

A REVOLUÇÃO DOS BICHOS NÃO HUMANOS: UMA ANÁLISE ANIMALESCA E ABOLICIONISTA

Charlies Uilian de Campos Silva (UFRGS)¹
Verônica Franciele Seidel (UFRGS)²

Resumo: Os animais não humanos são, usualmente, vistos como coisas/propriedade, de modo que não há uma preocupação em preservar seus direitos. Diante disso, neste estudo, pretendemos discutir, a partir de uma reflexão sobre a linguagem, o modo como a relação entre humanos e não humanos é evidenciada em *A Revolução dos Bichos*, de George Orwell. Essa obra representa um sistema ético em que todos os animais possuem igual valor; contudo, também estabelece uma aproximação entre humanos e não humanos no momento em que estes adotam o mesmo sistema de opressão outrora instaurado por aqueles, servindo de inspiração para repensar tais relações.

Palavras-chave: Linguagem; especismo; objetificação; libertação animal.

Por que animais?

Vivemos em uma era marcada pela luta de diversos grupos por seus direitos. Engana-se quem pensa que tais direitos são regalias ou privilégios sem os quais é possível viver. Trata-se, na verdade, de questões basais e fundamentais a uma vida digna, como é o caso das solicitações realizadas diariamente por mulheres, lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais e transgêneros (LGBTTT), índios e pessoas

¹ Doutorando no Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). E-mail: uiliancs31@gmail.com.

² Mestre em Letras pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). E-mail: veronicaseidel@gmail.com.

com necessidades especiais, por exemplo. Esses grupos, via de regra, não recebem da sociedade o respeito que merecem, tendo, por isso, de empenhar esforços gigantescos em prol do reconhecimento de suas individualidades e de seus direitos.

Contudo, há um coletivo que, embora também não tenha seus direitos reconhecidos e suas individualidades respeitadas, não conta com a possibilidade de lutar por isso. Este grupo, cujos integrantes são denominados usualmente de animais³, por dispor de uma linguagem que não é verbal, parece, portanto, fadado ao esquecimento pela maioria de nós. Não podendo expressar por meio de palavras suas vontades e seus desejos, é preciso que outros seres, dotados da capacidade de linguagem verbal, façam isso e lutem por aquilo que se mostra como o mais fundamental a qualquer ser vivo senciente: o direito à vida. O grito, o gemido e o grunhido são protestos silenciados perante a insensibilidade humana, que, paradoxalmente, arroga exclusivamente a si predicados de elevação moral, utilizando, por exemplo, termos como “humanizar”, isto é, tornar humano, para caracterizar algo digno, correto e sensato. A senciência, expressão ainda não presente nos dicionários de língua portuguesa, significa, basicamente, a capacidade de sentir emoções positivas ou negativas (dor, fome, medo, angústia, alegria etc.) e de ter consciência sobre sua própria vida.

A esse respeito, figura importante trazer à tona a definição de senciência proposta por Garry L. Francione, teórico estadunidense e professor de direito e filosofia. Para Francione (2008), alguém senciente é um ser que possui uma consciência acerca de si mesmo e, portanto, é um ser que prefere uma coisa em detrimento de outra, um ser que possui interesses. Assim, a partir desse conceito, é possível distinguir seres sencientes, como é o caso de todos os vertebrados pelo menos, de seres não sencientes. Enquanto estes têm capacidade de reagir às situações, inclinando-se para determinada direção em busca de luz, por exemplo, como fazem algumas plantas, aqueles têm capacidade de responder ao ambiente, isto é, de perceber que estão sentindo dor ou prazer. Não se trata, simplesmente, de uma reação fisiológica a determinado acontecimento. Todo ser senciente possui certo grau de consciência perceptiva que origina um interesse em continuar vivo (Trindade 2014), de modo que a senciência é utilizada, também, como uma forma de sobrevivência.

Com exceção de países como Nova Zelândia e França, que recentemente reconheceram os animais como seres sencientes e, portanto, sujeitos de direito, nos demais locais do globo, os animais ainda são vistos como coisas e, conseqüentemente, como propriedade. Não há, assim, um reconhecimento da vontade de viver como intrínseca a esses seres.

Tal ausência de reconhecimento pode ser denominada de especismo. O especismo consiste no pressuposto de que as vidas têm valores diferentes dependendo da espécie a que pertencem. O termo especismo foi proposto em 1970 pelo psicólogo britânico Richard Ryder e popularizado pelo filósofo australiano Peter Singer (Brügger, 2009). Conforme Peter Singer (1998: 25), em sua obra *Ética prática*, publicada pela primeira vez em 1979,

o especismo pode ser definido como qualquer forma de discriminação praticada pelos seres humanos contra outras espécies. Como o racismo

³ Discorreremos sobre o problema implicado nessa denominação a seguir.

ou o sexismo, o especismo é uma forma de preconceito que se baseia em aparências externas, físicas etc. A simples constatação de uma diferença é usada como um pretexto ou motivo para a não aplicação do princípio ético da igualdade, entendida como igual consideração de interesses. Mas os pretextos que supostamente justificariam essa discriminação não procedem. Na ética utilitarista, ser passível de sofrimento é a característica que diferencia os seres que têm interesses – os quais deveríamos considerar – dos que não os têm. A condição de “senciente” (capacidade de sofrer ou experimentar prazer ou felicidade) é, portanto, suficiente para que um ser vivo seja considerado dentro da esfera da igual consideração de interesses. A crítica ao especismo é especialmente elucidativa para repensarmos atitudes nossas tão arraigadas como saborear a carne de um animal, um interesse muito pequeno quando comparado à vontade de viver daquele animal.

O especismo pode ser entendido, assim, com analogia ao racismo. Neste sistema de pensamento, os racistas pressupõem que pessoas com determinadas características fisiológicas diferentes das suas têm menor valor. No especismo, ocorre algo que segue o mesmo princípio: supõe-se que os fatores biológicos que diferenciam a espécie humana das outras originam um valor moral que as outras espécies não teriam. Essa premissa pode ser facilmente visualizada, por exemplo, na própria designação do homem como ser humano e de todos os outros animais como apenas animais (o homem também é um animal). Instaura-se, dessa forma, uma barreira também linguística entre uma espécie e todas as outras, ignorando os próprios princípios da classificação das espécies proposta por Charles Darwin e aceita como paradigma na comunidade científica. Por esse motivo, neste e em outros estudos que depõem contra o especismo, adota-se a terminologia animais não humanos para fazer referência aos animais de outras espécies que não a humana. Acredita-se que tal escolha auxilie a lembrar nossa condição: somos apenas seres pertencentes a determinada espécie, mas isso não implica nenhuma superioridade ou direito de se utilizar de outros seres.

É a prática do especismo que leva, por exemplo, à permissão do uso de animais não humanos em experimentos científicos; em produções cinematográficas; em atrações culturais, como rodeios e zoológicos; na fabricação de cosméticos e remédios (muitos remédios levam lactose em sua composição); na confecção dos mais diversos produtos, desde sacolas plásticas até pneus; na guarda de imóveis; em buscas policiais; e em produtos alimentícios em geral, incluindo ingredientes como barriga de porco (presente em uma lasanha vegetariana vendida no Brasil!) e soro de leite (um subproduto líquido obtido no processo de fabricação do queijo, de cor verde-amarelada e aspecto turvo), por exemplo.

Levando tais questões em consideração, entendemos que um dos primeiros passos necessários para mudar essa realidade seja a análise da relação estabelecida entre humanos e não humanos. Dessa forma, neste estudo, pretendemos dar lugar a reflexões sobre a linguagem que auxiliem a pensar como se configuram as relações que estabelecemos com animais não humanos, bem como de que forma tratamos esses seres em nosso cotidiano. Para empreender tal jornada, propomos discorrer acerca da relação entre linguagem e verdade e os valores que advêm dessa relação a

partir, sobretudo, das reflexões de Mikhail Bakhtin, estabelecendo alguns cotejos com os ensinamentos de Friedrich Nietzsche. Embora, *a priori*, tal junção pareça inusitada, carrega, contudo, a possibilidade de realizar aquilo a que o conhecimento deve servir: cortar, e não apenas compreender. Posteriormente, utilizaremos tal referencial para analisar o modo como esses valores aparecem e são evidenciados na literatura. Escolhemos, para isso, a obra *A Revolução dos Bichos*, de George Orwell, publicada pela primeira vez em 1945. Para atingir os objetivos propostos, este estudo está estruturado em três seções, além desta introdutória: reflexões sobre a linguagem e seu modo de funcionamento; análise da obra literária proposta; e considerações finais.

Do que a linguagem é capaz

Alguns valores são tomados como verdades inquestionáveis e, como tal, regem a estruturação de nossa sociedade. A esse respeito, tanto Bakhtin quanto Nietzsche esclarecem que as palavras correspondem apenas à relação do indivíduo com as coisas e nunca a estas em si. Isso significa que nenhum fenômeno da natureza tem significado em si mesmo, pois é justamente por meio da discursivização que algum significado será atribuído a este ou àquele fato. Diante disso, julgamos pertinente transcrever o seguinte questionamento de Nietzsche (1987: 34):

O que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moeda.

Com base nisso, é legítimo pensarmos no caráter móvel dos valores, isto é, no quanto estes são construções estabelecidas (também) a partir da linguagem, e não verdades absolutas. Como únicos detentores dessa capacidade de simbolizar discursivamente, entretanto, é preciso refletir sobre as implicações dessas construções em nossas próprias vidas e na vida dos outros seres. O que fazemos nós com a linguagem de que somos dotados? Quais verdades reproduzimos e quais contestamos?

Bakhtin entende que é via linguagem que temos acesso ao mundo e que através dela somos falados: nossa primeira imagem sobre nós mesmos, inclusive, advém da fala de nossos pais, definindo-nos e falando por nós. Essas palavras, como menciona Bubnova (2013: 15, grifos do autor), “são as primeiras *valorações* que recebemos”. E, a partir disso, aprendemos a nos comunicar com os outros pela linguagem, adquirindo, juntamente com as palavras, uma série de valores sobre o mundo. Exemplificando, se nosso primeiro pedido por um brinquedo que queremos (como uma boneca, por exemplo) for negado, com a explicação de que é “caro”, não sendo possível pagar por ele, provavelmente tal vivência marcará de alguma forma nossas experiências futuras com objetos que passaremos a considerar caros ou não.

Mas vejamos: a boneca pode ser comprada por determinada quantia, que será considerada alta ou não, justa ou descabida, de acordo não só com o poder aquisitivo do comprador, mas também com uma série de outras razões, como o valor que este indivíduo atribui ao objeto em questão. Logo, com este exemplo, entendemos que o valor atribuído à boneca pelo indivíduo ocorre por meio da linguagem, quando afirma que é um brinquedo caro, momento em que não está apenas nomeando, mas, como sempre ocorre ao utilizarmos a linguagem, valorando aquele objeto e determinando suas características ao interlocutor. Não é possível, desse ponto de vista, acessar a boneca diretamente, observar aquele objeto como uma concretude isenta de valorações: já crescemos ouvindo (e aceitando) que boneca é brinquedo de menina, usa vestido (preferencialmente rosa), é magra e, às vezes, cara.

Da mesma forma como nomeamos os objetos ao nosso redor, nomeamos os animais não humanos de animais, estabelecendo, a partir disso, uma série de valores aí implicados, como se a esses seres ditos animais faltasse, conforme bem observa Derrida (2002), as características que definem a nós mesmos como humanos. Na verdade, com base em uma reflexão sobre a possibilidade de expressar sensações (agradáveis ou não), podemos pensar que tal distinção reside, antes de tudo, em uma tentativa de criar fronteiras rígidas e mecânicas entre as espécies, ou, melhor, entre a espécie humana e todas as outras. Nesse sentido, é possível percebermos que uma das principais características de que se faz uso para fixar tal distinção consiste na ausência de linguagem verbal, tal como a conhecemos no homem. Contudo, tal falta é delimitada apenas por determinado ponto de vista, que procura, ao que tudo indica, silenciar a voz de que os animais não humanos são dotados. Essa voz pode não expressar respostas discursivas, mas expressa sensações diversas, tais como angústia, temor, dor ou fome, por exemplo. Como parte daquilo que poderíamos denominar de um projeto antropocêntrico para negar o sofrimento diário a que submetemos os animais não humanos, assim como também já nos alertava Derrida (2002), difundiu-se a ideia de que esses animais não tem voz e, por isso, não são capazes de expressar o que sentem, aspecto que faz, por exemplo, com que os humanos se considerem superiores.

A voz, portanto, pode ser compreendida como um objeto por excelência da expressão animal, pois apenas o recorte vocal que constitui a língua (no sentido estrito e amplo, isto é, como um sistema simbólico e também como diferentes idiomas - o português, o espanhol, o inglês etc.) difere-se entre os animais. Dessa forma, constata-se que há uma desvocalização da expressão animal, isto é, há um silenciamento que ignora e silencia os sons não humanos. A língua que permite construirmos e elaborarmos nossa trajetória no mundo também é aquela que cala e violenta as vozes não humanas.

E, assim, vão sendo constituídas as verdades, porque tais valorações passam a ser aceitas socialmente em determinada época, e nos esquecemos de que fomos nós mesmos quem atribuímos e estabelecemos esses valores e essas verdades. Esquecemo-nos, então, de que a árvore não é feminina e o tomate masculino, como afirma Nietzsche (1987), que só somos mamíferos porque assim nos designamos, que a beleza nunca está no objeto, mas no olhar do observador. Por isso,

a “coisa em si” (tal seria justamente a verdade pura sem conseqüências) é, também para o formador da linguagem, inteiramente incaptável e

nem sequer algo que vale a pena. Ele designa apenas as relações das coisas aos homens e toma em auxílio para exprimi-las as mais audaciosas metáforas [...] acreditamos saber algo das coisas em si mesmas, se falamos de árvores, cores, neve e de flores, e no entanto não possuímos nada mais que metáforas das coisas, que de nenhum modo correspondem às entidades de origem (Nietzsche 1987: 33).

Nesse sentido, Nietzsche menciona que o homem esquece que é isso que passa com ele: “mente, pois, da maneira designada, inconscientemente e segundo hábitos seculares – e justamente *por essa inconsciência*, justamente por esse esquecimento, chega ao sentimento de verdade” (1987: 35, grifos do autor). A verdade é, assim, “um tipo de invenção, de convenção que esqueceu sua origem [...] é uma ficção que o esquecimento elevou à categoria de ‘valores eternos’” (Mosé 2005: 82).

Tais colocações trazem à tona o fato de que a verdade e os valores aceitos em qualquer sociedade são construções estabelecidas a partir da linguagem e estruturantes das práticas e dos discursos. Trata-se, portanto, de escolhas, feitas a partir de determinadas perspectivas, as quais – sem discutir aqui o sistema de dominação baseado na verdade que é vigente entre os próprios homens e que os distingue entre si, como ocorre com o racismo ou o machismo, por exemplo – sempre levam em conta um mesmo olhar: o olhar humano. Como afirma Mosé (2005: 35): “semelhante ao astrólogo que observava as estrelas a serviço do homem e em função de sua sorte e sofrimento, assim um tal pesquisador observa o mundo inteiro como ligado ao homem [...] Seu procedimento consiste em tomar o homem por medida de todas as coisas”.

Contudo, embora haja a disseminação da ideia de que seríamos os únicos seres conhecidos dotados dessa faculdade (a de comunicar nossas verdades e nossos valores verbalmente), não somos a única espécie – conceito também formulado e acatado por nós mesmos – senciente. Utilizamos, ou pelo menos assim o é em grande medida, nosso poder de linguagem, apesar disso, justamente para negar tal questão. Conforme tão bem ressalta Mosé (2005: 82),

[é] sempre tendo em vista a utilidade que alguma afirmação é elevada à categoria de verdade. O que o homem de fato quer não é a verdade, mas as conseqüências que ela pode proporcionar. Uma verdade, em si mesma, não interessa a ninguém [...] O que a ciência quer não é conhecer, é esquematizar para controlar, para prever.

Assim, defendemos a verdade de que somos uma espécie superior, pois temos linguagem, submetendo os animais não humanos a uma série de práticas que, de nenhum modo, respeita seu interesse pela vida. Esse universo de usos a que os submetemos é calcado em uma mesma verdade: somos seres superiores e, por isso, estamos autorizados a fazer uso de todos os outros seres para aquilo que julgarmos conveniente. Não interessa aqui, como ressalta Foucault (2001), ao discorrer sobre a genealogia proposta por Nietzsche, a origem, no sentido de primeira ocorrência, dessas práticas. O que colocamos em voga neste momento são, justamente, as implicações da sustentação de nossa superioridade enquanto espécie e do quanto tais ações são desprovidas daquilo que Bakhtin (2010) denomina de empatia – a

capacidade de nos colocarmos no lugar do outro, sem esquecermos, contudo, o que sentimos quando estamos em nosso próprio lugar.

As diferenças que existem entre nós e as outras espécies não devem servir como justificativa para o modo como habitualmente nos relacionamos com animais não humanos. Se assim fosse, como tão bem já observou Sônia T. Felipe (2005), esse princípio também poderia ser aplicado aos seres humanos que apresentam diferenças em relação àquilo que é considerado padrão. Contudo, percebemos o quão absurda é tal premissa ao lembrarmos a discriminação que era imputada aos negros e que permitia sua escravização, acontecimento baseado em uma característica fisiológica - a cor da pele - que hoje sabemos ser irrelevante no que concerne aos direitos humanos. Essa questão outrora foi abordada pelo filósofo Jeremy Bentham (1979: 79):

Os franceses já descobriram que a cor preta da pele não constitui motivo algum pelo qual o ser humano possa ser entregue, sem recuperação, ao capricho do verdugo. Pode chegar o dia em que se reconhecerá que o número de pernas, a pele peluda, ou a extremidade dos sacrum constituem razões igualmente insuficientes para abandonar um ser sensível à mesma sorte. Que outro fator poderia demarcar a linha divisória que distingue os homens de outros animais? Seria a faculdade de raciocinar, ou talvez a de falar? Todavia, um cavalo ou um cão adulto é incomparavelmente mais racional e mais social e educado que um bebê de um dia, ou de uma semana, ou mesmo de um mês. Entretanto, suponhamos que o caso fosse outro: mesmo nessa hipótese, que se demonstraria com isso? O problema não consiste em saber se os animais podem raciocinar; tampouco interessa se falam ou não; o verdadeiro problema é este: podem eles sofrer?

Se levarmos em conta a dor e o sofrimento que causamos diariamente com nossa alimentação (a cada segundo no Brasil 187 animais terrestres são mortos diretamente para esse fim), somado ao desmatamento e ao consumo de água gerados - gastam-se aproximadamente 15.000 litros de água para se produzir um quilo de carne - pela pecuária (carne, leite e derivados), em um momento em que se fala na importância da preservação ambiental, veremos que as práticas que envolvem esses seres atualmente são, no mínimo, questionáveis. Não é difícil concordar que nenhuma criatura dotada de senciência (caso de todos os animais com sistema nervoso central) e de consciência (sabemos hoje que animais como mamíferos, algumas aves e inclusive polvos têm esta capacidade) quer sentir dor.

A empatia permite-nos entender os valores dos outros e faz, também, com que nossas ações sejam pautadas em um agir responsável, que considere as consequências daquilo que optamos por fazer. Esse pensamento conduz, inevitavelmente, ao que Bakhtin (2010: 102) denomina de "não-álibi no existir". Como seres dotados de linguagem verbal, de uma faculdade discursiva e simbólica, não temos álibi: somos conscientes de que nossos atos não dizem respeito apenas a nós mesmos, mas a todos aqueles que serão afetados por nossas ações.' Se deus está morto, como afirma Nietzsche (2003), somos os únicos responsáveis por nossos atos e

por suas consequências. Não há alibi: é preciso refletir sobre o que fazemos e, logo, sobre o que comemos.

A atividade de comer parece distante de reflexões de natureza teórico-filosófica, mas, na verdade ela é essencial. Nada mais urgente, pois nos diz respeito diretamente e temos total poder para intervir em tal acontecimento, do que nossa alimentação. Comemos desde que nascemos e assim será até nossa morte. O que pode parecer, a um olhar desavisado, um mero ato fisiológico, deixou de o ser há tempos. Nossa alimentação passou a consistir no primeiro modo de dominação e exploração; passou a ser nossa primeira chance de nos sentirmos capazes de fazer aquilo que quisermos com o outro sem precisar dispender explicações. Dito de outro modo, passou a ser nossa dose de violência diária.

Por outro lado, a empatia permite que vejamos no outro alguém íntegro, com identidade e vontades próprias, assim como prediz o princípio de igual consideração de interesses, proposto por Peter Singer (1998). Tal visão, denominada por Bakhtin (2010) de objetivante, proporciona que vejamos no outro um ser, que, assim como nós, existe, e nos leva, conseqüentemente, a um agir responsável. Uma vez que sabemos como é estar no lugar do outro e sabemos que todos os nossos atos têm consequências, precisamos agir de forma responsável, levando em conta todos aqueles que, de algum modo, serão afetados por nossa atitude. Isso permite que nos tornemos conscientes de nossa existência, já que precisamos refletir sobre ela ao nos imaginarmos no lugar do outro, e, ao mesmo tempo, que nos tornemos responsáveis pelo que pensamos, dizemos ou fazemos. Sabemos, então, que nossa existência tem o que poderia ser denominado de peso para o mundo, pois ela é capaz de modificar coisas ou reproduzi-las, porque todas as decisões, por mais automatizadas que sejam, refletirão na existência de outros seres, muitas vezes silenciados.

No entanto, a cultura leva-nos a esquecer de que temos o poder de decidir, de que cada gesto é válido e importante, porque o existir-evento é sempre um ato único e singular, que não pode ser repetido. Como afirma Bakhtin (2010: 106),

[t]odas as forças de uma realização responsável se retiram para o território autônomo da cultura e o ato separado delas degenera ao grau de motivação biológica e econômica elementar perdendo todas as suas componentes ideais: é esta precisamente a situação atual da civilização. Toda a riqueza está posta a serviço do agir biológico.

Semelhante tema é abordado por Nietzsche, quanto este, por exemplo, afirma: “Coloca agora seu agir como ser ‘racional’ sob a regência das abstrações; não suporta mais ser arrastado pelas impressões súbitas, pelas intuições, universaliza antes todas essas impressões em conceitos mais descoloridos, mais frios, para atrelar a eles o carro de seu viver e agir” (1987: 35). O poder de automatização e alienação da cultura pode ser facilmente percebido ao expormos uma criança a situações a que, como adultos, não reagimos mais, pois já passaram a ser normais (afinal, sempre foi assim) e, por isso, aceitas.

Se uma criança presenciar o que está por trás do “pão nosso de cada dia”, dificilmente não ficará abalada. Inúmeras experiências do gênero já foram feitas em campanhas pró-conscientização e libertação animal, mostrando o que ocorre em abatedouros ou em rebanhos de gado leiteiro, em que a vaca é estuprada e separada

de seu filhote assim que este nasce (seu destino será fornecer a macia carne de vitela, que é macia apenas porque vem de um recém-nascido) para que seu leite (gerado para seu filhote) possa ser sugado para sustentar a indústria leiteira destinada à alimentação humana (somos a única espécie que consome leite depois de adulta; se realmente precisássemos de leite durante toda nossa vida, será que nossas mães não produziriam leite eternamente? Será que a seleção natural cometeu tamanho equívoco?). Esse processo se repetirá diversas vezes, até que a quantidade de leite produzida seja considerada insuficiente e a vaca seja abatida humanitariamente, termo que precisa ser ressignificado: o abate é feito por humanos e para humanos, no sentido de promover o bem-estar do homem. Não existe morte humanitária: morte é tão-somente morte.

Nesse contexto, podemos pensar em formas de mudar a realidade com que nos deparamos. Uma delas é o veganismo, uma prática que consiste na adoção de uma conduta ética que tem como princípio a eliminação de qualquer ato que implique a morte ou exploração de animais, seja na alimentação, no vestuário, no uso de produtos de higiene pessoal e de limpeza, em cosméticos ou no entretenimento (Bluwol 2010).

Outra forma de combate ao especismo está na literatura. Ainda que o intuito de algumas obras literárias que retratam os animais não humanos e suas relações com nossa espécie não seja o combate a tal modo de relacionamento, por meio da descrição e da narração de práticas consideradas comuns, é possível abrir caminho para outro olhar: um olhar que saia da visão automatizada pela qual normalmente vemos àquilo a que estamos acostumados e que permita pensar os acontecimentos de outro lugar.

Conforme Bakhtin (1997), a produção literária está intimamente associada à cultura e aos outros elementos do contexto em que determinada obra foi concebida, uma vez que existe um diálogo entre o universo artístico e a vida extraliterária. Para Janzen (2012: 109), por meio da literatura, “um dos observadores percebe, obviamente, no outro, a partir do seu excedente de visão, coisas que só ele pode perceber – pelo lugar que é o único a ocupar (e pelo sentido único) – e que são inacessíveis ao outro (outra cultura)”.

É, assim, a partir desse processo que se instaura um diálogo entre o leitor e a obra. Ao entrar em contato com outro ponto de vista, somos levados a ver o mundo de outro modo, marcado por outros valores. Dessa forma, é necessário sair de nosso lugar e encarar o universo sob uma perspectiva nova, que interagirá com aquilo que já sabemos sobre aquele objeto observado. Por meio dessa interação entre diferentes visões e valorações de mundo, torna-se possível instaurar um novo olhar, fundamental ao diálogo e à existência humana.

Tendo isso em vista, acreditamos que a análise da obra *A Revolução dos Bichos*, de George Orwell, possa elucidar alguns aspectos acerca do funcionamento da relação entre humanos e não humanos. A partir disso, pretendemos demonstrar que essa relação, habitualmente, não respeita questões como o princípio da igual consideração de interesses, proposto por Singer, ou a noção de empatia, pensada por Bakhtin, e contribuir para repensar nossos atos perante os seres de outras espécies.

Que revolução é essa?

A literatura, como forma de expressão humana e artística, consiste em um amplo mosaico de análises e interpretações. Dessa forma, uma narrativa literária, além de seus valores formais e estéticos, também serve a procedimentos analíticos éticos, históricos, sociológicos e políticos. A linguagem literária, portanto, é paradoxal: de um lado, está situada em um contexto sócio-histórico e é representativa de uma época, de outro, consiste em uma expressão autônoma que transcende as noções convencionais de tempo e espaço.

Esse é o motivo pelo qual uma obra literária como *Crime e Castigo*, de Fiódor Dostoiévski, por exemplo, pode tanto servir a uma análise social do regime político soviético quanto ser interpretada por meio de um viés psicológico/psicanalítico e extemporâneo sobre a condição humana, a culpa, o arrependimento e a redenção. Da mesma forma, *O Estrangeiro*, de Albert Camus, trata, por um lado, de questões jurídicas e de estratificação social e, por outro, dos absurdos cotidianos silenciados que constituem a existência humana. Na literatura brasileira, podemos citar a obra machadiana *Dom Casmurro*, que, ao problematizar a sociedade, seus atores e suas instituições, também interroga sobre a impossibilidade de narrarmos o mundo a não ser justamente por meio de nossa narrativa particular e pessoal, visto que jamais podemos acessar inteiramente o outro e, então, compreendê-lo a partir de outro ponto de vista que não o nosso.

A Revolução dos Bichos, sem dúvida, configura-se como uma obra complexa que transita entre as análises sociais e políticas e as percepções singulares e individuais que possibilitam a um livro diferenciar-se dos demais. Por isso, é uma obra única e extemporânea na literatura universal, independentemente de análises de cunho historiográfico de que tenha sido objeto. Curiosamente, ao contrário desta premissa, a fortuna crítica de *A Revolução dos Bichos* está alicerçada sobre fatores externos à obra, como o contexto no qual se insere. Dessa forma, o valor literário desta obra resume-se, não raro entre leitores especializados e acadêmicos, a um valor historiográfico cuja representatividade figura como elemento único e essencial da obra.

Assim, ao lermos acerca de *A Revolução dos Bichos*, deparamo-nos com diversas análises sobre a Guerra Fria, o comunismo, o capitalismo, a imprensa e a Segunda Guerra Mundial; também, fala-se muito a respeito de Marx, de Trotsky, Lênin e Stalin. O próprio George Orwell (2006: 113), além de tratar sua obra como uma *fairy story* (conto de fadas), teria afirmado o seguinte: “pensei em denunciar o mito soviético numa história que fosse fácil de compreender por qualquer pessoa e fácil de traduzir para outras línguas⁴”. Dessa forma, é autorizada e legítima uma leitura antropomórfica de *A Revolução dos Bichos*, visto que há inúmeras evidências de que a obra discorre sobre seu contexto.

Contudo, faz-se interessante notar que, em uma obra cujos título e enredo são protagonizados e antagonizados por animais, praticamente não há leituras que assumam um viés interpretativo animalizado. Ou seja, a perspectiva antropocêntrica e egocêntrica impede-nos de realizar qualquer análise que não protagonize nossa espécie – mesmo em um livro intitulado *A Revolução dos Bichos*, em que a maior parte

⁴ Trata-se, na verdade, do posfácio escrito por Christopher Hitchens, intitulado “Repensando *A Revolução dos Bichos*”, para a edição de 2006.

das personagens são animais. Assim, utilizamo-nos dos animais e de seus arquétipos sem, em momento algum, levarmos em consideração que esse conto de fadas possa ser interpretado como um texto que ressignifique nossa relação com os animais. Chamamos a isso de uma *leitura egoísta*, pois leva em conta tão somente aquilo que nos interessa diretamente.

Dessa forma, valemo-nos da ideia de *morte do autor*, formulada por Roland Barthes (2004). De acordo com esse conceito, o texto não é performado por seu autor, mas, sim, pela própria linguagem; portanto, uma obra literária não é a criação de um sujeito empírico nem seu eu lírico, mas a própria linguagem que cria e inventa a si mesma. Assim, refuta-se a linha cronológica segundo a qual o autor, em algum momento passado, escreveu um texto: o tempo do texto é eternamente o presente, pois consiste em uma rede de citações e de referências à cultura. Não há, portanto, um autor-criador único, que concebe, inicia e encerra o texto literário; há tão somente a inscrição, na língua e pela língua, de leitores-autores.

A partir dessa noção, abdicamos de uma posição historiográfica cronológica e situada em virtude de uma leitura revigorada, contemporânea e singular de *A Revolução dos Bichos*. A dialética sociológica, portanto, cede espaço para uma narrativa animalizada, cuja base antropocêntrica é destituída de seu valor hegemônico e imperativo. Falamos, portanto, de uma leitura subvertida justamente por tomar como objeto de análise não a metáfora, mas a primeira denotação possível da palavra *bicho* e de sua narrativa.

Assim sendo, a primeira consideração que tecemos sobre *A Revolução dos Bichos* consiste na escolha narrativa: ao optar por um narrador onisciente, compreendemos que a obra não trata da perspectiva de uma ou outra personagem, mas, sim, do conjunto de relações estabelecidas na trama. Dessa forma, o valor que cada personagem possui emana sempre em/de sua condição relativa, ao estabelecer uma amálgama conceitual. Esse é o motivo pelo qual, por exemplo, encontram-se raras considerações sobre as personagens de *A Revolução dos Bichos*, enquanto, por outro lado, há uma vasta publicação a respeito de temas centrais estruturantes da obra: a figura messiânica do velho Major – que falece, ao invés de ressuscitar, no terceiro dia –, por exemplo, possui mais valor em sua função alegórica do que em sua singularização como personagem – assim como os humanos, por sua vez, formam um grande conjunto simbólico e representativo, e não há considerações pormenorizadas sobre o sr. Jones ou o sr. Pilkington.

Creemos que advém justamente dessa dimensão coletiva o título *Animal Farm*, ou seja, a constituição da fazenda e de seu espectro de relações como elemento central da narrativa. No caso de *A Revolução dos Bichos*, aplica-se o mesmo princípio deslocado para a *revolução*, movimento essencialmente coletivo. Dessa forma, elabora-se uma fazenda (e revolução) construída justamente como elemento central da narrativa, e não como um plano secundário no qual as personagens e ações estão localizadas. A constituição do espaço como um agente da narrativa permite uma leitura da dimensão social/coletiva emergente da obra; refutamos, por isso, uma leitura vinculada a determinado ponto de vista, a fim de conceitualizarmos a relação, a tensão e a antítese que compõem as diferentes perspectivas e possibilidades da obra.

O elemento inicial que desencadeia uma série de desdobramentos no enredo da obra é uma reunião, convocada para e pelos animais, a fim de tratar de um sonho

do velho Major, um porco experiente e premiado. Orwell (2006: 9) narra que “correrá, durante o dia, o boato de que o velho Major, um porco que já se sagrara grande campeão numa exposição, tivera um sonho muito estranho na noite anterior e desejava contá-lo aos outros animais”. Faz-se imprescindível debruçarmo-nos sobre o valor simbólico e psicanalítico do sonho, que, de um lado, é uma expressão do desejo e, de outro, cumpre um papel metafísico de anúncio e predição. O sonho opõe-se à realidade e, paralelamente, dialoga com ela; no sonho, o universo empírico e factual é reconfigurado e transformado. Dessa forma, o sonho é um elemento narrativo que contrasta com a falta de perspectiva dos animais da fazenda.

Durante a reunião, o velho Major discursa sobre a realidade miserável e cruel a que os animais da fazenda estão submetidos:

Então, camaradas, qual é a natureza da nossa vida? Enfrentemos a realidade: nossa vida é miserável, trabalhosa e curta. Nascemos, recebemos o mínimo de alimento necessário para continuar respirando e os que podem trabalhar são forçados a fazê-lo até a última parcela de suas forças; no instante em que nossa utilidade acaba, trucidam-nos com hedionda crueldade. Nenhum animal, na Inglaterra, sabe o que é felicidade ou lazer, após completar um ano de vida. Nenhum animal, na Inglaterra, é livre. A vida de um animal é feita de miséria e escravidão: essa é a verdade nua e crua. Será isso, apenas, a ordem natural das coisas? Será esta nossa terra tão pobre que não ofereça condições de vida decente aos seus habitantes? Não, camaradas, mil vezes não! (Orwell 2006: 11).

Para nossa leitura, essa não é apenas uma alegoria à condição da classe trabalhadora, mas, sim, uma descrição acurada e eficaz da vida que os animais, em todo o planeta, experienciam. A vida animal não humana é compreendida por sua utilidade, objetificando-se o valor produtivo de cada espécie. Assim aprendemos ao longo de nossa vida: as abelhas são importantes porque produzem mel, o rebanho bovino oferece leite e carne, enquanto as galinhas disponibilizam ovos. Não há animais nem vida nesse conceito: existe tão somente propriedade privada produtiva e reprodutiva. Assim como uma máquina, cada animal deve produzir muito com o pouco que recebe. A violação de seus direitos, como, por exemplo, o estupro que sofrem as fêmeas reprodutoras, não são elementos significativos e férteis para o debate social e acadêmico.

No discurso do velho Major, há a percepção de que os animais são escravizados e explorados pelo proprietário da fazenda. Mais do que uma crítica ao modelo capitalista, no qual o detentor do capital exerce verticalmente o poder e detém os lucros da cadeia produtiva obtidos por meio da força de trabalho do proletário, percebemos justamente o que está escrito e descrito: os animais são explorados e escravizados pelos seres humanos. Tal escravidão, contudo, é naturalizada pela sociedade, de forma que não a notamos como uma atividade de exploração. Justamente por isso, apenas são produzidas e reproduzidas leituras antropomórficas da obra orwelliana, pois a exploração e a escravidão apenas ganham relevância no discurso – seja literário ou não – a partir do momento em que se dirigem à espécie humana.

Para o velho Major, esse processo de exploração não é uma condição natural da existência dos animais: “por que, então, permanecemos nesta miséria? Porque quase todo o produto do nosso esforço nos é roubado pelos seres humanos” (Orwell 2006: 11). Dessa forma, percebemos que há um movimento de resistência contra o especismo que rege as relações entre humanos e bichos na obra. Tal luta baseia-se na premissa de que o trabalho animal serve aos humanos de forma assimétrica, na medida em que não há benefício algum para aqueles que produzem na granja. Evidencia-se, portanto, uma dualidade entre os animais e os humanos: estes, antagonistas, aqueles, protagonistas. Tal dualidade configura-se como um estopim para a revolução que ocorrerá na Granja do Solar, culminando com a expulsão do sr. Jones e dos demais humanos da fazenda.

Após a tomada da granja, os animais recorrem à língua para reconfigurar e ressignificar o espaço em que vivem: rebatiza-se a Granja do Solar para Granja dos Bichos; entoa-se cotidianamente um hino que simboliza a emancipação dos animais da fazenda; criam-se os sete mandamentos da granja, isto é, uma tábula jurídica que rege os princípios básicos da convivência animal; define-se um lema ético conciso e universal, acessível à compreensão abstrativa e à memória de todo animal que vive na granja; e confecciona-se e hasteia-se uma bandeira que simbolizaria uma futura República dos Bichos.

Percebemos que esses elementos são simbólicos e constitutivos de uma nação soberana e autônoma. Portanto, é na e pela linguagem que os animais expressam sua nova condição de vida, radicada na liberdade e na abolição de todos os bichos. Os sete mandamentos fundam e sintetizam tal percepção são:

1. Qualquer coisa que ande sobre duas pernas é inimigo.
2. Qualquer coisa que ande sobre quatro pernas, ou tenha asas, é amigo.
3. Nenhum animal usará roupas.
4. Nenhum animal dormirá em cama.
5. Nenhum animal beberá álcool.
6. Nenhum animal matará outro animal.
7. Todos os animais são iguais (Orwell 2006: 25).

O lema da granja cumpre a função de pedagogizar os mandamentos, sobretudo pelo fato de que muitos animais não sabiam ler. Dessa forma, criou-se um lema curto a fim de que pudesse ser gravado na memória de cada animal. Este lema continha essencialmente o princípio básico do animalismo: “quatro pernas bom, duas pernas ruim” (Orwell 2006: 32). Por sua vez, a bandeira da granja, confeccionada em pano verde – alusão à liberdade, aos campos e às pastagens –, trazia estampados um chifre e um casco⁵, elementos animais que se opõem a características humanas. Habitualmente, interpreta-se tal símbolo como uma alusão à bandeira da União Soviética.

⁵ Em algumas edições em língua portuguesa, constam um chifre e uma ferradura, embora consideremos tal tradução equivocada, pois no original há a denominação de *hoof* e *horn* (respectivamente, *casco* e *chifre*). Além disso, a ferradura simbolizaria a ação opressora do homem sobre os animais. Por fim, há edições em língua inglesa cuja capa ilustra a bandeira hasteada na fazenda justamente com imagens de um chifre e um casco.

Contudo, mesmo nesta perspectiva de uma referência direta, objetamos que a inspiração não implica a reprodução; pode-se, portanto, dissociar tais bandeiras, porque, embora as causas se assemelhem em fundamentos e princípios (ou seja, as bases *a priori*), suas implicações práticas e materializadas no mundo (a experiência *a posteriori*) não são isomórficas. Enquanto, de um lado, existe uma configuração político-ideológica revolucionária, há, de outro, uma reivindicação pautada na ética universal, que é o direito à própria vida. Assim, não consideramos que haja, necessariamente, uma simetria entre as bandeiras, pois a libertação animal, em um modelo político-econômico tanto capitalista quanto comunista, necessitaria reconstruir e ressignificar as relações entre os diferentes animais, visto que a exploração de animais não humanos é marcada e marcante em diferentes sociedades de configurações e contextos igualmente distintos.

Por fim, há o hino intitulado Bichos da Inglaterra. Nos primórdios da revolução, entoava-se regularmente esse hino, que tinha como função básica reavivar a esperança e o sentimento de igualdade entre os animais da fazenda. O hino é um elemento que pressupõe uma coletividade oficializada e legítima, de forma que haja uma expressão uníssona e coletiva das vozes individuais. Tomamos o hino, portanto, como um elemento representativo do desejo de igualdade e liberdade, expresso por meio da linguagem.

Contudo, após a tomada da fazenda e com a passagem do tempo, o regime igualitário em que vivem os animais começa a decair, o que implica a expressa proibição do hino na granja. Percebemos essa interdição como um movimento reacionário que busca aniquilar qualquer memória e resquício da revolução, estratificando e segmentando as relações entre os animais da fazenda.

Bichos ingleses e irlandeses, / Bichos de todas as partes! / Eis a mensagem de esperança, / No futuro que virá! / Cedo ou tarde virá o dia, / Cairá a tirania / E os campos todos da Inglaterra / Só aos bichos caberão! / Não mais argolas em nossas ventas, / Dorsos livres dos arreios, / Freios e esporas, descartados, / Chicotadas abolidas! / Muito mais ricos do que sonhamos / Possuiremos daí por diante / O trigo, o feno, e a cevada, / Pasto aveia e feijão! / Brillham os campos da Inglaterra, / Águas puras rolarão. / Ventos leves soprarão / Saudando a redenção! / Lutemos todos por esse dia / Mesmo que nos custe a vida! / Cavalos, vacas, perus e gansos, / Liberdade conquistemos! / Bichos ingleses e irlandeses, / Bichos de todas as partes! / No futuro que virá! (Orwell 2006: 16-17).

Interessa-nos, contudo, ressaltar o manifesto antiespecista promulgado pelo hino de *A Revolução dos Bichos*. Trata-se, na verdade, de um texto cuja base ideológica está fundada na abolição animal: libertar-se da tirania exercida pelos humanos é uma luta anunciada, caracterizando a necessidade máxima de um movimento revolucionário e radical. Faz-se necessário ressaltar o caráter inexoravelmente radical da ética animal: definições como abate humanitário e carne sustentável, entre outros eufemismos, são práticas exploratórias que objetificam os animais.

A radicalidade é habitualmente descrita (de forma pejorativa) no discurso do senso comum como uma atitude/postura excessiva, oriunda da intolerância, da

agressividade e da ausência completa e irrestrita de diálogo, reflexão e sensatez. Contudo, faz-se necessário problematizar tal concepção, visto que, na realidade, o termo radical deriva do latim e significa *raiz*. Dessa forma, ser radical não implica uma atitude violenta e intolerante, mas, sim, uma conduta profunda e minuciosa que averigua os fenômenos em suas raízes, isto é, em seu eixo estruturante que, ao se desdobrar, desencadeia e autoriza uma série de discursos e práticas. A radicalidade, portanto, é uma atitude de base filosófica que pressupõe e implica os diferentes níveis de problematização de determinada questão: radical é aquele que desnaturaliza os pressupostos eternos e irreduzíveis da cultura. Ao contrário do que julga o senso comum, o discurso do meio, ou seja, o discurso de não radicalidade, de bom senso e de equilíbrio, seria, portanto, o discurso violento e intolerante que não permite o diálogo, pois condena de antemão qualquer outro discurso ou prática que possa ser configurada como uma averiguação das raízes de fato de um problema. Nesse sentido, *Bichos da Inglaterra* cumpre a função de semear e enaltecer sentimentos, valores e condutas que promovam os ideais de união, igualdade e liberdade da Granja dos Bichos por meio de um manifesto unívoco e estritamente radical na tessitura da sociedade.

A partir disso, podemos constatar que *A Revolução dos Bichos* inspira e exalta um movimento político situado em um cenário pré e pós-abolicionista. A tomada do poder, seguida de uma série de modificações nas relações internas da fazenda, propiciaram a construção de uma relação igualitária entre os animais. Para que tal situação se materializasse, seria necessário, sobretudo, eliminar a figura essencialmente dominadora e opressora do homem. A oposição inicial, portanto, seria entre o homem e os demais animais, de forma que haja uma dicotomia estrutural nas relações estabelecidas na obra entre essas personagens.

Baseado em pressupostos naturalizados, o homem crê que o mundo e tudo o que nele existe devem servir aos seus desejos. Sob tal perspectiva, autorizamo-nos a perceber o homem como aquele que supõe o pleno poder, incontestável e irrevogável, sobre tudo o que existe no universo. Há uma objetificação plena e irrestrita de tudo aquilo que não é humano; tal configuração antropocêntrica induz à premissa de que o valor das coisas está tão somente em sua utilidade para o homem. A vida de qualquer animal está, assim, condenada a todo tipo de ação humana, geralmente mobilizada pelo interesse próprio e com pouquíssimas restrições éticas. Estuprar, assassinar, explorar e mutilar são barbáries atroz e inaceitáveis apenas em relação aos demais humanos: quando tomamos leite ou comemos ovos, defendemos todas essas práticas que, em teoria, condenamos. Sob essa perspectiva, *A Revolução dos Bichos* consolida um sistema ético no qual todos os animais possuem igual valor, inclusive animais não domésticos, conforme decisão tomada em assembleia geral pelos animais da fazenda. Tudo o que é produzido por um animal pertence a si exclusivamente. Qualquer forma de apropriação é ilícita.

Por outro lado, a trama da obra orwelliana apresenta uma inversão da lógica igualitária: os próprios animais, no contexto da fazenda, iniciam um processo de estratificação e exploração. As tarefas da granja são distribuídas de maneira desigual, assim como as informações advêm todas de uma mesma fonte. As decisões, outrora coletivas, centralizam-se na figura dos porcos, enquanto a gestão da granja torna-se um processo burocrático submetido às vontades do porco Napoleão, antigo revolucionário e novo líder e proprietário da granja. Nesse contexto, os demais

bichos da fazenda acatam as resoluções dos porcos, visto que continuam a acreditar que ter duas pernas é ruim, ao passo que ter quatro pernas é bom. A dicotomia homem/animal, inicialmente estabelecida, dilui-se à medida que os animais deixam de ser todos iguais, pois há no organismo coletivo um rompimento com aquilo que outrora foi a coletividade catalisadora da revolução que ocorre na fazenda.

Surge, então, uma nova ideia síntese do animalismo, baseada em uma inversão/subversão do sétimo mandamento animal: “todos os bichos são iguais, *mas alguns bichos são mais iguais que os outros*” (Orwell 2006: 106, grifo nosso). Apesar do estranhamento de alguns animais, instaura-se essa ideia, que resulta em um poder cada vez mais abusivo e hegemônico da classe suína. Além da alteração do lema base do animalismo, houve a inesperada e silenciosa modificação de alguns mandamentos: “nenhum animal dormirá em cama *com lençóis*” (Orwell 2006: 58, grifo nosso), “nenhum animal matará outro animal *sem motivo*” (Orwell 2006: 75, grifo nosso) e “nenhum animal beberá álcool *em excesso*” (Orwell 2006: 88, grifo nosso). Tais mudanças são, na realidade, a simbiose entre o discurso e a prática na vida da fazenda, considerando-se que à igualdade se destinaram uma série de restrições no cotidiano e vários restritivos da língua. Dessa forma, os pressupostos éticos e jurídicos deixam de ser universais e tornam-se particularizantes, isto é, as leis e a justiça aplicam-se conforme seus interlocutores imediatos.

À bandeira verde acrescentou-se o lema “viva o camarada Napoleão” (Orwell 2006: 92) e, após certo tempo, suprimiram-se o chifre e o casco. A esse respeito, elaboramos duas considerações: a condição igualitária entre os animais oficialmente é extinta (em prol de uma personificação/centralização do poder e das posses da fazenda), assim como os elementos simbólicos e distintivos que suportaram a revolução entre os homens e os demais animais. Além disso, tornou-se proibido entoar Bichos da Inglaterra. Em seu lugar, cantava-se aos domingos uma nova canção, da qual sabemos apenas o início: “Granja dos Bichos, Revolução dos Bichos / Nenhum de nós jamais te fará mal” (Orwell 2006: 74). Um poema, gravado na parede, sintetizou o novo período vivenciado na granja:

Amigo dos orfãozinhos! / Fonte da Felicidade! / Senhor do balde de lavagem! Oh, minh'alma arde / Em fogo quando eu te vejo / Assim, calmo e soberano, / Como o sol na imensidão, / Camarada Napoleão! / Tu és aquele que tudo dá, tudo / Quanto as pobres criaturas amam. / Barriga cheia duas vezes por dia, palha limpa onde rolar; / Todos os bichos, grandes, pequenos, / Dormem tranqüilos, enquanto / Tu zelas por nós na solidão, / Camarada Napoleão! / Tivesse eu um leitão e / Antes mesmo que atingisse / O tamanho de um barril ou garrafão / Já teria aprendido a ser, eternamente, / Um teu fiel e leal seguidor. / E o primeiro Guincho que daria meu leitão seria: / “Camarada Napoleão!” (Orwell 2006: 77-78).

A língua opera, neste contexto e por meio de todas as suas manifestações descritas na obra orwelliana, mecanismos de poder; os interditos, assim como as novas canções e o poema em honra ao Camarada Napoleão, não apenas representam, mas instauram uma nova dinâmica nas relações estabelecidas entre as personagens. A força da coletividade sucumbe à proeminência de um líder-deus que governa,

protege, zela, lidera e orienta os demais animais. Percebemos que o caráter irrevogavelmente revolucionário e coletivo deixa de existir e, portanto, não mais é nomeado, figurado ou instaurado na tessitura simbólica nem na execução laboral e organizacional da fazenda.

Evocamos, assim, a canônica representação das figuras do oprimido e do opressor: quando o oprimido exerce o poder em maior escala, não raro confunde-se com o opressor, assumindo seu discurso e suas práticas. Nesse sentido, a narrativa flui para um cenário em que há uma reaproximação entre os porcos e os humanos, considerando-se que ambos desfrutam do trabalho de seu semelhante por meio da exploração. O porco Napoleão assume uma postura austera, egoísta e objetificante em relação aos demais animais. O Camarada Napoleão, portanto, humaniza-se. No clímax da narrativa, Napoleão celebra um jantar diplomático para inaugurar os novos tempos de concílio de interesses entre porcos e humanos.

Como todos os discursos de Napoleão, aquele foi curto e direto ao assunto. Também ele, disse, alegrava-se de que o período de desentendimentos tivesse chegado ao fim. Por longo tempo houve rumores – inventados, acreditava, e tinha razões para isso, por algum inimigo mal-intencionado – de que havia algo de subversivo e mesmo de revolucionário nos pontos de vista seus e de seus companheiros. Tinham passado por desejosos de fomentar a rebelião entre os animais das granjas vizinhas. Nada podia estar mais longe da verdade! Seu único desejo, agora como no passado era viver em paz e gozando de relações normais com os seus vizinhos (Orwell 2006: 110).

Assim, a posição de poder outrora assumida pelos seres humanos passa a ser ocupada integralmente pelos porcos. O ideal de revolução é negado e tratado pejorativamente, pois se iniciava um período de concílio, sobretudo por meio dos interesses econômicos. À medida que as relações fossem reatadas, os acordos tácitos e verbalizados também seriam novamente contratados. Inclusive, a Granja dos Bichos passou, novamente, a se chamar Granja do Solar, fazendo reviver uma denominação há muito esquecida. Tal denominação, contudo, não apenas denomina, mas cumpre também as funções de anunciar, sintetizar, proclamar, legitimar e reconhecer a nova realidade que se instaura na granja. Há um novo-antigo batismo, isto é, (re)nasce a configuração do velho-novo sistema. Interessa-nos lembrar de que o vocábulo *batismo* se origina do grego e significa *mergulhar*: os animais da fazenda estão mergulhados, imersos e naufragados nesta realidade. Portanto,

Depois disso, não foi de estranhar que, no dia seguinte, os porcos que supervisionavam o trabalho da granja andassem com chicotes nas patas. Nem estranharam ao saber que os porcos haviam comprado um aparelho de rádio, que estavam tratando da instalação de um telefone e da assinatura de jornais e revistas. Não estranharam quando Napoleão foi visto passear nos jardins da casa com um cachimbo na mão, nem quando os porcos se assenhorearam das roupas do sr. Jones e passaram a usá-las, sendo que Napoleão apresentou-se vestindo um casaco negro, calças de caçador e perneiras de couro, enquanto sua porca favorita

surgia com o vestido de seda que a sra. Jones usava aos domingos (Orwell 2006: 107).

Assimilamos, assim, que o processo de humanização presente na obra orwelliana não se configura como um processo de construção de virtudes éticas e morais, pois o que ocorre é justamente o contrário: a humanização instaura-se como a capacidade de reconstruir (no sentido de construir de novo) os antigos valores dos senhores proprietários dos animais não humanos. Desse modo, a humanização implica a posse sobre os outros animais, tirando-lhes o direito básico universal à vida e ao próprio corpo, assim como à sua força de trabalho e aos seus desejos. Possuir a vida dos outros animais, cremos, distingue-se do assassinato e assemelha-se à escravidão, porque tomar a vida não é tirar a vida, mas, sim, apossar-se daquilo que é vivo, daquilo que é animado, isto é, daquilo que tem alma e desejo. Possuir uma vida revela-se uma atitude obtusa de tirania e violência, contrapondo-se ao espírito revolucionário, libertário e igualitário que se constitui na granja a partir da reunião convocada pelo velho Major.

A revolução, dessa maneira, torna-se uma antítese de si mesma. O movimento de oposição/tensão entre os animais não humanos e humanos instaurado na obra sucumbe pela incorporação das práticas opressoras. Assim, a luta pela igualdade torna-se uma luta pelo poder; do mesmo modo, o espírito de coletividade e liberdade esvanece perante a assimilação do poder como forma e força de repressão e estratificação. O Camarada Napoleão silencia o corporativismo da fazenda, subordinando e estratificando as relações possíveis na fazenda. Concluímos que os porcos se tornaram humanos, isto é, humanizaram-se e “[...] já era impossível distinguir quem era homem, quem era porco” (Orwell 2006: 112).

Considerações finais

Ao longo deste artigo, procuramos estabelecer um percurso de análise: iniciamos com uma reflexão teórica sobre a linguagem e a ética animal, passamos a considerações gerais sobre a literatura e propusemos um viés interpretativo para a obra *A Revolução dos Bichos*. Neste percurso, destacamos a função primeira e primária da linguagem, que é possibilitar nossa inscrição no mundo. Somos considerados sujeitos porque estamos na linguagem, característica que serve à distinção entre animais humanos e não humanos de acordo com o panorama científico atual.

Essa inscrição na linguagem, contudo, também pode conduzir a produções discursivas que suscitam e sustentam práticas discriminatórias e preconceituosas. Nesse contexto, situa-se o especismo, que consiste na discriminação dos seres com base na espécie a que pertencem. É um pressuposto naturalizado e consensual de que os humanos são superiores aos outros animais; portanto, estariam autorizados a cometer toda e qualquer atrocidade que julguem necessária com esses animais, independentemente dos motivos que originam tais práticas. O fato de que atribuímos a nós mesmos uma suposta superioridade em relação aos demais animais permite a tortura, a exploração, o abuso, o estupro, o assassinato e a experimentação irrestrita de qualquer animal sob todo tipo de pretexto: avanço da ciência, teste de medicamentos, exposições didáticas, cirurgias exploratórias, moda e produção de cosméticos, indústria têxtil e alimentar, atividades de lazer e recreação (como

rodeios, por exemplo), entre tantas outras práticas e violências que cometemos sem considerações éticas eficazes e contundentes.

A escravidão animal, entretanto, é enfrentada por uma perspectiva ética abolicionista, que entende a vida de todos os animais como de igual valor e importância; dessa forma, precisamos desconstruir toda uma série de significados, pressupostos e preconceitos arraigados na cultura e legitimados jurídica, institucional e socialmente. Nesse contexto, a filosofia prática de autores como Singer, Francione e Felipe, por exemplo, são bases axiomáticas fulcrais para a consolidação de uma nova relação com os animais não humanos.

Da mesma forma que, hoje, condenamos práticas discriminatórias como o racismo e o machismo, entendemos que a reflexão crítica e a análise incessante podem nos conduzir a um contexto em que as práticas e as concepções especistas sejam repudiadas e inaceitáveis. Os campos de concentração, como Auschwitz, assemelham-se aos abatedouros e frigoríficos. Embora muitos segmentos sociais insistam em afirmar que os animais não têm o mesmo valor que os humanos, tal percepção é contraditória por excelência: compreendemos que o processo de resistência e negação é inerente a toda quebra de paradigma, e, portanto, a própria resistência é, também, um indício de mudança.

Bakhtin e Nietzsche, nesse contexto, nos interrogam, à medida que desconstruem a rede conceitual que forma nossas supostas verdades. A convicção, para Nietzsche, é a maior inimiga da verdade e, dessa forma, é preciso que tenhamos dúvidas. Acreditar que os animais não humanos existem apenas para nos servir significa deixar de interrogar(-se). Bakhtin, nesse sentido, auxilia-nos a compreender que em nossos discursos existem outras vozes, oriundas de nossa relação com o mundo, que legitimam ou refutam determinadas verdades e práticas. Não somos os inventores da palavra, e, portanto, há um grande escopo de significados e valores que se circunscrevem aos nossos discursos. A relação que estabelecemos com os animais não humanos, inexoravelmente, é atravessada por inúmeros discursos e vozes sociais; nossa percepção sobre os fenômenos e seus significados é mediada pela experiência no mundo, de modo que nossas narrativas constroem as verdades que julgamos existirem naturalmente.

Dessa forma, a literatura assume um papel de destaque em nossa constituição, pois possibilita uma reflexão crítica a partir de uma compreensão outra; o texto literário instiga o leitor a compreender os fenômenos a partir de diferentes perspectivas, confrontando, assim, nossas verdades com verdades de outrem. A expressão literária extrapola as percepções do mundo empírico, sobretudo as categorias de tempo e espaço. Todo texto literário está situado em um contexto histórico e social e, ao mesmo tempo, é extemporâneo.

Nesse sentido, *A Revolução dos Bichos* permite-nos tanto uma leitura crítica de suas condições de produção e do pensamento de George Orwell quanto uma leitura nova, revigorada e singular. Para além de leituras sociológicas e historiográficas, a atualidade do pensamento de Orwell toma fôlego quando cotejamos sua obra com questões diversas, como a ética animal. Por isso, procuramos estabelecer uma leitura legítima e ousada do texto orwelliano, indagando a cultura e a história. Compreendemos que *A Revolução dos Bichos* é uma narrativa fértil e complexa para a análise crítica dos direitos animais e, de maneira ampla, da sociedade contemporânea.

Sobretudo, neste contexto de embate ético e de conflito de interesses, é necessário compreendermos o valor constitutivo que a linguagem tem em nossas vidas e em nossas práticas. Nossas narrativas constituem nossas percepções de mundo e nossas verdades; é imprescindível, assim, concordamos com Émile Benveniste (2006: 222): “bem antes de servir para comunicar, a linguagem serve para viver”. No caso dos animais não humanos, essa afirmação não poderia ser mais essencial e necessária.

THE REVOLUTION OF NON-HUMAN ANIMALS: AN ANIMALISTIC AND ABOLITIONIST ANALYSIS⁶

Abstract: Non-human animals are usually seen as things/property, so there is no concern about preserving their rights. Therefore, in this study, we intend to discuss, from a reflection on language, how the relationship between human and nonhuman animals is evidenced in *Animal Farm*, by George Orwell. This work represents an ethical system in which all animals are of equal value; however, it also establishes a connection between humans and nonhumans when these adopt the same system of oppression once brought by humans, serving as inspiration to rethink such relationships.

Keywords: Language; speciesism; objetification; animal liberation.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAKHTIN, Mikhail. *Para uma filosofia do ato responsável*. Trad. Valdemir Miotello e Carlos Alberto Faraco. São Carlos: Pedro & João Editores, 2010.

_____. *Estética da criação verbal*. Trad. Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

BARTHES, Roland. *O rumor da língua*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

BENTHAM, Jeremy. *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*. Trad. Luiz J. Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

⁶ O título original da obra de George Orwell, em inglês, é *Animal Farm* ou *Fazenda Animal* (tradução nossa). Em Portugal, por sua vez, são conhecidos os títulos *O Porco Triunfante*, *O Triunfo dos Porcos* e *A Quinta dos Animais*. Heitor Aquino Ferreira, responsável pela primeira versão traduzida no Brasil, opta por uma tradução de caráter persuasivo ao introduzir o termo *revolução*, pois se trata de um vocábulo marcadamente ideológico. Interessante notar, contudo, que *revolução* atua como um termo substituto de *farm*, deslocando-se a noção semântica de coletivo produtivo para coletivo político. Além do título, ao longo de todo o texto, *fazenda* é um substantivo comum e genérico que alude às diversas fazendas presentes na narrativa, enquanto a *fazenda animal* se singulariza por meio do nome *granja dos bichos*. Por fim, ressaltamos a escolha por *bichos* e não *animais*; cremos que haja uma oposição/diferenciação mais evidente entre *bichos versus humanos* do que entre *animais versus humanos*, visto que o homem pode vir a se reconhecer, em determinados contextos, como animal, mas nunca como bicho.

BENVENISTE, Émile. *Problemas de Linguística Geral II*. São Paulo: Pontes Editores, 2006.

BLUWOL, Dennis Zagha. Ética libertária interdependente – veganismo, ecologia, saúde, política e liberdade. In: ANDRADE, Silvana (org.). *Visão Abolicionista: ética e direitos animais*. São Paulo: Libra Três, 2010, p. 73-82.

BRÜGGER, Paula. Nós e os outros animais: especismo, veganismo e educação ambiental. *Linhas críticas*, v. 15, n. 29, p. 197-214, jul./dez. 2009. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/pdf/1935/193514388002.pdf>>. Acesso em: 19 fev. 2016.

BUBNOVA, Tatiana. O princípio ético como fundamento do dialogismo em Mikhail Bakhtin. *Conexão Letras*, v. 8, n. 10, p. 9-18, 2013. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/index.php/conexaoletras/article/view/55173/33554>>. Acesso em: 19 fev. 2016.

DERRIDA, Jacques. *O animal que logo sou (A seguir)*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

FELIPE, Sônia T. Redefinindo a comunidade moral. In: Maria de Lourdes Alves Borges; José Nicolau Heck (orgs.). *Kant: liberdade e natureza*. Florianópolis: Edufsc, 2005, p. 263-278.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. In: _____. *Microfísica do poder*. 16. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2001, p. 15-37.

FRANCIONE, Garry Lawrence. *Animals as persons: essays on the abolition of animal exploitation*. New York: Columbia University Press, 2008.

JANZEN, Henrique Evaldo. Concepção bakhtiniana de literatura e a análise de personagens nos livros didáticos de LEM. *Bakhtiniana*, v. 7, n. 1, p. 107-124, 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S2176-45732012000100007&script=sci_arttext>. Acesso em: 19 fev 2016.

MOSÉ, Viviane. A palavra como verdade. In: _____. *Nietzsche e a grande política da linguagem*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 70-86.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2003.

_____. *Obras incompletas*. 4. ed. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

ORWELL, George. *A Revolução dos Bichos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

SINGER, Peter. *Ética prática*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

TRINDADE, Gabriel Garmendia da. *Animais como Pessoas: a Abordagem Abolicionista* de Garry L. Francione. São Paulo: Paco Editorial, 2014.

ARTIGO RECEBIDO EM 28/02/2016 E APROVADO EM 10/05/2016