuficiência, uma privação, visto que eles dispõem de outras modalidades de fala e pensamento, incomensuráveis em equivalências humanas” (MACIEL, 2016, p. 40). Quando Montaigne nega a existência de um *lógos* único, ele coloca em xeque a superioridade que os homens impõem aos demais viventes, apontando que certas ações feitas pelo homem podem ser encontradas também no animal. Uma vez reconhecida a potencialidade do animal, pode-se dizer que estes são sujeitos capazes de interpretar e significar o mundo e também serem passíveis de interpretação, longe da ideia cartesiana que considera o animal como ser autômato. Os animais, assim, podem pensar e se comunicar, não pela articulação de palavras, mas exercendo outros tipos de linguagem, como aponta Maciel:

(...) ninguém pode garantir que um boi, uma serpente, uma águia ou um gato não tenham uma visão de mundo, um olhar único, que a cada um deles pertence. Ninguém pode saber ao certo se eles estão, realmente, impedidos de pensar; ou se pensam, ainda, que de uma forma muito diferente da nossa. Ninguém pode assegurar que eles não têm uma voz que se inscreve num tipo ignorado de linguagem, numa espécie de “logos” particular (MACIEL, 2016, p. 119-120)

Ainda que não dispusesse de fontes em pleno século XVI, nota-se que os ensinamentos de Montaigne são importantes no que concerne aos estudos animais, que buscam desestabilizar

a hierarquia entre o animal humano e o não humano. Suas contribuições são vastas na medida em que abre novas portas para se pensar o animal fora do antropocentrismo e do especismo, ao se pensar uma nova ética na relação entre animais e homens e ao contribuir para a elaboração do próprio conceito de humano. É interessante notar que, séculos depois do antropocentrismo e cientificismo do século XVIII, hoje, este autor é revisitado para que possamos inaugurar novas maneiras de se pensar nossas relações com os outros seres vivos. Maciel (2016, p. 32) aponta que Descartes enviou uma carta à duquesa de *Newcastle*, em 1646, desqualificando a obra de Montaigne, sendo que uma ciência que iria surgir posteriormente, a *etologia*, viria a legitimar as ideias do filósofo séculos mais tarde. Esta ciência se propõe a estudar o comportamento dos animais e traz grandes contribuições no que se refere à compreensão de que há faculdades nos animais que julgamos encontradas somente nos homens. Dominique Lestel, ao conceder a entrevista para Maria Esther Maciel (2014, p. 133) aponta que a etologia foi fundamental para entendermos que algumas espécies animais possuem um pensamento de grande complexidade, sendo capazes de elaborar estratégias sociais e políticas que consideramos ser exclusivas do homem⁵⁶.

No entanto, ainda que Derrida se aproprie do pensamento de Montaigne para elucidar sobre certas capacidades que estão presentes também nos animais e que antes foram excluídas pelo pensamento cartesiano, o filósofo vai além e amplia sua reflexão, focando também nos limites e diferenças entre os animais e os homens, diferenças que nos auxiliam em uma maior compreensão de nossa relação com os animais por meio da apreensão de sua alteridade. Não se limitando a apenas investigar os pontos de semelhança entre homem e animal, Derrida chama atenção para a questão da pluralidade envolvida nessa relação, já que os animais não humanos são das mais variadas espécies. Para tanto, cria o neologismo *animot*, assim como havia feito antes, quando criou novos termos para dar conta de seu complexo pensamento, como *différance* e *desconstrução*. Estruturalmente falando, de acordo com o tradutor da edição de *O Animal que logo sou (eu sigo)* aqui referida, Fábio Landa, a palavra *animot*, em francês, tem a mesma pronúncia que o plural de animais, *animaux*, sendo que o morfema *mot* significa palavra. A

⁵⁶ Um exemplo interessante refletido pela etologia e que ressalta a potencialidade do animal é mencionado pelo antropólogo Stelio Marras (2014, p. 244)). Em Laguna, litoral de Santa Catarina, golfinhos nadam até as margens trazendo tainhas junto deles. Os pescadores, então, lançam suas tarrafas, que acabam se prendendo aos golfinhos; contudo estes mamíferos não esboçam nenhum tipo de sofrimento ou aflição, pois compreendem que os pescadores logo irão libertá-los. Posteriormente, os pescadores ainda jogam alguns peixes como recompensa aos golfinhos, que também aproveitam para predação algumas tainhas que escapam da tarrafa dos pescadores. Há nessa situação um rico caso de mutualismo que ressalta a capacidade do golfinho em racionalizar complexas operações de pensamento, não sendo a privação de linguagem um impedimento para que as mesmas aconteçam, como aponta o antropólogo: “Eis o suficiente para notarmos que as diferenças entre as espécies (humanos e golfinhos) não impedem a comunicação e a ajuda mútua entre eles na captura de peixes (...). (MARRAS, 2014, 244)

diferença entre os dois vocábulos permaneceria na escrita e não na pronúncia, pois são lidas da mesma maneira. O propósito do filósofo é se opor a um conceito homogeneizador da palavra “animal”, no singular genérico, como se representasse em sua semântica todos os demais seres viventes que habitam este mundo:

"O Animal", como se todos os viventes não humanos pudessem ser reagrupados no sentido comum desse "lugar-comum", O Animal, quaisquer que sejam as diferenças abissais e os limites estruturais que separem, na essência mesmo de seu ser, todos os "animais", nome que convém então manter-se em princípio entre aspas (DERRIDA, 2002, p. 64)

Para Derrida, os filósofos cartesianos instituíram um limite abissal, único e indivisível, situando de um lado todos os animais em um imenso grupo homogêneo privado de linguagem, e do outro, os homens, dotados de um *lógos* único e dominante (DERRIDA, 2002, p. 76). Somente a questão da linguagem, assim, não explica como um todo a diferença entre o animal e o humano, não justificando a superioridade imposta pelo homem; a privação da linguagem, comumente associada à fala, “revela-se apenas como mais uma forma de o animal humano evidenciar sua dificuldade de lidar com alteridades, com pluralidades, com diferenças, com limites” (GUIDA, 2011c, p. 5). Derrida, assim, afirma que essa cisão abissal proposta pelos cartesianos é, pelo contrário, um limite de margens múltiplas. Por um pensamento complexo, Derrida aponta que o caminho para se reconhecer a alteridade animal é justamente reconhecer as diferenças múltiplas deste limite, e não apagá-las. Como aponta Maciel, o exercício da alteridade em Derrida seria o de:

(...) reconhecer, ao mesmo tempo, as diferenças que distinguem os homens dos outros animais e a impossibilidade de essas diferenças serem mantidas como instâncias excludentes, uma vez que os humanos precisam se aceitar como animais para se tornarem humanos. (MACIEL, 2016, p. 47)

Para Derrida, a via para a complexa tarefa de se compreender a alteridade destes “animais que falam”, do gato que é olhado e nos olha, passa pela esfera da poesia: “Pois o pensamento do animal, se pensamento houver, cabe à poesia (...)” (DERRIDA, 2002, p. 22). O saber poético, portanto, é capaz de preencher estas lacunas que não conseguimos apreender pela linguagem inscrita na realidade, já que “pensar e escrever o animal se aloja nos limites da linguagem”, se situa “entre os mundos humano e não humano” (MACIEL, 2016, p. 46-47). Se os filósofos cartesianos instituíram uma cisão única ao separar humanos e animais pela capacidade ou não de exercerem a linguagem, e que o caminho para reconhecer a alteridade

animal seria o do reconhecimento das diferenças múltiplas desse limite, este reconhecimento residiria na obra de alguns escritores que exploram a tentativa de se compreender a outridade animal:

(...) o que esses filósofos julgam saber sobre a alteridade animal é, paradoxalmente, o que os afasta dessa mesma alteridade. E, nesse sentido, estariam na contramão da poesia, visto que os poetas – assombrados e atraídos, ao mesmo tempo, pela estranheza animal – são aqueles que podem dar o salto à outra margem e entrar na esfera da alteridade animal, dele extraindo um saber possível. (MACIEL, 2016, p. 100)

Cabe neste item, por fim, demonstrar outro texto com que me deparei em meus estudos e que também aponta para a atual necessidade de se compreender o animal por via de sua alteridade: o artigo “Virada animal, virada humana: outro pacto” (2014), do antropólogo Stelio Marras. O pesquisador, na esteira do *science studies* e do *animal studies*, demonstra que ainda pensamos a ciência por um binarismo conceitual entre animal humano e animal não humano, excluindo os animais de nossa compreensão do mundo. Marras prega uma “antropologia não antropocêntrica” e que devemos buscar um novo pacto com os animais na ciência atual. Para o antropólogo, essa “virada”, esse pacto, só seria possível se parássemos de estabelecer um binarismo entre natureza e cultura e também entre as ciências que se dispõem a estudar estes objetos, como as ciências sociais e as naturais, em um paradigma “não mais pautado pelas acusações mútuas, mas por colaborações”. (MARRAS, 2014, p. 217). Esta guerra entre as ciências não leva a lugar algum, pois insiste que pensemos por um dualismo:

Aqui a natureza estúpida e automática, mas espontânea, ali a cultura criativa e distintiva do humano, mas da ordem da convenção; aqui o biológico, único plano que torna humanos e animais comparáveis ou comensuráveis, ali o social, que tem no humano a sua indefectível expressão de grandeza única no reino dos seres animados; aqui, enfim, o domínio das ciências naturais, ali o domínio das ciências humanas. (MARRAS, 2014, p. 232)

Marras afirma que devemos pensar esses saberes não pela simples soma de um conhecimento e de outro, mas por um entrelaçamento que produziria novas maneiras de apreender os animais. Ressalta-se, portanto, a intenção da presente pesquisa em buscar na literatura uma maior compreensão de nossa relação com os animais, configurando-se como mais um campo do saber que possibilita tal tarefa. A literatura vem a contribuir para novas maneiras de se pensar o animal, sendo Coetzee um dos principais escritores contemporâneos a realizar este feito.

3.3 Violência e crueldade

Jacques Derrida indica que a supremacia dos seres humanos sobre os animais é presente desde o mito da gênese, uma vez que Deus concede aos homens o poder de nomear os animais. Com o mito da criação, instaura-se a soberania dos homens sobre os animais, pois a nós foi concedido o poder de decidir sobre a vida de todos os outros animais não humanos, de todas as espécies: “Deus destina os animais a experimentar o poder do homem, *para ver* o poder do homem em ação, para ver o poder do homem à obra, para ver o homem tomar o poder sobre todos os outros viventes” (DERRIDA, 2002, p. 37, grifo do autor). Para Derrida, a soberania se estabelece quando, consentidos pelo poder de Deus, nomeamos os demais animais, sendo o próprio termo “animal” “uma denominação que os homens instituíram, um nome que eles se deram o direito e a autoridade de dar a outro vivente” (DERRIDA, 2002, p. 48). Baseando-se em Walter Benjamin, Derrida demonstra que o animal, privado de linguagem, não tem o poder de se nomear e nem de responder em seu nome, assim seria dominado por uma “tristeza enlutada”, pelo “grande sofrimento da natureza” de não poder reapropriar-se de seu nome (DERRIDA, 2002, p. 41). Para o filósofo, portanto, a possibilidade de assujeitar os animais seria a primeira forma de violência praticada pelos homens contra os animais, posteriormente sendo legitimada pelo logocentrismo racionalista dos filósofos cartesianos e se intensificando com o capitalismo moderno. Derrida menciona que, atualmente, a prática da violência contra os animais seria dada:

(...) pela criação e adestramento a uma escala demográfica sem nenhuma comparação com o passado, pela experimentação genética, pela industrialização do que se pode chamar a produção alimentar da carne animal, pela inseminação artificial maciça, pelas manipulações cada vez mais audaciosas do genoma, pela redução do animal não apenas à produção e à reprodução superestimulada (hormônios, cruzamentos genéticos, clonagem etc.) de carne alimentícia mas a todas as outras finalidades a serviço de um certo estar e suposto bem-estar humano do homem. (DERRIDA, 2002, p. 51)

Derrida, com o intuito de refletir sobre essa violência imposta aos animais, resgata a pergunta do filósofo Bentham, do século XVIII: “Os animais podem sofrer?” (DERRIDA, 2002, p. 54). Expandindo o seu pensamento, Derrida se pergunta se os animais podem “não poder sofrer”, já que o sofrimento seria parte da experiência de todos os animais, humanos e não humanos, sendo traço compartilhado por ambos:

"Eles podem sofrer?" consiste em se perguntar: "Eles podem *não* poder?". (...) Poder sofrer não é mais um poder, é uma possibilidade sem poder, uma possibilidade do impossível. Aí reside, como a maneira mais radical de pensar a finitude que compartilhamos com os animais, a mortalidade que pertence à finitude propriamente dita da vida, à experiência da compaixão, à possibilidade de compartilhar a possibilidade desse não-poder, a possibilidade dessa impossibilidade, a angústia dessa vulnerabilidade e a vulnerabilidade dessa angústia. (DERRIDA, 2002, p. 55)

Portanto, para o filósofo, o sofrimento seria uma condição pré-estabelecida, sendo inegável: “a resposta à questão *"Can they suffer?"* não permite nenhuma dúvida. Aliás, ela nunca deixou lugar à dúvida; é por isso que nossa experiência dessa questão não é nem mesmo indubitável: ela precede o indubitável, ela é mais antiga que ele” (DERRIDA, 2002, p. 56. Grifo do autor). Se os animais, então, compartilham esse sofrimento conosco porque os submetemos à violência e ao sofrimento?

Quanto a essa questão, podemos encontrar interessantes reflexões em *Desonra*, na medida em que os cães no romance são situados nessa condição. Para Maciel (2016), os cães retratados no romance estão à margem em uma África do Sul permeada pela desigualdade racial e social; estes animais, portanto:

(...) podem ser submetidos a todas as atrocidades possíveis por todos os humanos, independentemente da posição que estes ocupam na ordem hierárquica das camadas sociais estabelecidas. São seres, portanto, radicalmente desgraçados, que vivem em extremo estado de penúria, ao mesmo tempo que recebem de alguns personagens da trama manifestações contraditórias (e rarefeitas) de compaixão. Neste caso, uma compaixão que faz do ato de matar “humanitariamente” a única salvação possível para eles. (MACIEL, 2016, p. 56)

No romance, podemos encontrar uma relação interessante no que se refere à representação dos cachorros em duas situações diferentes. Por um lado, há os cães que se encontram no canil de Lucy, onde são cuidados por ela enquanto os donos estão ausentes, por outro, há os cães sacrificados por Bev Shaw (com a ajuda de David) na “Liga do Bem-Estar dos Animais”, onde aqueles que estão muito doentes ou sem nenhum dono que os reivindique são sacrificados. Dianne George (2009, p.73), em seu artigo “Fear of Dogs/Dogs’ Fear in Coetzee’s *Disgrace*”, discorre sobre estes cães que, abandonados do convívio social com os humanos, se tornam “supérfluos”, um “fardo para a humanidade”. Lucy menciona no romance: “Na lista de prioridades do país, não tem lugar para os animais” (COETZEE, 2000, p. 86). George aponta que os animais encontrados no canil de Lucy, ainda que pertençam à mesma espécie dos animais que estão na Liga, não são propriedade de nenhum ser humano, assim

podem ser entregues ao sacrifício. Também há a cadela Katy, que mesmo morando no canil de Lucy, foi abandonada por seus donos: “Ela foi abandonada. Os donos sumiram. Meses de contas sem pagar. Não sei o que vou fazer com ela” (COETZEE, 2000, p. 74). É interessante notar que a cadela também provoca em Lucy a indecisão do que se fazer, pois Katy está sem dono, e se, em outra situação, se encontrasse na Liga, provavelmente também seria submetida ao sacrifício. De acordo com Maciel (2016, p. 61), os animais, como os cães representados em *Desonra*, estão circunscritos fora do domínio jurídico, não tendo suas vidas valor algum para a sociedade. Portanto, os animais domesticados por Lucy no canil ganham o direito de estar vivos e sob cuidados, enquanto aqueles abandonados por seus donos e recolhidos pela Liga são postos à margem e condenados à morte. Essas questões demonstram a soberania que o animal humano possui sobre o animal não humano a ponto de decidir sobre a sua própria morte, como acontece nas mãos de Bev e David de maneira “humanitária”. Outra questão que se mostra importante é a percepção da morte nestes animais. Os filósofos cartesianos não se debruçaram sobre a questão da alteridade apontada por Derrida, que reconhece que os animais humanos e não humanos compartilhariam da mesma finitude, a morte; para o humanismo antropocêntrico, pelo contrário, a morte seria exclusivamente humana, já que considerados como máquinas sem alma, os animais não possuiriam consciência de sua própria morte. Em *Desonra*, os cães são representados longe desse conceito antropocêntrico, uma vez que parecem sentir o mal que lhes assombra:

Apesar do silêncio e do procedimento indolor, apesar dos bons pensamentos que Bev Shaw fica pensando e que ele tenta pensar, apesar dos sacos hermeticamente fechados em que se colocam os corpos, os cachorros do quintal farejam o que acontece lá dentro. Baixam as orelhas, enfiam o rabo entre as pernas, como se também eles sentissem a desgraça que é morrer (...) (COETZEE, 2000, p. 162-163)

Os cães presentes no canil de Lucy também são vítimas da violência. Os homens que invadem a propriedade de Lucy, após atarem fogo em David e violentarem Lucy, atiram nos cachorros e cortam a garganta daqueles que sobrevivem aos disparos, cometendo mais um ato de extrema crueldade. George (2009) formula uma hipótese de que há uma tríade essencial que rege os humanos e os cães no romance: os Brancos privilegiados temem os Africanos, assim utilizam os cães para se protegerem; os Africanos temem os Brancos e os cães; os cães, por fim, temem a morte. Para George, os cães do canil de Lucy seriam mais uma forma de controle dos negros na África do Sul pós-apartheid: “Estes cães existem para hostilizar, marcar território, desumanizar, para lembrar os Africanos de seu lugar. A simples presença dos jovens negros

causam um frenesi nos cachorros; provocá-los não seria necessário” (GEORGE, 2009, p. 72)⁵⁷. A autora assim demonstra que os negros, ao matarem estes cães, afirmam sua virilidade como homens, se aproveitando de um poder recém conquistado. Tom Herron (2005), em seu artigo intitulado “The dog man: becoming animal in Coetzee’s disgrace” parece ir ao encontro dessa reflexão, quando também reflete sobre os cães do canil: “Eles são os cachorros dos brancos. Sem nomes e iguais entre si, sua função na África do Sul pós-apartheid é parte de um aparato de dissuasão (incluindo cercas elétricas e armas) utilizadas para o controle dos negros” (HERRON, 2005, p. 472)⁵⁸. Vemos que, por meio de uma vingança histórica, baseada na lei de talião e oposta a lógica superabundante ricoeuriana do perdão (segundo capítulo), os negros não só punem David e Lucy, mas também os cães responsáveis pela sua proteção.

De acordo com essas questões explicitadas, podemos partir para outro conceito presente nos estudos animais: que a crueldade contra os animais não humanos seria precedente para se cometer, também, a violência contra os próprios homens. Os animais humanos, considerados únicos detentores do logos e racionalidade, ironicamente, foram capazes de cometer atrocidades que nenhum animal teria a capacidade de cometer, como o holocausto, por exemplo. Portanto o acesso à linguagem e à consciência “em nada [garante] ao homem sua humanidade, em nada [confere] prestígio e/ou soberania ao animal humano em detrimento do animal não humano” (GUIDA, 2011c, p. 5.).

Maciel (2016, p. 35) indica outro importante trabalho de Montaigne no que tange nossas relações com os animais, o Ensaio XI, “Da crueldade”, no qual o filósofo vai contra os maus tratos infligidos aos animais não humanos. Para Montaigne, a crueldade cometida contra os animais, de certa maneira, remete ao mal praticado pelo homem contra o próprio homem. Na esteira de Montaigne, Maciel afirma que os animais seriam ainda mais “generosos” que os seres humanos, uma vez que um animal não escraviza o outro. Podemos encontrar essa reflexão no pensamento de Peter Singer, via Nunes (2011):

Nós consideramos os leões e os lobos como selvagens porque eles matam, mas ou eles matam ou eles morrem de fome. Os humanos matam outros animais por esporte, para satisfazer a sua curiosidade, para embelezar o corpo e para agradar o paladar. Os seres humanos matam, além disso, membros da sua própria espécie, por cupidez e por desejo de poder. (...) Além do mais, os seres humanos não se contentam simplesmente em matar, além disso, através de toda a história, eles mostraram uma tendência para atormentar e torturar tanto

⁵⁷ *These dogs exist to brutalize, to terrorize, to dehumanize, to remind the African of his or her place. The simple presence of the young men sent the dogs into frenzy; teasing was not necessary.*

⁵⁸ *They are white people's dogs. Unnamed and largely undifferentiated, they function in postapartheid South Africa as part of an apparatus of deterrence (including electrified fences and guns) designed to control the blacks.*

seus semelhantes humanos como seus semelhantes animais, antes de fazê-los morrer. (NUNES, 2011, p. 203)

O que se nota é que nunca nos importamos, verdadeiramente, para vida dos animais, o que não deixa de aludir a nossa própria relação com os outros homens. Mais do que a valorização de nossa suposta racionalidade, o que deveria ser realizado, de acordo com os estudos apontados, é, de fato, caminharmos para o caminho da alteridade, da empatia, de se colocar no lugar do outro. No entanto, como demonstrado, se essa alteridade não acontece, por vezes, nem com os humanos que há anos são considerados “superiores” pelo pensamento antropocêntrico, o que dirá com o animal, o radicalmente Outro. Para Peter Singer (apud GUIDA, 2011b, p. 289) o especismo praticado por meio da violência contra os animais se torna um assunto moral, assim como a luta contra o racismo e o sexismo. Nota-se, portanto, a aproximação dos estudos animais com os estudos culturais e, neste sentido, podemos afirmar que Coetzee, ao tratar questões como a segregação social, a opressão e o racismo na África do Sul, é certo ao escolher metáforas animais para representar diversas questões complexas envolvidas no caso da África do Sul pós-apartheid. Uma vez que a crueldade cometida contra animais reflete na nossa própria inclinação em fazer o mal para outros seres humanos, a violência praticada contra os cães, de certa maneira, não deixa de fazer alusão às atrocidades cometidas contra os negros na África do Sul, que assim como os cachorros, são condenados à exclusão e ao sofrimento.

3.4 Reparação e animalização

J. M. Coetzee abordou as relações entre animais e humanos na literatura em muitos de seus romances, incluindo *A vida dos animais* (1999), *Elizabeth Costello* (2003) e, no que nos concerne, *Desonra* (1999). Nas palavras de Maciel, Coetzee é “talvez o autor contemporâneo mais empenhado em empreender por vias complexas e sem dicotomias, esse debate em torno da questão do animal, sob uma perspectiva ética e política.” (MACIEL, 2016, p. 22). De acordo com os conceitos explicitados anteriormente, o objetivo deste tópico é elucidar alguns pontos sobre a visão de David e Lucy sobre os animais e o processo de animalização por que passam as duas personagens, demonstrando que, por via deste processo, ambos encontram a possibilidade de reparação. Para tanto, recorrerei a trechos significativos do romance e também retornarei a algumas questões apontadas nos tópicos e capítulos anteriores, bem como a inserção de reflexões de outros autores que também se debruçaram sobre a obra. Cabe mencionar que, pelo percurso da presente pesquisa, deparei-me com duas dissertações de mestrado que

abordam o tema dos animais em *Desonra*: “Corpos Mal Situados: a figura do animal em *Desonra* e *A vida dos animais*, de J. M. Coetzee” (2016), de Dolores Silva (inclusive orientada pela autora aqui largamente referenciada, Maria Esther Maciel) e “Ecce animot: um percurso analítico Pós-humanista através de Elizabeth Costello e *Desonra*, de J. M. Coetzee” (2017), de Lucas Rocha. As duas dissertações referidas utilizam como *corpus* outras obras de Coetzee: a primeira inclui *A vida dos animais* e a segunda *Elizabeth Costello*, o que permite a esses pesquisadores, além do estudo sobre *Desonra*, uma rica comparação entre essas obras. Rocha também se centra em Derrida ao explicitar questões sobre a alteridade animal, porém constrói o seu trabalho por um viés pós-humanista, com maior atenção a um novo desenvolvimento do conceito de humano frente aos animais, tendo abordado autores como Braidotti. Já Silva faz um trabalho profundo de investigação animal em *Desonra*. Pelo seu trabalho podemos ver que a pesquisadora praticamente indicou suas reflexões em cada página do romance, quase abordando-o cronologicamente, por assim dizer. Estes dois trabalhos apontados focam apenas na questão animal na obra de Coetzee, o que demonstra um extenso e profundo trabalho neste tema. Evidencia-se que este não fora o caminho buscado aqui, pois minha pretensão reside em se abordar o romance *Desonra* pelo viés da reparação, apoiando-me em alguns autores diferentes, como no caso do segundo capítulo, quando utilizo Arendt, Ricoeur e Derrida para esclarecer alguns pontos sobre o perdão e a justiça, tentando demonstrar que a “nação-arco-íris” proposta por Desmond Tutu encontra complexos desdobramentos no romance. Parti então para a questão animal somente neste terceiro capítulo, a fim de apontar que o processo de animalização em *Desonra* abre possíveis tentativas de reparação por parte de David e Lucy em uma África do Sul abalada pela opressão e violência. Quanto à questão animal, estes trabalhos aproximam-se da presente pesquisa e serão, portanto, também referenciados em minha reflexão neste último tópico, quando se debruçam, de fato, sobre a obra *Desonra* em si, uma vez que o caminho abordado por estes dois pesquisadores se configura diferente dos caminhos abordados nessa pesquisa.

No início de *Desonra*, a representação animal se dá apenas por zoomorfizações encontradas na narração de David, que geralmente se utiliza dessas metáforas para ilustrar suas relações de desejo, tanto com a prostituta com quem tem um caso, Soraya: “A relação sexual entre Soraya e ele deve ser, imagina, como uma cópula de cobras: prolongada, absorvente, mas um tanto abstrata, seca, mesmo no ponto mais quente” (COETZEE, 2000, p. 8); quanto com Melanie: “Estupro não, não exatamente, mas indesejado mesmo assim, profundamente indesejado. Como se ela tivesse resolvido ficar mole, morrer por dentro enquanto aquilo durava,

como um coelho quando a boca da raposa se fecha em seu pescoço” (COETZEE, 2000, p. 33). No entanto, quando David muda-se para o interior, a subjetividade dos animais emerge na narrativa e a representação animal no romance torna-se mais rica.

David é um personagem multifacetado e de uma complexidade que desafiou a pesquisa proposta. O personagem tem posturas oscilantes durante toda a narrativa. No início do romance, David se recusa a ter empatia com os animais e questões como o arrependimento e a reparação não importam para ele. No decorrer da trama, David, ao entrar em contato com a alteridade animal, começa a ter uma empatia por esses seres, contudo, se afeiçoa principalmente aos cachorros moribundos, que estão à margem, remetendo a sua própria condição de abandono, em um contexto em que não interessa mais o perdão ou a reparação, somente a desgraça, tanto para ele quanto para os cães que não possuem lugar na nova África do Sul. Como aponta Herron: “A transformação de David não apaga sua visão de mundo por completo. Tudo até o final do livro é hesitante, em um esforço balanceado pelo que é determinado (...) e o que pode ser mudado” (HERRON, 2005, p. 480)⁵⁹.

David, inicialmente, se recusa a trabalhar junto a Bev Shaw na Liga do Bem-Estar dos Animais, pois julga ser um trabalho para quem procura alguma espécie de redenção: “Desculpe filha, mas acho difícil me interessar pelo assunto. É admirável o que você faz, o que ela faz, mas para mim quem cuida do bem-estar dos animais é um pouco como um certo tipo de cristão” (COETZEE, 2000, p. 86); em outro trecho: “Tenho minhas dúvidas, Lucy. Parece muito com trabalho comunitário. Parece alguém querendo reparar os erros do passado” (COETZEE, 2000, p. 90). David ainda continua com sua postura enrijecida, negando se arrepender ou corrigir algo. Como apontado no capítulo anterior, encontramos uma alusão ao processo da CVR no romance, representada na audiência de David sobre o caso de abuso de sua aluna. A comissão de inquérito exige que David confesse arrependimento para que seja salvo; ele se declara culpado, porém não reconhece o sofrimento imposto a Melanie e não se importa em reparar seus erros. Em sua visão, se arrepender ou ser bom com os animais seriam apenas atitudes com fins utilitaristas.

Cabe também mencionar que a postura de David com os animais reflete também em sua visão de outros personagens, como Petrus: “Ajudar Petrus. Gostei disso. Tem um tempero histórico” (COETZEE, 2000, p. 90). Em um discurso carregado de ironia e demonstrando um velado preconceito, David faz alusão a questões presentes no apartheid, uma vez reconhecendo que, agora, está trabalhando para um negro e não o contrário, como sempre fora no mundo em que esteve acostumado, no qual ocupava uma posição de privilégio como homem branco e

⁵⁹ (...) *David's transmutation will not completely erase these habits of thought. Everything at the end of the book is tentative, balanced between what is determined (...) and what is mutable.*

intelectual. (Questões desenvolvidas no primeiro capítulo). Em diversos momentos da narrativa, David tenta estabelecer comunicação com Petrus, fato que acaba sempre lhe causando irritação, pois não consegue extrair praticamente nada dele: “Conversar com Petrus é como socar um saco de areia” (COETZEE, 2000, p. 174). David sente dificuldade de sentir empatia, em reconhecer a alteridade de Petrus, que é um homem bem diferente dele; tanto Petrus quanto os animais se mostram a David como “estranhos”, como o radicalmente Outro. Sua visão sobre Lucy também é pautada nessa falta de compreensão em que, a todo momento, David parece querer exercer um certo tipo de controle sobre ela, não só como um homem branco na África do Sul, mas principalmente como um homem frente à alteridade feminina de Lucy, assim como a de outras mulheres:

Lurie se recusa a ouvir a prostituta Soraya, que tenta impedi-lo de procurá-la em sua casa. Com a estudante Melanie, que o acusará perante a universidade de abuso sexual, ocorre o mesmo silenciamento, quando o protagonista ignora sua fala, suas negativas. (ROCHA, 2017, p. 43)

David revela-se, portanto, como um homem carregado de conservadorismos e preconceitos, representados em sua relação com Petrus, Lucy e também com animais. Nas palavras de Rocha (2016): “David Lurie é um humanista clássico, no pior dos sentidos: um humanista que pode até perceber os seus preconceitos, mas não se importa.” (ROCHA, 2016, p. 39).

David tem uma visão dos animais bem diferente de Lucy. Enquanto que para ele os animais se mostram indiferentes: “Eu gosto de animais? Eu como animais, logo devo gostar deles, sim, de algumas partes deles.” (COETZEE, 2000, p. 96), Lucy, ao contrário, demonstra uma maior empatia por esses seres vivos, visto que não só tem noção da supremacia imposta pelos homens sobre os animais, mas também pensa em repartir seus privilégios como ser humano:

A única vida que existe é esta aqui. Que a gente reparte com os animais. É esse o exemplo que gente como a Bev quer dar, o exemplo que eu tento seguir. Repartir alguns dos nossos privilégios humanos com os bichos. Não quero voltar numa outra vida como cachorro ou como porco para viver como os cachorros e porcos vivem com a gente agora. (COETZEE, 2000, p. 86)

Lucy, ao contrário de David, parece estar integralizada à vida com os animais. Seu pensamento vai contra as ideias antropocêntricas que estabelecem uma soberania do homem sobre o animal na medida em que reconhece que os seres humanos tratam os animais como coisas: “Eles nos dão a honra de nos tratar como deuses, e nós correspondemos tratando os bichos como coisas” (COETZEE, 2000, p. 92). Em certo trecho, Lucy diz sobre os cachorros:

“Eles são muito igualitários, não são? (...) sem divisão de classes. Ninguém é importante de não cheirar o traseiro do outro” (COETZEE, 2000, p. 99-10). Lucy compreende que entre os cachorros há igualdade, diferentemente do que acontece entre os homens, que impõem uma suposta superioridade uns aos outros. Por meio da comparação entre os cães e os homens, pode-se apreender que Lucy, ao contrário de David, parece estar mais inclinada a compreender a situação da África pós-apartheid, marcada por um regime que por anos legitimou a superioridade dos brancos sobre os negros.

David, na medida em que se insere nesse novo mundo, tem seu pensamento confrontado com o de Lucy, e gradualmente começa a transformar sua visão sobre a realidade que o cerca. Este novo mundo se apresenta de maneira feroz para David, que percebe que sua posição de privilégio de antes nada mais vale na nova África do Sul, em um lugar em que os brancos, os negros e os cães têm de repartir este novo território. Seu deslocamento é ilustrado principalmente em sua relação com os animais, uma vez que David não entende as regras que regem o campo. Em certo momento do romance, Petrus programa uma festa para comemorar a oficialização de sua parte da terra, comprando dois carneiros que serão abatidos para o jantar. Como a festa iria acontecer apenas alguns dias depois, Petrus amarra os carneiros em uma cerca para posteriormente serem abatidos e comidos. David, então, se incomoda com a presença dos animais:

“Acho que não gosto do jeito de ele fazer as coisas, essa história de trazer os bichos para casa, essa proximidade com as pessoas que vão comer a carne deles depois.”

“O que você queria? Que o abate fosse feito em um matadouro, assim você não precisava pensar nisso?”

“É.”

“Acorde, David. Estamos no campo. Isto aqui é a África”. (COETZEE, 2000, p. 142)

O que se apreende deste trecho do romance é que David desconhece as regras do novo lugar que habita, em que a integralização dos animais e os homens não ocorre como na cidade, fenômeno refletido por Berger (2010):

Um camponês se torna amigo de seu porco, e fica feliz em salgar sua carne. O que é significativo e difícil para a compreensão de um estranho, morador das cidades, é o fato de as duas sentenças estarem ligadas por um *e*, e não por um *mas*. (BERGER, 2010, p. 8)

Segundo Maciel (2016, p. 68), Dominique Lestel denomina de “comunidades híbridas” as comunidades em que ocorre a troca mútua entre o animal e o humano, fenômeno anteriormente presente em áreas rurais e que se enfraqueceu em face do capitalismo urbano e

tecnológico. David, portanto, como homem da cidade, não consegue conceber a ideia de “conhecer” os animais que posteriormente serão abatidos. Uma vez colocado frente à alteridade animal, se sente incomodado por saber que aqueles carneiros serão mortos e provavelmente comidos por ele. David - diferentemente de Lucy, que se transformou em uma camponesa - é fruto do capitalismo moderno e urbano, no qual comunidades híbridas já desapareceram. Em uma atitude hipócrita, prefere que os animais tivessem sido abatidos em um matadouro, assim não precisaria ter sido colocado frente a este Outro que começa a despertar-lhe empatia.

A África do Sul que se abre a David o faz perceber sua perda de poderes, sua total falta de controle sobre um novo mundo onde não sabe agir. David se sente completamente impotente quando Lucy é estuprada e não pode fazer nada e igualmente impotente quanto à não possibilidade de fazer justiça aos seus agressores. Além disso, ao tentar convencer Lucy a denunciar os homens que a estupraram, vê-se em uma batalha perdida. Em vez de compreender o mundo de Lucy, David, pelo contrário, tenta arrastá-la para o seu mundo: “Se tivesse juízo, desistia: procurar o Banco da Terra, fazer um acordo, passar a fazenda para Petrus, voltar à civilização” (COETZEE, 2000, p. 172).

Vemos, portanto, que David passa por um processo de animalização que o faz enfrentar um mundo em que ele não exerce mais os privilégios de homem branco e intelectual. Essa questão pode ser encontrada na reflexão de Paul Patton, em seu artigo “Becoming-animal and pure life in Coetzee’s *Disgrace*” (2004). Patton demonstra uma visão deleuzeana do romance em que David e Lucy entram em um processo de *devir-animal*. Baseando-se na obra de Deleuze e Guatarri, *Mil Platôs*, Patton aponta que os filósofos propõem um conceito de vida inorgânica e indeterminada, que se manifesta *a priori* em relação a formas de vidas fixas.” Essas formas fixas podem ser biológicas, tecnológicas, culturais ou intelectuais, mas em todos os casos são determinações secundárias de um fluxo ontológico primário de devir” (PATTON, 2004, p. 101)⁶⁰. De acordo com esta reflexão, sociedades e indivíduos passam por processos de devir e desterritorialização uma vez que “não há nenhuma pessoa e nenhuma sociedade que não se conserve ou se mantenha em um nível enquanto simultaneamente se transforma em outra coisa em outro nível” (PATTON, 2004, p. 103)⁶¹. A identidade de uma sociedade e de um indivíduo, portanto, está em constante processo de transformação, pela manifestação de múltiplos devires. Para Patton, David, representando os valores europeus, é um modelo “maioritário” de

⁶⁰ *These forms may be biological, technological, cultural or intellectual, but in all cases they are secondary determinations of an ontologically primary flux of becoming*

⁶¹ (...) *there is no person and no society that is not conserving or maintaining itself on one level, while simultaneously being transformed into something else on another level*

sociedade, em oposição a animais, crianças, mulheres e negros, que seriam um modelo “minoritário”. David, assim, passaria por um processo de devir-animal e um devir-minoritário,⁶² “embarcando em um processo de desterritorialização que vai contra normas e padrões pelos quais a identidade majoritária é definida” (PATTON, 2004, p. 104)⁶³. Seus poderes de outrora, portanto, passam a valer nada nessa nova África do Sul, onde David, por um processo de devir-minoritário, se vê cada vez mais integralizado com os demais seres viventes que habitam aquele mundo. Como indica Silva (2016):

David Lurie é, na verdade, um predador à beira da decadência, porque, mesmo se valendo dos poderes que possui – devido ao fato de ser homem, branco, heterossexual, escolarizado –, não consegue mais se manter no lugar que conheceu bem, ou seja, no topo da hierarquia social. (SILVA, 2016, p.18-19)

David, no entanto, gradualmente vai demonstrando empatia pelos animais, principalmente pelo fato dele próprio se reconhecer nos cachorros abandonados na clínica, que não possuem lugar na África do Sul:

Ao longo de sua estadia no campo, David Lurie é invadido por uma sensação de estranheza radical e algo em si próprio também se transforma. O personagem é contagiado pelos animais indesejados, não compreende o que acontece, mas percebe que uma fenda se abre nas próprias colunas que o formam como homem. (SILVA, 2016, p. 42)

Além de ajudar Bev na clínica, David assume a tarefa de colocar os cachorros sacrificados em um saco e levá-los ao incinerador do hospital. Como ele mesmo reflete, poderia simplesmente deixar os animais ali, para serem incinerados junto com os restos do fim de semana: “restos das alas do hospital, carniça coletada na beira da estrada, refugos malcheirosos do curtume – uma mistura ao mesmo tempo fortuita e terrível. Ele não tem coragem de impor essa desonra aos cachorros (COETZEE, 2000, p. 164). David, portanto, ao zelar para que os corpos dos cães não sejam misturados com o restante do lixo da clínica, passa a tratar os animais com mais respeito e empatia, reconhecendo-os como sujeitos e se encarregando do processo funerário desses cães:

Os cachorros são levados à clínica porque são indesejados: porque são demasiados. É aí que ele entra em suas vidas. (...) Um cachorreiro, Petrus se

⁶² Patton utiliza os termos em inglês: *becoming animal* e *becoming minor*.

⁶³ *embark upon a process of deterritorialization or divergence from the standard or norm in terms of which the majoritarian identity is defined*

intitulou certa vez. Bom, ele agora se transformou em um cachorro: um agente funerário canino (...) (COETZEE, 2000, p. 166).

Em certo ponto da narrativa, ele mesmo não entende o processo pelo qual está passando: “Não entende o que lhe está acontecendo. Até agora havia sido sempre mais ou menos indiferente a animais” (COETZEE, 2000, p. 162). Essa sua indiferença é quebrada em apreço, principalmente por um cachorro que cuida na clínica e que mal consegue andar; David sabe que o cão eventualmente será sacrificado:

Começou a sentir um carinho particular por um dos cachorros do canil. É um jovem macho que tem um quarto traseiro murcho que arrasta pelo chão. Ele não sabe se nasceu assim. Nenhum visitante mostrou interesse em adotá-lo. Seu período de graça está quase no fim; logo terá de ser submetido à agulha. (COETZEE, 2000, p. 241)

David se vê nesse animal abandonado, que não é adotado e não possui lar; para ambos, haveria apenas a finitude que compartilham. Cabe mencionar que David, durante o decorrer de toda a trama, tenta compor uma peça musical inspirada na obra de Byron, única tarefa pessoal que se propõe a fazer depois de sua expulsão da universidade. Vemos que este cão é o único vivente da narrativa que parece se importar com o trabalho de David, se animando com a música tocada por ele:

O animal fica fascinado com o som do banjo. Quando dedilha as cordas, o cachorro se senta, inclina a cabeça, escuta. Quando cantarola um verso de Teresa, e o cantarolar começa a se encher de sentimento (é como se a sua laringe engrossasse: dá para sentir o sangue pulsando na garganta), o cachorro estica os beiços e parece a ponto de cantar também, ou de uivar. (COETZEE, 2000, p. 241)

É interessante notar que, nesse trecho, David já abandona um pouco de sua visão antropocêntrica, se afastando de uma visão que coloca os animais como privados de certas ações relacionadas à linguagem e reconhecendo a subjetividade do animal que se encanta com a linguagem musical. Os cães sempre foram animais que estiveram em convívio com os humanos, sendo que Haraway (2003) indica que, ao longo desta relação, assim como domesticamos o cão, o cão também realiza tal ato sobre nós, em uma interrelação de alteridades: “Se eu tenho um cão, meu cão tem um humano” (HARAWAY 2003, p. 54 apud MARRAS, p. 245). Portanto uma relação íntima se desenvolve entre David e o cachorro, em uma domesticação mútua, já que David sente carinho pelo cachorro que também sente por ele de volta.

Como foi demonstrado até aqui, a visão de David gradualmente se transforma, porém, David é um personagem complexo e de várias camadas, ainda se mostrando inflexível quanto

a algumas mudanças. Em certo momento, retorna à cidade e se dirige à casa do Sr. Isaacs, pai de Melanie, para pedir desculpas pelo mal que fez. Ao dizer que se lamenta, David obtém uma resposta: “Mas a questão não é se arrepender. A questão é: o que se pode fazer agora que nos arrependemos?” (COETZEE, 2000, p. 195). O Sr. Isaacs insiste, indagando sobre o que Deus, de fato, quer de David, além de seu arrependimento; David responde:

Nos meus termos estou sendo castigado pelo que aconteceu entre mim e sua filha. Não é um castigo que eu recuse. Não reclamo dele. Ao contrário, estou vivendo o castigo dia a dia, tentando aceitar a desgraça como meu estado de ser. Será que basta para Deus, o senhor acha, eu viver em desgraça para sempre? (COETZEE, 2000, p. 195)

Ainda que Isaacs fale de uma maneira enigmática, David parece não entender o que o homem quer dizer. David, pela primeira vez se mostrando arrependido, não tem ideia de como pode ir além disso, como pode reparar seus erros, sendo que, para ele, o próprio ato de ficar em desgraça para sempre bastaria como punição.

David talvez passe por um processo de desterritorialização desde o começo do romance. Ele se sente velho e não mais atraente para os olhos de uma mulher: “Se olhava para uma mulher de um certo jeito, com certa intenção, ela retribuía o olhar, disso tinha certeza. (...) Um belo dia, tudo isso acabou. Sem aviso prévio, ele perdeu os poderes” (COETZEE, 2000, p. 14). Além disso, seu emprego na universidade o frustrava, já que atuava em uma matéria que não gostava de lecionar e os alunos se mostravam pouco interessados: “Como não tem respeito pela matéria que ensina, não causa nenhuma impressão nos alunos” (COETZEE, 2000, p. 11). A única coisa que o movia era o desejo, primeiramente por Soraya, uma prostituta que corta relações com David depois dele invadir sua privacidade, e posteriormente, por Melanie, relação pautada pelo abuso devido a sua posição de privilégio. Mudando-se para o interior, entra neste processo de transformação, porém, parece que essa experiência não se completa, que de certa maneira, quando as páginas do romance se acabam, vemos um David que já se entregou totalmente ao processo de desonra pelo qual passa na narrativa:

Sua jornada parece irreversível. David é curiosamente órfão, sem pais, irmãos, amigos, relações de qualquer tipo, não há poder ou autoridade sobre ele a não ser uma amórfica, porém poderosa experiência de desgraça. Ele se move para um reino de não significação, uma “coisa”, nem inteiramente humana nem inteiramente animal: uma espécie de fantasma. (HERRON, 2005, p. 482)⁶⁴

⁶⁴ *His journey out seems irreversible. (...) David is curiously orphaned, with no parents, no siblings, no friends, few relationships of any sort (...) for David, there is no power or authority acting on him other than the amorphous*

A jornada de desgraça vivida por David se encerra com uma cena emblemática:

Ele atravessa a sala. “Foi o último?”, Bev Shaw pergunta

“Tem mais um”.

Abre a porta do compartimento, “Venha”, diz, curva-se, abre os braços. O cachorro arrasta a parte traseira aleijada, fareja seu rosto, lambe a sua face, seus lábios, sua orelha. Não o detém. “Venha”.

Levando-o no colo como um carneiro, entra na sala de operações. “Achei que ia deixar esse para semana que vem”, diz Bev Shaw. “Vai desistir dele?”

“É. Vou desistir.” (COETZEE, 2000, p. 246).

David prefere desistir do cachorro, assim como dele mesmo. Prefere renunciar qualquer possibilidade de reparação, se entregando à desonra, à desgraça vivida por ele. Por fim, resolve exercer a soberania de humano frente ao animal ao qual se afeiçoara anteriormente, investindo o que resta de seus poucos poderes e decidindo sobre a vida deste Outro, que não deixa de se assemelhar a ele próprio, que já não almeja nada mais, somente a finitude que compartilha com esse cachorro moribundo. Rocha (2017) tem uma importante reflexão sobre este trecho final:

(...) a característica da narrativa de Coetzee é o enfrentamento às complexidades, no sentido da sua plena realização, manifestas ao longo do enredo, e não tentativas de solução. Por isso não há um *continuum* que levaria a uma reconsideração de valores de David a um nível mais profundo. Ou poderia haver, mas a cena final deixa em aberto qualquer autocrítica do protagonista, e ele parece querer retomar o controle que sente não mais ter sobre a vida e o microambiente ao seu redor, o qual, como professor abusivo, ele controlava perfeitamente. (ROCHA, 2017, p. 42. Grifo do autor).

Ressalta-se assim, que Coetzee, utilizando principalmente da figura de seu protagonista, não procura estabelecer respostas definitivas para os problemas enfrentados por diferentes subjetividades na África pós-apartheid; seu romance não se configura em uma obra panfletária, nem em defesa das minorias. Assim parece concordar Silva (2016), já que “a ficção do romancista sul-africano não subordina os elementos estéticos a favor de um discurso histórico-político” (SILVA, 2016, p. 2). Silva ainda menciona que *Desonra* inicialmente foi banido dos currículos escolares na África do Sul, considerando-a de um “pessimismo racial perigoso”. Pode-se supor que a literatura de Coetzee, não se comprometendo com um engajamento político explícito e também problematizando o projeto reconciliatório da África do Sul - inclusive ao

but nonetheless powerful experience of disgrace. He moves into a realm of nonsignification, a "thing" neither fully human nor fully animal: a kind of ghost.

abordar em sua narrativa o estupro de uma mulher branca por três negros – tenha causado esta posição da nova esfera de poder que governava a nova África do Sul, pautada por uma política democrático-racial. Curiosamente, com o decorrer do tempo, Coetzee é cada vez mais revisitado, principalmente para descortinar algumas questões presentes no pós-apartheid.

Antes que prossigamos para a resolução do arco narrativo de Lucy, creio ser importante neste momento, descrever alguns pontos que envolvem o processo de metaforização animal empreendida por Coetzee no romance. Para tanto, utilizarei algumas das reflexões apontadas por Ermelinda Ferreira, em seu artigo intitulado: “Metáfora animal: a representação do outro na literatura” (2005). A autora traz dois exemplos interessantes quando se propõe a pensar na representação que fazemos dos animais. Ferreira analisa a fotografia de Kevin Carter, publicada na revista *Veja* em 10 de agosto de 1994, obra que rendeu ao artista o prêmio *Pulitzer*. A foto mostra uma criança em avançado estado de desnutrição, abaixada e abatida, e próximo a ela, vemos um abutre que parece aguardar o momento certo para predar a criança, obviamente, quando essa estiver morta. Assim a fotografia mostra a criança animalizada, na condição de caça, e o abutre como imponente caçador. Ferreira afirma:

Embora chocante pelo seu caráter de denúncia, a fotografia trabalha com duas concepções clássicas, verdadeiros lugares-comuns do pensamento ocidental: a noção do animal como um *outro* desconhecido e ameaçador, e a noção da animalização do humano como princípio máximo de abjeção e de degradação social. (FERREIRA, 2005, p. 123. Grifo do autor.)

A autora aponta que, na foto, há uma separação clara entre o animal e o humano, sendo que a criança, por se assemelhar a um animal, é interpretada por uma metáfora que ilustra uma “degeneração”, como se comparada aos animais, essa criança fosse colocada em condição de inferioridade. Para a autora, o choque transmitido pela foto não seria a fome da criança ou do abutre, nem a representação da miséria, e sim o “fato de um ser humano estar sob a espreita de um bicho, numa condição máxima e inadmissível de inferioridade” (FERREIRA, 2005, p. 123). Pode-se afirmar que essa metáfora acontece pela “degeneração” do ser humano, que ao ser representado em condição de sofrimento, se assemelha ao animal, que é colocado em escala inferior aos homens.

Em outro exemplo, Ferreira utiliza a fotografia de Pisco del Gaiso, publicada na *Folha de S.Paulo*, em 20 de dezembro 1992, ganhando o Prêmio Internacional de Jornalismo Rei de Espanha. A imagem ilustra uma índia amamentando um bebê com um seio e, com o outro, amamentando um filhote de cachorro. Sobre essa foto, a autora reflete:

A índia, porém, alheia a esses pruridos da civilização e totalmente integrada à natureza, amamenta o bicho ao colo, como amamentaria o filho, e é essa familiaridade e indiferenciação que se nos afigura chocante, porque revela o ser humano animalizado numa metáfora distinta da habitual: o gesto é tão espontâneo e verdadeiro, e tão carregado da simbologia que o amor materno exerce no nosso imaginário, que contraria profundamente as regras segundo as quais as relações entre humanos e animais são representadas. Aqui não há subjugação nem aberração; há uma integração natural cujo sentido escapa completamente à nossa experiência civilizada. (FERREIRA, 2005, p. 124)

Nesse sentido, a metáfora da segunda fotografia, longe de mostrar o animal ou humano em condições inferiores, pelo contrário, demonstra uma “horizontalidade” entre o animal humano e o animal não humano. Tendo em vista esses dois processos, voltemos a *Desonra*.

Maciel aponta que, em *Desonra*: “as relações entre humanos e animais são tratadas sem dicotomias excludentes, com a mesma complexidade com que são discutidas as relações entre brancos e negros, homens e mulheres no contexto da África do Sul pós-apartheid” (MACIEL, 2016, p. 52-53). Para Rocha (2017): “Mulheres, negras e negros, pobres, animais não humanos têm seus corpos interditados por estruturas similares. São apenas camadas diversas de abusos que restam sobre esses indivíduos, não importando gênero, raça ou espécie (ROCHA, 2017, p. 40). Nesse ponto podemos concordar que o tema central do romance aborda os animais em uma horizontalidade, na qual todas as personagens (os negros que por anos tiveram seus direitos violados pelo apartheid; Lucy e David, que são vítimas da violência gerada pelo conflito étnico; os próprios cães que são submetidos ao sofrimento por serem demasiados) compartilham dos problemas enfrentados em um país marcado pela opressão e a desigualdade social e racial. Porém, creio que Coetzee trabalhe também a metáfora animal por via da “degeneração”. Isto não significa diminuir o trabalho do autor, pelo contrário, o que Coetzee realiza é um trabalho complexo, pois o autor ilustra essa metáfora animal pela “degeneração” pelo discurso de David, personagem que, por diversas vezes no romance, apresenta a visão antropocêntrica sobre os animais, não os reconhecendo por via de sua alteridade. David por diversos momentos utiliza desse discurso ao comparar os estupradores de Lucy a animais: “Um excitava o outro. Deve ser por isso que fazem juntos. Como cachorros em bando” (COETZEE, 2000, p. 180); ou ainda, quando surpreende o sobrinho de Petrus, um dos estupradores, observando Lucy tomando banho pela janela: “Ele bate com a mão aberta na cara do rapaz. “Seu porco!, grita, e bate uma segunda vez, de forma que ele cambaleia. “Seu porco imundo!” (COETZEE, 2000, p. 232). Quando é tomado pela raiva ao agredir o rapaz, se coloca na própria condição de selvagem, assim como o menino negro e os animais: “Então é assim, pensa! Então ser selvagem é isso!” (COETZEE, 2000, p. 233). Devido à maldade que cometeram, David compara os negros que

violentaram Lucy a animais, colocando-os como seres inferiores; pressupõe-se, assim, que na visão de David, os animais também seriam inferiores, justificando tal comparação por “degeneração” e demonstrando que David não passa por uma transformação completa, pois ainda se apoia em zoomorfizações que somente reforçam a supremacia dos humanos frente ao animal. O exemplo mais significativo da metáfora por “degeneração” se encontrará quase no fim do romance, quando David compara a condição de Lucy a um cachorro:

“Não, eu não vou embora. Vá e diga para o Petrus o que eu disse. Diga que eu desisto da terra. Diga que pode ficar com ela, com escritura e tudo. Ele vai adorar isso”. (...)

“Que humilhação”, ele diz afinal. “Tantos projetos para terminar assim.”

“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, p. 231)

O que se apreende desse trecho é que Lucy passa por um processo de animalização a fim de expiar o pecado e a dívida histórica de outros brancos. Como apontado no segundo capítulo, Lucy se transfigura no próprio perdão frente à vingança cíclica presente em *Desonra*. Os negros, como cobradores de uma dívida que nunca fora paga, impõem o sofrimento à Lucy, que em nome de uma possível paz futura, encarna em seu próprio corpo a possibilidade de uma reparação histórica, não denunciando os agressores e renunciando à sua terra, mantendo o bebê e aceitando a proposta de casamento de Petrus. E para isso, na visão de David, ela se iguala a um cão. O “feito um cachorro”, pode ser entendido como degeneração para David, ao colocar Lucy em uma situação inferior, contudo, para ela, o “feito um cachorro” é a oportunidade de recomeçar, de estabelecer um acordo que possa cessar os conflitos e promover sua segurança no futuro.

Lucy prefere a expiação e o sofrimento a propósito de um feito maior, já David se recusa a qualquer tipo de reparação, tanto pelo mal que fizera a Melanie, quanto em relação à dívida histórica herdada pelos brancos, preferindo se entregar à desonra que lhe é imposta desde o começo da narrativa: “Lucy pode ser capaz de curvar-se à tempestade; ele não, não com honra (COETZEE, 2000, p. 235)”. A condição de David no fim da narrativa, assim, não deixa de ser uma clara alusão de que o modelo cristianizador da CVR - propondo a própria

transformação do agressor em troca da atenuação da pena, - de nada adiantou, pois para ele, não lhe cabe nenhum perdão, nenhuma mudança, somente a punição, que, como visto em Ricoeur e Arendt, não promove uma ação restauradora.

Para Patton (2004) a comparação feita por David entre Lucy e um cachorro “representa uma ligação com a falta de propriedade, direitos e dignidade frequentemente associada a cães” (PATTON, 2004, p. 111)⁶⁵, uma vez que ela cede sua terra a Petrus. Essa comparação representa também “um ponto de partida para a transformação das relações psíquicas e sociais associadas ao antigo regime”⁶⁶ (PATTON, 2004, p. 111). Para o autor, portanto, o devir-africano de Lucy não cessa completamente o passado, não apaga anos de opressão vividos pelos negros pelo regime do apartheid, porém, parece ser a “única forma possível de transição para uma sociedade verdadeiramente pós-colonial (PATTON, 2004, p. 112). Este devir-africano de Lucy, que se confunde com seu devir-animal, é, portanto, uma tentativa de cessar a vingança cíclica que permeia *Desonra*. Lucy, ao se transformar em um cão, se configura no perdão excepcional ricoeuriano, se opondo ao problema da irreversibilidade proposto por Arendt, e pondo um fim a um ciclo de violência e crueldade que poderia prosseguir indefinidamente.

Coetzee, assim, demonstra que a literatura se torna potente instrumento para demonstrar nossas relações com os animais fora do domínio antropocêntrico. Se para Derrida o desafio de se compreender alteridade animal é possibilitado pela esfera da poesia, *Desonra* se torna um interessante *corpus* a ser investigado, no qual a relação entre as subjetividades das personagens humanas e não humanas parece estar ainda mais estreita na África do Sul. No que pode ser considerada uma visão pessimista, o autor demonstra que os problemas éticos, sociais e raciais vividos pelo pós-apartheid permanecem, e que brancos, negros e animais lutam para sobreviver nesse universo permeado pela violência.

⁶⁵ *It does represent an affiliation with the lack of property, rights and dignity often associated with dogs.*

⁶⁶ *(...) a point of departure for the transformation of psychic and social relations associated with the old regime.*

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em *Desonra*, Coetzee apresenta o conflito entre as subjetividades presentes em uma África do Sul que ainda busca se reconstituir identitariamente, para tanto, concebe uma literatura com base em dilemas éticos que não suscitam respostas óbvias e soluções totalizantes, cabendo ao leitor, por diversos momentos, a se posicionar frente à sua escrita e refletir sobre as ações das personagens. O autor apresenta uma escrita precisa e sem muitos ornamentos linguísticos, porém rica o suficiente para dar conta de suas temáticas complexas. Nesse sentido, Coetzee extrapola o meramente estético, explorando as ambiguidades e as contradições presentes na problemática do pós-apartheid, não oferecendo conclusões definitivas.

Coetzee, em *Desonra*, se recusa a reduzir o conflito entre negros e brancos de maneira simplista. No romance, Lucy e David, brancos, são punidos pelos negros: há uma espécie de oposição de papéis, de vingança, de violência às avessas, fruto de um regime que, por anos, marginalizou os negros. A presença dos animais ainda deixa a questão mais complexa. Em uma primeira leitura, pode-se pensar: os negros, marginalizados, são como os cachorros na narrativa? Os humanos são animalizados e os animais humanizados? Como demonstrado pela pesquisa, Coetzee não reduz sua complexa narrativa em esquemas binários, pelo contrário, há momentos em que podemos entender as relações entre essas subjetividades por esse binarismo e em outros que essas diferentes subjetividades se ampliam, se chocam, se entrelaçam, em um complexo sistema que foge de meras oposições e similitudes.

A aparente falta de respostas na literatura de Coetzee, assim, desafia a pesquisa acadêmica, uma vez que apenas conseguimos trazer conjecturas, hipóteses e reflexões mais ou menos precisas sobre as questões éticas propostas na narrativa. Para a presente dissertação, dividida em três capítulos, tentamos abordar os aspectos mais relevantes a fim de atender os objetivos da pesquisa, reconhecendo que o romance pode ser estudado pelos mais diferentes caminhos e por meio dos mais variados escopos teóricos.

O primeiro capítulo nos serviu de maneira a compreender o passado de opressão vivido pelos sul-africanos. Para se entender a complexa sociedade do pós-apartheid, na qual a troca de poder de uma minoria branca para uma maioria negra reconfigurou as práticas sociais na África do Sul, foi preciso primeiramente se fazer o resgate histórico de exploração vivido pelo país, levando a um maior entendimento das raízes de um sistema que marginalizava os negros com a própria legitimação do Estado. Nota-se que mesmo com a transferência de poder para a maioria negra no final do século XX, vários problemas sociais e econômicos permanecem no pós-apartheid, problemas encontrados na narrativa de *Desonra*.

No segundo capítulo, compreendemos que a Comissão de Verdade e Reconciliação, mesmo se constituindo como um marco ao se refletir sobre as noções de Justiça Transicional, também não conseguiu pôr fim à violência cíclica que abala o país, que permanece enraizada na sociedade sul-africana. Coetzee não faz nenhuma referência direta a qualquer processo institucional, preferindo desenvolver essa temática por meio de dramas pessoais e herméticos, no entanto, encontramos as noções de vingança, punição, perdão e reparação em sua narrativa, levando à reflexão de que aparelhos jurídicos e institucionais não resolveram de maneira totalizante o conflito entre brancos e negros.

No terceiro e último capítulo, foi necessária uma ampla busca de referências, pois nota-se que os Estudos Animais ainda se configuram como um ramo científico muito recente. Este capítulo foi importante para elucidarmos novas maneiras de compreender o animal, longe do antropocentrismo e pelo viés da alteridade. Posteriormente, foi possível desenvolver como os animais se apresentam na narrativa de Coetzee e apontar como David e Lucy encontram a possibilidade da reparação frente à alteridade animal.

Este caminho proposto pela pesquisa invocou para si o estudo de teóricos de diferentes áreas do conhecimento. Se no primeiro capítulo o referencial teórico foi principalmente constituído por um viés histórico, no segundo, recorremos a filósofos do século XX, como Arendt, Ricoeur e Derrida. No terceiro capítulo, além de haver novamente a presença da obra de Derrida, esbarramos também em questões da sociologia e da antropologia. Nota-se que a interdisciplinaridade foi necessária para atender os objetivos da pesquisa, principalmente devido à complexidade de um *corpus* literário que, em sua própria essência, não demanda respostas definitivas.

Coetzee, assim, deixa um romance aberto às mais variadas interpretações e pesquisas acadêmicas. Sua literatura está mais dedicada a oferecer problemas do que propor soluções, o que remete às próprias questões envolvidas na África do Sul pós-apartheid, onde a desigualdade social e racial, a incomunicabilidade entre os diferentes sujeitos, o conflito e a violência permanecem, não havendo qualquer possibilidade de resolução simplista para esses dilemas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, Giorgio. **O Aberto: O Homem e o Animal**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.
- ARENDDT, Hanna. **A condição Humana**. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007
- BERGER, John. Animais como metáfora. **Animais escritos - Suplemento Literário de Belo Horizonte**, Belo Horizonte, n. 1332, p. 6-9, set/out de 2010.
- BRITO, Alexandra Barahona. Justiça Transicional e a Política da Memória: Uma Visão global. **Revista Anistia Política e Justiça de Transição**, Brasil, Ministério da Justiça, n. 1, p. 56-83, jan/jun de 2009.
- CAIMI, C.L; OLIVEIRA, R.P. A literatura em tempos sombrios: ética, estética e política em Desonra, de J. M. Coetzee. **IPOTESI**, Juiz de Fora, v.19, n.2, p. 153-165, jul./dez. 2015
- CINTRA, Antônio O. **As comissões de verdade e reconciliação: o caso da África do Sul**. Brasília: Biblioteca digital da Câmara dos deputados, 2001. Disponível em <<http://www2.camara.leg.br/a-camara/documentos-e-pesquisa/estudos-e-notas-tecnicas/arquivos-pdf/pdf/013080.pdf>>. Acesso em 03/03/2018.
- COETZEE, J.M. **Desonra**. 2. Ed. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- DERRIDA, Jacques. **O animal que logo sou (a seguir)**. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- DERRIDA, Jacques. O perdão, a verdade, a reconciliação: qual gênero? In: NASCIMENTO, Evandro (Org.). **Jacques Derrida: Pensar a desconstrução**. São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p. 45-92.
- FERREIRA, Ermelinda. Metáfora animal: a representação do outro na literatura. **Estudos de literatura brasileira contemporânea**, Brasília, n. 26, p. 119-135, jul-dez de 2005.
- FERREIRA, Jonatas. Heidegger, Agamben e o animal. **Tempo Social: Revista de sociologia da USP**, São Paulo, v. 23, n. 1, p. 199- 221, 2011.
- FILIFE, Ângela Marques. O Processo de Reconciliação na África do Sul. **Criari – Centro de Investigação e Análise em Relações Internacionais**, 2004. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/verdade/mundo/textos/ciari_africa_do_sul_processo_reconciliacao.pdf>. Acesso em: 08/05/2018.
- GEORGE, Dianne. Fear of Dogs/Dogs' Fear in Coetzee's *Disgrace*. **Explorations in Anthropology**, Toronto, v. 9, n. 1, p. 70–74, 2009.
- GUIDA, Angela Maria. A poética da crueldade: um olhar no humano e no não humano. **Revista Em Tese**, Belo Horizonte, v. 17, n. 3, p. 1-16, set/dez de 2011a.

GUIDA, Angela Maria. Literatura e estudos animais. **Raído**, Dourados, v. 5, n. 10, p. 287-296, 2011b

GUIDA, Angela Maria. Para uma Política da Animalidade. **Darandina Revisteletrônica**, Juiz de Fora, p. 1-9, 2011c. Disponível em < <http://www.ufjf.br/darandina/files/2011/08/Para-uma-pol%C3%ADtica-da-animalidade.pdf>>. Acesso em 20/05/2018.

HENRIQUES, Fernanda. **Dívida e Perdão em Paul Ricoeur**: um indicador e um limite da justiça, 2010. Disponível em < http://www.lusosofia.net/textos/20120217-henriques_fernanda_divida_e_perdao_em_paul_ricoeur.pdf >. Acesso em 08/05/2018.

HERRON, Tom. The dog man: becoming animal in Coetzee's disgrace. **Twentieth Century Literature**, Duke University Press, Durham, v. 51, n. 4, p. 467-490, 2005

KLEIN, Kelvin S.F. O centro e as margens na obra crítica e ficcional de Coetzee. **Revista Travessias**, Universidade Estadual do Oeste do Paraná, v. 3, n. 1, p. 1-10, 2009.

MACIEL, Maria Esther. **Literatura e Animalidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: 2016.

MARRAS, Stelio. Virada animal, virada humana: outro pacto. **Scientiæ Studia**, São Paulo, v. 12, n. 2, p. 215-260, 2014.

MIGLIORI, Maria Luci Buff. **Horizontes do Perdão**: Reflexões a partir de Paul Ricoeur e Jacques Derrida, 2007. 263f. Tese de Doutorado. PUC-SP, 2007.

NASCIMENTO, Lorrane Campos. **Análise do Apartheid como crime contra a humanidade**, 2009, 93f..Monografia de Conclusão de Curso. Centro Universitário de Brasília, 2009.

NUNES, Benedito. Conferência: O animal e o primitivo: os outros de nossa cultura. **Novos Cadernos NAEA**, Universidade Federal do Pará, v. 14, n. 1, p. 199-205, jun. 2011.

OLIVEIRA, Antônio Leal. O Perdão e a Reconciliação Com o Passado Em Hannah Arendt e Jacques Derrida. **Revista Anistia Política e Justiça de Transição**, Brasil, Ministério da Justiça, n. 1, p. 203-227, jan/jul de 2009.

OLIVEIRA, Emerson Dionísio Gomes de. Esquecimentos possíveis: a hermenêutica da memória de Paul Ricoeur. **Tempo de Histórias**, Brasília, n. 14, p. 6-24, jan./jun. 2009.

PATTON, Paul. Becoming-animal and pure life in Coetzee's Disgrace. **A Review of International English Literature**, University of Calgary, v. 35, n. 1-2, p. 101-119, 2004.

PEREIRA, Analúcia Danilevicz. Apartheid: apogeu e crise do regime racista na África do Sul (1948-1994) In: MACEDO, José Rivair (org.). **Desvendando a História da África**. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2008, p. 139-157.

PEREIRA, Matheus Henrique Faria. Tempo de Perdão? Uma leitura da utopia escatológica de Paul Ricoeur em A memória, a história e o esquecimento. **História da Historiografia**. Ouro Preto, n. 19, 2015. Disponível em:

<<https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/897>>. Acesso em 08/05/2018>.

PERRONE-MOISÉS, Cláudia. O perdão e os crimes contra a humanidade: um diálogo entre Hannah Arendt Jacques Derrida. In: Adriano Correia (org.). **Hannah Arendt e a condição humana**. Salvador: Quarteto, 2006, p. 211-224.

PINTO, Simone Martins Rodrigues. Justiça Transicional na África do Sul: Restaurando o Passado, Construindo o Futuro. **Contexto Internacional**, Rio de Janeiro, v. 29, n. 2, p. 393-421, 2007.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história e o esquecimento**. Tradução de Alain François. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

ROCHA, Lucas Kirschke. **Ecce animot**: um percurso analítico Pós-humanista através de Elizabeth Costello e Desonra, de J. M. Coetzee. 2017, 81f. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2017.

SALDANHA, Fernando Acílio. Sentido ético do perdão em Paul Ricoeur: perdoar o imperdoável In: BEATO, Maria Luisa P.J. (org.). **Ricoeur em Coimbra**: Receção filosófica da sua obra. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2016, p. 196-214.

SANTOS, Lorena Sales dos. Queda e ascensão em desonra de J. M. Coetzee. **Revista Cerrados**, Universidade de Brasília, v. 18, n. 27, p. 181-194, 2009.

SILVA, Dolores Oliveira. **Corpos Mal Situados**: a figura do animal em Desonra e A vida dos animais, de J. M. Coetzee. 2016, 102f. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.

SPARKS, Allister. **Tomorrow is another Country**: The inside story of South Africa's road to Change. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

THOMPSON, Leonard. **A History of South Africa**. Third Edition. New Haven: Yale University Press, 2001.

VAN ZYL, Paul. Promovendo a Justiça transicional em sociedades pós-conflito. **Revista Anistia Política e Justiça de Transição**, Brasil, Ministério da Justiça, n. 1, p. 32-55, jan-jul de 2009.

VILAVA, Mario. **África do Sul**: do isolamento à convivência : reflexões sobre a relação com o Brasil. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2016.