

**O QUE NÃO RESTA DO HOMEM:  
TESTEMUNHOS DA MORTE EM “ANIMAIS”  
DE MICHEL LAUB**

**LO QUE NO QUEDA DEL HOMBRE:  
TESTIMONIOS DE MUERTE EN “ANIMAIS”  
DE MICHEL LAUB**

**WHAT DOES NOT REMAINS OF MAN:  
TESTIMONIES OF DEATH IN “ANIMAIS”  
BY MICHEL LAUB**

**Enviado: 14.07.24 Aceptado: 03.02.25**

**Ana Beatriz Santos Oliveira**

Mestranda em Filosofia. Universidade Federal de São Paulo (Brasil). Bolsista FAPESP (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo), processo nº 2023/07239-0.

Email: [absoliveira@unifesp.br](mailto:absoliveira@unifesp.br)

## O que não resta do homem

Ana Beatriz Santos Oliveira

A partir da noção de testemunho, que será tomada em vista de sua constituição enquanto *qualidade perspectiva* – dada a condição de participante e espectador da catástrofe –, o presente artigo tem por objetivo analisar quais os aspectos constitutivos da narração da morte no conto "Animais", de Michel Laub. Uma vez associados humanos e animais através da morte enquanto fato comum a ambos, levantaremos algumas considerações sobre a literatura de testemunho analisada por Agamben e a animalidade na figura do "muçulmano", bem como a cisão *bios* e *zôe* conforme a elaboração do conceito de *vida nua*, isto a fim de verificar de que maneira e em que medida o testemunho da morte contido no conto de Laub se revela, ou não, associado ao testemunho das catástrofes sócio-históricas e coletivas.

**Palavras-chave:** Michel Laub, testemunho, vida nua, zooliteratura.

A partir de la noción de testimonio, que será trabajada en vista de su constitución como cualidad perspectiva –dada la condición de partícipe y espectador de la catástrofe–, este artículo pretende analizar qué aspectos constituyen la narración de la muerte en el cuento "Animais", de Michel Laub. Una vez que humanos y animales se asocian a través de la muerte como un hecho común a ambos, plantearemos algunas consideraciones sobre la literatura testimonial analizada por Agamben y la animalidad en la figura del "musulmán", así como la división entre *bios* y *zôe* según la elaboración del concepto de *vida desnuda*, esto con el fin de verificar cómo y en qué medida el testimonio de muerte contenido en el relato de Laub se revela, o no, asociado al testimonio de catástrofes sociohistóricas y colectivas

**Palabras clave:** Michel Laub, testimonio, nuda vida, zooliteratura.

119

Based on the notion of testimony, which will be a concept thought as a matter of perspective quality – given the condition of participant and spectator of the catastrophe –, this essay aims to analyze which aspects constitute the narration of death in the short story "Animals", by Michel Laub. Once humans and animals are associated through death as a common fact to both, we will raise some considerations about the testimonial literature analyzed by Agamben and the animal aspects in the figure of the "Muslim", as well as the *bios* and *zôe* split according to the elaboration of the concept of *bare life*, in order to verify how and to what extent the testimony of death contained in Laub's story is, or is not, associated with the testimony of socio-historical and collective catastrophes.

**Keywords:** Michel Laub, testimony, bare life, zooliterature.

### 1. *Testis e superstes na fronteira com o outro*

Ainda que se conheça o aspecto autoficcional nas obras de Laub, sobretudo do conto em questão (haja visto a verossimilhança entre “Animais” e episódios da vida do autor como, por exemplo, a morte de um de seus amigos, já trabalhada anteriormente no romance *Longe da água*), o que haverá de nos interessar diz menos respeito às possibilidades (ou não) de representação do “real” em relação a uma dimensão ética acerca do ato de criação, privilegiando, por outro lado, os efeitos de uma *impressão de verdade* suscitada por uma forma narrativa em primeira pessoa que narra um acontecimento assumindo o ponto de vista daquele que testemunha a morte do outro, dando conta da criação de um lugar meta-reflexivo<sup>1</sup> entre a imaginação estética e a memória do real através de um ponto de vista externo aos corpos afligidos. Se não se pode elencar o conto de Laub como literatura de testemunho isso se dá devido ao seu descompromisso com uma narração que se pretende fidedigna, bem como um distanciamento temático, uma vez que a “catástrofe” testemunhada não é aquela de natureza sócio-histórica e coletiva, mas sim os acontecimentos da esfera pessoal e privada das relações do autor que, por sua vez, têm como pano de fundo a migração do pai, para o Brasil, e do avô, para Israel, em 1937, no contexto de uma catástrofe em curso na Alemanha, constituindo um dos distanciamentos, dentre outros, capturados pela narração.

120

Se o testemunhar de um evento traumático numa narração que se dá num tempo a posteriori do evento em questão permite a relação de associação da literatura de testemunho (enquanto gênero literário) à autoficção de Laub, por outro lado ela se distancia pela abertura à ficcionalização – embora elementos autobiográficos a constituam.

O testemunho é, via de regra, fruto de uma contemplação: a testemunha é sempre testemunha *ocular*. Testemunha-se sempre um *evento*. A palavra alemã para evento é justamente *Ereignis* (que vem de *ir-ougen*, sendo que *ouga* quer dizer olho) que, etimologicamente, significa “pôr diante dos olhos, mostrar. (Seligmann-Silva, 2000, p. 82-83)

---

<sup>1</sup> “A cena do testemunho, se o testemunho de fato acontece, é sempre e paradoxalmente externa e interna ao evento narrado. Interna porque em certo sentido não existe um “depois” absoluto da cena traumática, já que esta justamente é caracterizada por uma perenidade insuperável. Por outro lado, o testemunho é externo àquela cena traumática na medida em que ele cria um local meta-reflexivo.” (Seligmann-Silva, 2008, p. 80)

Em detrimento da factibilidade dos acontecimentos narrados no conto, o que haverá de nos interessar é a *qualidade perspectiva* do personagem-narrador que remonta a uma posição que o qualifica enquanto testemunha da morte de homens (dentre os quais parentes, amigos e conhecidos) e animais de estimação, e quando o evento se dá em sua ausência, o personagem narrador é aquele que se vale do momento crucial em que alguém testemunha a morte de outrem, como no caso do relato e reação do pai e empregada na ocasião da morte do cachorro Champion, quando atacado pelo Dobermann do vizinho. Cabe perguntar, então, quais os efeitos produzidos se se relata o testemunhar da morte de homens e animais conforme uma composição artificial. Quer dizer, qual a produção de sentido conferida pela reorganização e associação cadenciada de eventos (ou a concatenação e organização das memórias do que aqui se quer chamar de catástrofe) segundo critérios internos ao próprio texto?

Aqui a pergunta que se volta ao caráter indiscriminatório do modo de narração adotado para seres distintos tem como pano de fundo a noção comum acerca de uma separação (ocidental) entre natureza e cultura, uma dimensão política sem a qual a pergunta talvez não funcionasse. Se alheios à ingenuidade que pressuporia de pronto a “equidade” entre a morte de Champignon e a morte do pai do narrador-personagem, somos levados, então, a considerar o contexto prévio: a diferença que se justifica numa hierarquia das espécies, fundada no antropocentrismo, e o lugar, por muitas vezes subalterno, do animal na cultura. Aqui faço menção não apenas às definições correntes de *animal* conforme uma concepção depreciativa e o conceito de animal que se constituiu em antonímia aos “próprio do homem”<sup>2</sup>, mas também aos *usos* do animal nos objetos de cultura e a maneira com a qual este passa a tensionar os limites do cultural e operar como

---

<sup>2</sup> “[...] a definição de animal tende a não incorporar o homem e, quando se relaciona ao universo humano, o faz com propósitos depreciativos. Nesse sentido, assume seu papel constitutivo de uma concepção negativa e antropocêntrica do mundo zoo. Trata-se, aí, de uma negatividade que se justifica não apenas pela marginalização dos seres não humanos na hierarquia dos viventes, como também pela demarcação dos chamados “próprios do homem”, ou seja, faculdades, habilidade e qualidades consideradas exclusivas da espécie humana e negadas aos demais seres vivos: pensamento, linguagem, sentimentos, habilidades cognitivas e artísticas, cultura, enfim, capacidade de ter saberes e um ponto de vista próprio sobre o mundo” (Maciel, 2023, p. 17)

## O que não resta do homem

Ana Beatriz Santos Oliveira

um signo político a partir de determinado momento na história da literatura<sup>3</sup> – não mais como ferramenta para um discurso moral, como outrora nas fábulas, mas também ausente à mera metáfora.

Se a arte e, particularmente, a literatura, se abrem como um lugar no qual a relação dos humanos com os animais adquire um grau elevado de intensidade – pensemos, por exemplo, no que diz Massumi sobre a animalidade da linguagem – , então pode ser interessante perscrutar o que dizem alguns escritores que vão mais frontalmente ao encontro dos animais. Se um povo menor pode ser invocado pela escrita, em um agenciamento coletivo de enunciação, também é possível que os discursos não humanos sejam trazidos ao centro da política por meio da literatura (Fausto, 2020, p. 207)

Ora, pensar o “discurso não-humano” numa obra como o conto de Laub não implicará averiguar a existência ou ausência da elaboração do discurso de Champignon ou qualquer fruto de alguma forma de antropomorfização. Não se trata, necessariamente, de uma literatura que fale por meio de uma língua outra criada para dar conta do ponto de vista previamente não ocupado – linguagem quem sabe passível de um estudo “therolinguístico”<sup>4</sup> como especulativamente

---

<sup>3</sup> Segundo Giorgi, “Os usos do animal na cultura, e os modos como o animal desafia os limites do cultural, são modos de refletir e de responder a essa instabilidade epistemológica e conceitual (e sempre política) [da margem ou fronteira móvel que separa o humano e não humano, pessoa e não pessoa] em torno desse *bios* que se converteu em matéria de intervenção e de dominação e na instância de novas subjetivações. onde o *bios* não responde a um mero programa biológico ou natural, ali o animal se torna um umbral de exploração crítica e interrogação estética” (Giorgi, 2016, p. 19)

<sup>3</sup> A filósofa Vinciane Despret retoma em sua literatura a utilização do termo com a seguinte definição: “[...] termo derivado do grego *thèr* (θήρ), “animal selvagem, fera”. Designa o ramo da linguística voltado ao estudo e à tradução das produções escritas por animais (e posteriormente pelas plantas), seja sob a forma literária do romance, da poesia, da epopeia, do panfleto ou ainda dos arquivos. Com a exploração por essa ciência do mundo dito selvagem, identificamos aos poucos outras formas expressivas, que transbordam as categorias literárias humanas (e remetem então a outro campo de especialização, ligado às ciências cosmo-fônicas e paralinguísticas).” (Despret, 2022, p. 10-11)

Ali onde o *bios* não responde a um mero programa biológico ou natural, ali o animal se torna um umbral de exploração crítica e interrogação estética” (Giorgi, 2016, p. 19)

<sup>4</sup> A filósofa Vinciane Despret retoma em sua literatura a utilização do termo com a seguinte definição: “[...] termo derivado do grego *thèr* (θήρ), “animal selvagem, fera”. Designa o ramo da linguística voltado ao estudo e à tradução das produções escritas por animais (e posteriormente pelas plantas), seja sob a forma literária do romance, da poesia, da epopeia, do panfleto ou ainda dos arquivos. Com a exploração por essa ciência do mundo dito selvagem, identificamos aos poucos outras formas expressivas, que transbordam as categorias literárias humanas (e remetem

## O que não resta do homem

Ana Beatriz Santos Oliveira

proposto por Ursula K. Le Guin em sua ficção. Diferente de obras nas quais se pretende operar a adoção de uma perspectiva outra como um artifício para fazer ver/ouvir a voz ou o ponto de vista animal – frequentemente lidas a partir de uma noção de devir como alteridade praticada através das construções literárias –, o texto de Laub não se alça à redução das distâncias entre a perspectiva humana e não-humana através de uma operação de aproximação que tenderia a perscrutar esse outro animal que morre a partir dele mesmo (ou do próprio humano enquanto outro), isto é, a partir da linguagem especulada desse outro, pois que a prerrogativa daquele que testemunha a morte de outrem é justamente a sua qualidade, mesmo que relativa, de espectador, onde pode-se identificar, portanto, a diferença possível entre *testis* (sendo este o testemunho produzido por um terceiro no processo) e *superstes* (compreendendo aquele que “atravessou uma provação”)<sup>5</sup>.

Esse testemunho constituído na “encenação de um trabalho da memória” (Seligmann-Silva, 2003, p. 377) existirá fora do lugar de uma atividade especulativa, de uma performance de linguagem capaz de artificializar uma condição de *superstes*, ou seja, o testemunho que lida com a condição de ser ausente ao infortúnio que se quer testemunhar é constituído pelas lacunas de uma experiência passada de morte(s) nunca vivida(s):

Há também outra lacuna em todo testemunho: as testemunhas são, por definição, sobreviventes e, portanto, todos, em alguma medida, desfrutam de um privilégio... Ninguém narrou o destino do prisioneiro comum, pois, para ele, não era materialmente possível sobreviver... [...] Os que não viveram aquela experiência nunca saberão o que ela foi; os que a viveram nunca o dirão; realmente não, não até o fundo. O passado pertence aos mortos... (Levi apud. Agamben, 2008, p. 42)

Nesse sentido, pode-se dizer que, ao menos no conto em questão, a ignorância acerca das afecções na (iminência da) morte é condição do narrador-

---

então a outro campo de especialização, ligado às ciências cosmo-fônicas e paralinguísticas.” (Despret, 2022, p. 10-11)

<sup>5</sup> “Em latim, há dois termos para representar a testemunha. O primeiro, *testis*, de que deriva o nosso termo testemunha, significa etimologicamente aquele que se põe como terceiro (*\*terstis*) em um processo ou em um litígio entre dois contendores. O segundo, *superstes*, indica aquele que viveu algo, atravessou até o final um evento e pode, portanto, dar testemunho disso” (Agamben, 2008, p. 27)

## O que não resta do homem

Ana Beatriz Santos Oliveira

personagem que testemunha, na qualidade de terceiro no processo, a provação (no caso do conto as doenças, a ferida, acidentes ao acaso, homicídios etc) daquele que padece e que, portanto, não produz um discurso a despeito de si e da própria morte, mas torna-se o espectador da morte do outro e instaura o espaço vazio ou a “zona imprevista” do intestemunhável<sup>6</sup>. Interessa pensar que essa tarefa, assumida pelo narrador, se faz sem que se uniformize a relação de diferença entre espécies que morrem, mas mostra a experiência da morte enquanto afeto interespecífico apesar das especificidades que outrora serviram de argumento para a inviabilização da sua associação [do não humano] ao conceito de morte, sendo subentendido como experiência exclusivamente humana, como lembra Maria Esther Maciel:

Heidegger, aliás, chegou a associar – em *A essência da linguagem* (1958) – a incapacidade do animal de falar à incapacidade do animal de morrer. Na concepção heideggeriana, como elucidada Jacques Derrida na entrevista “Eating Well, or the Calculation of the Subject”, concedida a Jean-Luc Nancy, o animal não pode morrer porque ele, num sentido estrito, nem existe, ou seja, não questiona, não compreende, não faz uso da linguagem e, portanto, nada sabe do começo ou do fim. A morte, nesse caso, é vista como uma experiência reservada aos humanos, sob a alegação de que os animais não a experimentam *como tal* (Derrida, 1995, p. 277-9). (Maciel, 2023, p. 78)

124

Pode-se dizer que a pressuposição de uma “inexistência” do animal em função dessa ausência de uma linguagem (própria dos humanos) é descartada não apenas pelo mero relato da morte dos animais, mas pelas sugestões contidas na própria construção do texto (a sua forma), uma vez revelando aí a indiscriminação em face da cisão dicotômica humano/animal, ao passo que encontram-se ambos, apesar de mantidas as suas diferenças constitutivas, sob a categoria única, mas ainda assim múltipla (podendo ser sinalizada, portanto, conforme atribuído o plural ao substantivo) que dá título ao conto.

## 2. Diferença e indiscernibilidade

Poderíamos dizer que o exercício narrativo de Laub se efetua ao modo de um “atletismo” da memória, ora alongando as distâncias temporais dos acontecimentos em relação ao presente da narração e ora diminuindo, de forma

---

<sup>6</sup> “Quem assume para si o ônus de testemunhar por eles, sabe que deve testemunhar pela impossibilidade de testemunhar. Isso, porém, altera de modo definitivo o valor do testemunho, obrigando a buscar o sentido em uma zona imprevista.” (Agamben, 2008, p. 43)

## O que não resta do homem

Ana Beatriz Santos Oliveira

a intercalar eventos distintos num ir e vir temporal que possibilita a associação entre as mortes testemunhadas em diferentes períodos da vida do narrador-personagem. Esse exercício é a estratégia estética responsável por criar fragmentos através de um movimento que não se compromete à fixação de um evento único como que de maneira cumulativa e crescente – seguido de outro evento único e assim por diante –, mas dá conta de uma (re)composição, sempre parcial, do que se supõe um passado resgatado, onde a possibilidade de indiscernir as espécies se encontra reduzida apenas a uma única condição para a narração, que é a possibilidade de sujeição de ambos à morte, a condição de viventes ou de *animais*. Na condição única se encontra a possibilidade de associá-los segundo esse critério e a despeito do tempo ou da espécie.

Se a forma da narrativa se vale em algum aspecto da posição-perspectiva daquele que testemunha um outro que padece, é preciso considerar que nunca se trata, em nenhum dos casos de morte que compõem o conto, de uma narração que se realiza de forma integral<sup>7</sup>. A desordenação cronológica no encadeamento dos eventos, mas sobretudo os fragmentos, sempre enumerados, dos quais se constitui o texto de Laub, remontam não apenas à impossibilidade de narrar da testemunha, como também revelam, no encadeamento das mortes, a inoperação de um critério distintivo de espécie como que traduzido pela forma do texto, haja visto que provoca a associação desses diferentes eventos, acerca de diferentes

125

---

<sup>7</sup> A desordenação cronológica no encadeamento dos eventos permite, também, um enlace da forma do conto àquela da livre associação própria ao discurso que cabe ao processo de análise. Apesar de não se tratar de um *verso* livre, essa estética do fragmento torna possível estabelecer alguma relação dessa “flexibilidade” narrativa da composição artístico-literária com o trabalho clínico, relações já pensadas por Shoshana Felman a partir de Mallarmé e que aqui poderíamos tentar transpor a uma análise do conto: “Portanto, Mallarmé persegue o acidente do *verso livre*, da mesma forma como Freud persegue, depois de um acidente do sonho, os caminhos da associação livre. Tanto o *verso livre*, como a associação livre, submetem-se ao processo de fragmentação - de quebra, de ruptura e de deslocamento - do sonho, do verso, da linguagem, da unidade aparente, mas enganosa, da sintaxe e do sentido. A passagem por esta fragmentação é a passagem por uma obscuridade radical”. (Felman, 2008, p. 35-36). Essa “passagem por uma obscuridade” implica uma disposição daquele que testemunha (seja na criação literária, seja na experiência psicanalítica) em persegui-la através da fragmentação. No entanto, se na análise tem-se um terapeuta que sustenta, ou não, esse caos, na criação literária é a própria obra o seu meio de realização, de forma que “A imaginação apresenta-se a ele como o meio para enfrentar a crise do testemunho. [...] A imaginação é chamada como arma que deve vir em auxílio do simbólico para enfrentar o buraco negro do real do trauma. O trauma encontra na imaginação um meio para sua narração. A literatura é chamada diante do trauma para prestar-lhe serviço.” (Seligmann-Silva, 2008, p. 70)

## O que não resta do homem

Ana Beatriz Santos Oliveira

espécies, de maneira a revelá-las entremeadas entre si através dos mesmos artifícios e em função de um fato comum a ambos.

Ao passo que se vale das associações propostas conforme o encadeamento das memórias, a diferença das espécies (ou operação de uma categorização distintiva segundo a espécie) não é tomada como um critério para uma aceção formal, de maneira que o conto toma o caminho contrário, o da indistinção, através do embaralhamento dos eventos conforme o fundo de identificação aquém da espécie e de acordo com sua sujeição à morte. Se se constata uma semelhança ou possibilidade de associação (ou indiscernibilidade) para além dessa já manifesta no encadeamento de mortes distintas, é na iminência da morte que a comparação se explicita:

O dobermann arrancou metade do focinho, e a empregada viu o corpo como que pendurado, o osso do maxilar aparecendo. *Os primeiros socorros a um cachorro são iguais aos aplicados a uma pessoa*, você o segura na posição horizontal, cuida para não haver obstrução da boca e pressiona a ferida para não formar um coágulo. Champion estava quieto quando foi posto no carro, enrolado numa toalha de sangue, e na clínica o veterinário mediu o pulso e a temperatura das patas, e olhou a cor das gengivas, e então disse ao meu pai que não havia jeito e que o melhor era dar a injeção letal. (Laub, 2012, p. 15)

A questão axial do conto foge a uma tentativa de capturar a especificidade de um evento único, como já dito. No entanto, é preciso considerar que ainda que não sobrevenha como objeto de escrutínio do narrador, as implicações de um contexto de guerra, essa que teria sido experienciada pelo pai e o avô<sup>8</sup>, se apresentará como um resquício para a construção das tensões nas relações *alter* sobre as quais se constitui o conto, tornando-se um ponto de ancoragem para uma observação acerca das relações produzidas – frequentemente sob uma lógica de dominação – entre diferentes entes que, apesar disso, se mostram associados pela partilha do que chamamos de “fato comum” e que trataremos adiante.

---

<sup>8</sup> “Meu pai veio da Alemanha por causa do nazismo, em 1937, aos seis anos, junto com a mãe. Meu avô migrou com a filha mais velha para Israel. Meu pai só foi ver a irmã em 1970, e meu avô ele nunca mais viu porque nessa viagem, e ele foi porque meu avô estava no hospital, com câncer no último estágio, nessa viagem meu avô se recusou a recebê-lo. Meu avô considerava meu pai uma página virada. A razão é que meu pai, ainda criança, não teria respondido as cartas que meu avô mandou para o Brasil. Meu pai só me contou isso em 2007, eu já morando em São Paulo, numa conversa de dois minutos enquanto esperávamos um táxi na Alameda Itu.” (Laub, 2012, p. 10)

É verdade que retratar períodos de guerra e regimes totalitários através da figura dos animais não é artifício inédito nas artes e na literatura, como já verificado, por exemplo, em *Maus - a história de um sobrevivente, em que as relações de diferença são suscitadas através da sinalização imagética de uma divergência entre espécies* – na obra em questões nazistas são representados como gatos e judeus como ratos. A imagem do que se considera uma praga urbana é, também, um resgate da caricatura presente nas propagandas nazistas, onde a comunidade judaica via-se retratada como o híbrido entre humano e rato (um dos aspectos composicionais da obra de Art, haja visto o antropomorfismo dos personagens). Essa “inumanidade” é suscitada já na epígrafe do livro, que traz, na frase de Hitler, a lógica supremacista que sintetiza uma condição socio-histórica para a estratégia estética adotada na representação desse período de guerra<sup>9</sup>: “Sem dúvida, os judeus são uma raça, mas não são humanos” (Hitler apud. Spiegelman, 2009, p. 10).

Se na referência ao animal, no trecho do conto de Laub acima citado, não se utiliza da diferença das espécies como uma metáfora à maneira de Spiegelman em *Maus* (haja visto, primeiro, um conflito suscitado entre a mesma espécie na cena em questão, diferente da multiplicidade específica da história em quadrinhos), não parece por acaso que a relação entre os cães que resulta na morte de Champignon, um nome próprio que parece evocar, também, um parônimo com a palavra *champion*, suscite justamente uma cena em que a “raça pura” triunfa – ironicamente, haja visto que o (suposto) vencedor seria aquele que morre no combate contra a outra. Falo da raça canina produzida através da criação de uma linhagem por meio do *breeding* (técnica de seleção e reprodução animal que consiste no isolamento de informações genéticas e exclusão de informações alheias àquelas que se pretende dar continuidade), sendo esta raça aquela que fora iniciada no século XIX, na Alemanha, por Karl Friedrich Louis Dobermann<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Além do uso de artifícios comuns – no caso, a presença do animal na literatura e uma narrativa aparenta ao testemunho ou que *se vale do* testemunho – há uma semelhança entre o procedimento de Laub e Spiegelman: ambos retratam a distância e a proximidade no vínculo com os pais que, por sua vez, têm uma relação distinta com a catástrofe ocorrida, isso se comparado com a geração que os sucede e que resgata essa história em função de suas obras.

<sup>10</sup> Informações segundo a Fédération Cynologique Internationale: “Le Dobermann est la seule race en Allemagne à porter le nom de son célèbre premier éleveur Frédéric Louis Dobermann (2.1.1834 – 9.6.1894). [...] Pour son élevage, il choisissait dans ce stock des chiens spécialement

## O que não resta do homem

Ana Beatriz Santos Oliveira

A cena do conto, já admitida como puramente ficcional pelo autor<sup>11</sup>, não traz a ironia de um mero acaso vivido, mas cria, na construção ficcional, a possibilidade de um paralelo com a história mundial e o racismo “científico” situado na base do pensamento supremacista, constituintes de um processo a qual foram submetidos os familiares (as gerações anteriores) do narrador personagem bem como do autor.

Se Spiegelman indiscerne humano e animal através de um antropomorfismo que marca uma distinção sociocultural através da diferença das espécies – e isso em função de um regime totalitário que participa e fundamenta as escolhas de representação adotadas –, Laub, por sua vez, indiscerne na forma essas múltiplas espécies sem recorrer à hibridização desses múltiplos (humano-animais) em um, ou a um antropomorfismo e a “animalização” do homem, fazendo com que a diferença das espécies seja mantida, mas tomadas em decorrência de sua característica comum. Cabe ressaltar que indiscernibilidade aqui não implica indiferenciação<sup>12</sup>, mas possibilidade de criação de uma zona de vizinhança que, no entanto, não é responsável por tornar imediatamente reconhecível o animal enquanto sujeito em vez de mero objeto, haja visto que não é a qualidade e a forma de vida (do animal) que torna possível indiscerní-los, mas sim o fundo de identificação deste

128

---

mordants. Dans la genèse de la race Dobermann, ce sont certainement des chiens appelés « chiens de boucher » qui ont joué un rôle prépondérant, chiens qui, dans les circonstances de l'époque, peuvent être considérés comme une « race » relativement bien établie. [...] C'est par de tels croisements que Dobermann a élevé des chiens dans les années 70 du XIXe siècle. Il obtint ainsi « sa race », un chien d'utilité non seulement vigilant, mais aussi un « chien de ferme et un chien de protection des biens particulièrement résolu face à l'homme. » Ils furent souvent employés comme chiens de garde et de protection des troupeaux et comme chiens de police. Leur utilisation fréquente au service de la police leur valut le surnom de « chien de gendarme. » (FCI, 2016, p. 2)

<sup>11</sup> Laub diz, em entrevista concedida à Flávio Stein e parcialmente reproduzida pelo Jornal da Biblioteca Pública do Paraná: “O conto que enviei para a revista *Granta*, chamado “Animais”, que provavelmente é meu maior exercício autobiográfico, em vários momentos, meu pai realmente é aquela pessoa da história, que morreu daquele jeito. Essa neutralidade da descrição desse conto talvez só interesse ao leitor porque dentro do “Animais” existe uma história sobre um cachorro que morre e essa história é mentira. Se alguém gostar do conto, vai gostar pela história do cachorro e não pela do meu pai.” (Laub, 2013, p. 7)

<sup>12</sup> “A zona de indiscernibilidade não é uma indiferenciação; em vez disso, é onde as diferenças se unem ativamente. [...] Há um, há outro, e há o terceiro incluído de sua mútua influência. A zona de indiscernibilidade que é o terceiro incluído não adere à santidade da separação de categorias nem respeita a rígida segregação das arenas de atividade.” (Massumi, 2021, p. 19)

## O que não resta do homem

Ana Beatriz Santos Oliveira

com o humano em função da morte de ambos. Trata-se, antes, da suscetibilidade do homem a uma vida que não é “inqualificada”, como gostaria de afirmar Agamben, mas passível de desaparecimento.

### 3. A animalidade do “muçulmano”

Para além da epígrafe acima citada ou do contexto histórico em que se atribui explicitamente um aspecto “animalizante” nas imagens construídas sobre o povo judeu, a literatura testemunhal examinada por Agamben dá a ver reiteradas menções à figura do que, na linguagem do Lager, passou a se chamar “muçulmano”<sup>13</sup> e que servia para designar o indivíduo que, por consequência da extrema desnutrição, se encontrava no “umbral extremo entre a vida e a morte, entre o humano e o inumano [...]” (Agamben, 2008, p. 55), por vezes num estado em que o funcionamento do corpo, aqui profundamente comprometido, já não constituía o suficiente para equivaler a uma “vida qualificada”:

O assim chamado *Muselmann*, como era denominado, na linguagem do Lager, o prisioneiro que havia abandonado qualquer esperança e que havia sido abandonado pelos companheiros, já que não dispunha de um âmbito de conhecimento capaz de lhe permitir discernimento entre bem e mal, entre nobreza e vileza, entre espiritualidade e não espiritualidade. Era um cadáver ambulante, um feixe de funções físicas já em agonia. Devemos, por mais dolorosa que nos pareça a escolha, excluí-lo da nossa consideração (Améry apud. Agamben, 2008, p. 49)

Ora, para que se possa reconhecer um indivíduo não mais como humano, e sim inumano ou não-humano, o processo de reconhecimento desse outro enquanto tal (ou de abandono de um reconhecimento desse outro como humano) implica, neste caso, que se identifique naquele indivíduo a incapacidade de exercer os “próprios do homem”. Assim, a descrição da qual um sujeito se vale para determinar a exclusão do outro de seu grupo (do grupo dos ainda humanos), é justamente a descrição que também cabe aplicada ao animal. Quer dizer, no ruir do pleno exercício de prerrogativas coletivamente fundadas pela

---

<sup>13</sup> A origem do termo no contexto dos campos de concentração é incerta, mas algumas explicações se justificam em decorrência de seu significado literal: “[...] *muslim*, que significa quem se submete incondicionalmente à vontade de Deus, e está na origem das lendas sobre o pretenso fatalismo islâmico, bastante difundidas nas culturas europeias já a partir da Idade Média [...]” (Agamben, 2008, p. 52). Outra explicação se dá em função da impressão suscitada pelo comportamento dos enfermos numa associação aos “movimentos típicos dos árabes em oração” (Sofsky apud. Agamben, 2008, p. 53).

## O que não resta do homem

Ana Beatriz Santos Oliveira

cultura (noções acerca do bem e do mal, do nobre e do vil, do espiritual ou não espiritual) faz-se um encontro com uma “natureza” onde não resta aquilo que outrora o identificaria enquanto homem em diferenciação aos animais, de forma que mesmo a experiência da linguagem, que é possivelmente o maior argumento em função do estabelecimento de uma diferença constitutiva entre os homens e demais seres vivos, passa por um processo de esvaziamento. Parte de determinadas qualidades tornam-se ausentes neste que seria a testemunha em absoluto, aquela que em nenhum caso poderia testemunhar devido seu desaparecimento enquanto sujeito, isto em razão de uma inumanidade que se dá, também, em decorrência de um processo de silenciamento:

[...] são eles, os “muçulmanos”, os submersos, são eles a força do campo: a multidão anônima, continuamente renovada e sempre igual, dos *não-homens que marcham e se esforçam em silêncio*; já se apagou neles a centelha divina, já estão tão vazios, que nem podem realmente sofrer. *hesita-se em chamá-los vivos; hesita-se em chamar ‘morte’ a sua morte*, que eles já nem temem, porque estão esgotados demais para poder compreendê-la.

Eles povoam minha memória com a sua *presença sem rosto* [...] (Levi apud Agamben, 2008, p. 52)

Desta forma, o intestemunhável e a sua relação com a condição animal, conforme pensada pela cisão dicotômica agambeniana, também aponta, em algum sentido, à ausência ou ao processo de perda de exercício da faculdade da linguagem (propriamente humana) e, por consequência, à impossibilidade de conferir um status de sujeito ao corpo agora “animalizado” – ou tornado animal – pela condição anônima de uma multidão “sem rosto”, simultaneamente implicando um “fim” à política na expressão da vida nua. Daí a afirmação de que os animais não teriam rosto e que, portanto, não disporiam desse lugar de reconhecimento fundamental para um exercício político:

[...] o rosto é a própria condição da política, aquilo em que se assenta tudo o que os homens falam e trocam. [...] O rosto é, neste sentido, a verdadeira cidade dos homens, o elemento político por excelência. [...] Se não há uma política animal, é porque os animais, que já estão sempre à vista, não fazem de sua exposição um problema, simplesmente vivem nela sem se importar com ela. (Agamben, 2021).<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> “[...] *le visage est la condition même de la politique*, celle sur laquelle tout ce que les hommes disent et échangent se fonde. La visage est en ce sens la véritable cité des hommes, l’élément politique par excellence. [...] S’il n’y a pas de politique animale, c’est parce que les animaux, qui sont déjà toujours à découvert, ne font pas de leur exposition un problème, ils y habitent simplement sans s’en soucier.” (Agamben, 2021).

## O que não resta do homem

Ana Beatriz Santos Oliveira

Essa é uma consideração que possivelmente resvala da inabilidade do pensamento agambeniano para compreensão acerca do outro (animal) como sendo capaz do mútuo reconhecimento e linguagens de comunidade próprias. Essa ausência da linguagem (humana) implicaria a ausência de uma condição de sujeito, da morte e da política por si só, como que indiretamente reiterando, ainda que não integralmente, uma ideia já expressa por Heidegger e já referenciada anteriormente.<sup>15</sup>

Não é ao acaso que a introdução de *Homo Sacer I* se vale da distinção *bios/zoé* como ponto de partida para pensar a qualidade política da vida humana em detrimento à do animal, que, ocupando o pólo negativo em relação ao humano, corresponderia a essa vida inqualificada, a vida que é “excluída” da *polis*. Agamben afirma a impossibilidade de considerar que *zoé*, “que exprimia o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses), pudesse ser trazida ao âmbito político” (Agamben, 2002, p. 9). A cidade dos homens seria, portanto, fundada através dessa exclusão fundamental, uma “exclusão inclusiva” que só abarca a *zoé* ou a vida nua na condição de uma vida *ainda não qualificada* e não passível de ser tomada em um sentido plural tal como *bios*, que indicaria, por sua vez, “a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo”. Uma relação entre política e linguagem é traçada em paralelo à compreensão aristotélica, que tem na linguagem o seu elemento distintivo em relação ao animal que, não dotado desse *logos*, possui ainda a *phoné* enquanto natureza comum dos seres (humano ou animal). O paralelo entre *phoné* e a vida nua se constitui, também, em função da necessidade de sua superação – do aspecto biológico e natural que os revela enquanto seres comuns, mais do que distintos – através da linguagem:

Não é ao acaso, então, que um trecho da Política situe o lugar próprio da polis na passagem da voz à linguagem. O nexos entre vida nua e política é o mesmo que a definição metafísica do homem como “vidente que possui a linguagem” busca na

---

<sup>15</sup> Na perspectiva de Brian Massumi, conforme seu ensaio intitulado *O que os animais nos ensinam sobre política*, a obra *O aberto: o homem e o animal* “[...] carrega o vício da recusa em considerar a possibilidade de inventar um caminho para fora da lógica do terceiro excluído que não seja a indiferenciação. O entendimento pós-heideggeriano do animal como ‘pobreza de mundo’, em torno o qual gira a análise de Agamben, é inteiramente dependente de uma noção tradicional de instinto como uma sequência automática de ações liberadas por um ‘desinibidor’ (pp. 83-87). Mesmo se a separação homem-animal que isso instila fica ‘suspensa’ no final, ela jamais é superada.” (Massumi, 2021, p. 98)

## O que não resta do homem

Ana Beatriz Santos Oliveira

articulação entre *phoné* e *logos*: “Só o homem entre os viventes possui a linguagem. A voz, de fato, é sinal da dor e do prazer e, por isto, ela pertence também aos outros viventes (a natureza deles, de fato, chegou até a sensação da dor e do prazer e a representá-los entre si), mas a linguagem serve para manifestar o conveniente e o inconveniente, assim como também o justa e o injusto; isto é próprio do homem com relação aos outros viventes, somente ele tem o sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto e das outras coisas do mesmo gênero, e a comunidade destas coisas faz a habitação e a cidade (1253a, 10-18).”

A pergunta: “de que modo o vivente possui a linguagem?” corresponde exatamente àquela outra: “de que modo a vida nua habita a polis?”. *O vivente possui o logos tolhendo e conservando nele a própria voz, assim como ele habita a polis deixando excluir dela a própria vida nua.* (Agamben, 2002, p. 15)

Isto é, a retomada dessa (não) articulação entre *logos* e *phone* é suscitada em decorrência da definição da “exclusão inclusiva” da vida nua na *polis*. Enquanto a vida nua não se restringe ao animal, dado que *zoé* compreende a vida natural comum a todos os seres, cabe apenas ao humano a supressão da vida nua que, se lhe é possível, só o é em vista da faculdade da linguagem obtida. Na conservação de sua voz se encontra, portanto, a manutenção da possibilidade de participação dessa vida coletiva enquanto sujeito qualificado:

*“a política humana é distinguida daquela dos outros viventes porque fundada através de um suplemento de politização ligado a linguagem, sobre uma comunidade de bem e de mal, de justo e de injusto, e não simplesmente de prazeroso e doloroso”* (Agamben, 2002, p. 19)

O campo de concentração como “situação extrema por excelência” é a condição ambiental que “permite que se decida sobre o que é humano e o que não é, permite que se separe o muçulmano do homem” (Agamben, 2008, p.56). Dessa forma, pensar a “inumanidade” do muçulmano a partir dos pressupostos do *Homo Sacer* implicará simultaneamente pensar a sua “animalidade”, uma vez que a sua “vida nua” coincide, em alguma medida, à redução de um potencial de agencia política a uma vida que é inqualificada em função da sua associação com uma ação restrita às funções meramente naturais/biológicas, tornando a figura desse indivíduo, condicionada à passividade, à representação da inoperância de critérios que o caracterizariam enquanto sujeito e agente político. Antes da morte

132

## O que não resta do homem

Ana Beatriz Santos Oliveira

da morte<sup>16</sup> é a qualidade de sujeito que morre no indivíduo, uma dessubjetivação, ou a ausência de reconhecimento deste como sendo humano por aquele que testemunha o desaparecimento iminente das suas funções não naturais, mas culturalmente fundadas (linguagem, discernimento, espiritualidade etc). O muçulmano, na medida em que testemunha com seu corpo a catástrofe – ou seja, a partir da sua própria perspectiva nunca enunciada – está fadado à exclusão do corpo coletivo na condição de animal – ou “louco”<sup>17</sup>.

Deve-se caminhar a fim de reconhecer que na replicação de uma relação de sujeito sem vontade, linguagem ou discernimento, está como que presumida uma compreensão antropocêntrica que não reconhece, em formas de vida<sup>18</sup> e de linguagens distintas, o seu potencial de agência. Ainda assim, proceder a partir da cisão é, em alguma medida, justificável, uma vez se tratando do estudo acerca dos testemunhos da Shoah, pois a forma de vida adotada pelo “muçulmano” no campo de concentração não condiz, necessariamente, com a pura expressão criativa ou espontânea de uma existência, nem um potencial integral de agência, mas é fruto de um processo de assujeitamento que condiciona e subjuga o corpo a um poder despótico. A animalidade do campo de concentração não é e nem se faz em função do devir, ou da zona de vizinhança enquanto possibilidade de

133

---

<sup>16</sup> “Como Claude Rabant o afirmou de modo magistral, ‘a essência do fascismo não é o sacrifício da vida, mas matar a morte, fazer reinar a morte da morte, infectando com isso a vida, que perde assim todo sentido outro que a força pura’” (Seligmann-Silva, 2000, p. 93)

<sup>17</sup> Não obstante, as implicações da associação do animal ou da “animalidade” ao “muçulmano” em função da já mencionada ausência de linguagem passa a ser pensada, também, em comparação ao autismo em crianças não verbais a partir da obra de Bettelheim: “Assim como as crianças autistas ignoravam totalmente a realidade retirando-se para um mundo fantasmático, também os prisioneiros que se tornavam muçulmanos já não prestavam atenção às relações reais de causalidade e as substituíam por fantasias delirantes” (Agamben, 2008, p. 54).

<sup>18</sup> Às formas de vida compreende-se também a noção de *vida capaz de condutas*: “Se não partimos da vida nua, para pensar o biopoder, mas da vida capaz de condutas, é outro horizonte que se abre. Mesmo no campo de concentração, mas também nos contextos mais brutais de nossa contemporaneidade, ou mesmo nos mais delicados, como nessas populações às quais se referia a entrevista de Agamben, ou nos autistas de Deligny, ou nos nossos psicóticos, ou no Bartleby de Melville, ou no Ulrich de O homem sem qualidades, que Hermano Vianna entendeu como o protótipo do homem pós moderno, não se trata da vida biológica nua e crua, ou da vida vegetativa, mas de outra coisa inteiramente distinta, dos gestos, maneiras, modos, variações, resistências, por minúsculas e inaparentes que pareçam. Talvez seja preciso, como sugerido há pouco, partir do que Deleuze chamou de uma vida, dessa anônima obstinação, virtualidade, isto é, vida capaz de condutas, como o indicou Muriel Combes” (Pelbart, 2013, p. 63)

## O que não resta do homem

Ana Beatriz Santos Oliveira

coexistência, mas como resultado de um processo de aniquilação<sup>19</sup>. Cabe aqui lembrar que, pensar em devir animal a partir das zonas de vizinhança sugere, na indiscernibilidade deleuze-guattariana, não um projeto de exclusão, aniquilação e sujeição, mas de “ruptura com as instituições centrais” (Deleuze e Guattari, 2012, p. 31). A política da animalização do outro (onde está centrada a lógica de indiscernibilidade agambeniana no exame de um regime totalitário) não é nunca a política de um devir, já que a efetivação dessa política outra, da política de um devir-animal, é contrária a um projeto totalitário pois “se elabora em agenciamentos que não são nem os da família, nem os da religião, nem os do Estado.” (Deleuze e Guattari, 2012, p. 31).

A revisão de uma pressuposição da ausência da qualidade perspectiva e de agência dos animais (ou do reconhecimento de uma vida capaz de condutas que não tem a vida humana como centro), bem como das críticas ao antropocentrismo, não torna possível eliminar a constituição histórica da dominação nas relações *alter*, o que confere legitimidade à associação e cisão trabalhada por Agamben. Nisto, cabe levar em consideração que a crítica à essa cisão implica uma questão que ultrapassa o animal, haja visto que o que se reivindica através de um outro entendimento sobre as diferentes formas de vida (bem como do que se pode ou não considerar vida) não é a mera manutenção de uma moralidade (como, por exemplo, nos argumentos em “defesa da vida” adotados pelos movimentos políticos conservadores e fundamentalistas), mas sim de um outro entendimento acerca das formas de vida e das formas de relação do homem ele próprio para com a diferença, isto sem deixar de ter em vista os interesses que tencionam essa fronteira móvel (e culturalmente constituída) que separa o humano do animal, bem como dos conflitos suscitados em decorrência do (não) reconhecimento do outro enquanto sujeito político ou “vida qualificada”.

134

---

<sup>19</sup> O que não impede o surgimento de uma micropolítica do devir: não se trata de negar a existência da pulsão indisciplinada de um ainda-desejo, mas do reconhecimento da parcela dessa conduta que existe em decorrência da violência. Quer dizer, existe uma conduta, não autônoma, que revela antes a estrutura de uma biopolítica maior (no corpo afligido) do que a biopolítica menor dos sujeitos que revelam, sim, resistências apesar de “minúsculas e inaparentes”. Essa dupla implicação, na perspectiva deste ensaio, impede uma leitura da “animalidade” enquanto um efeito somente de resistência, ou somente devir, uma vez que o corpo se torna o lugar de conflito entre uma micropolítica de vida e uma necropolítica.

Ainda que a matéria do conto de Laub seja distante da matéria da literatura de testemunho examinada por Agamben – e isto apenas parcialmente, haja visto que pode ser compreendido como um sintoma, dado que decorre inevitavelmente da catástrofe experienciada pela geração passada –, faz-se necessário, a partir do contexto de produção contemporâneo, examinar retrospectivamente as mudanças ocorridas no âmbito político e as diferenças instituídas a fim de compreendê-las como resultado de um processo histórico passível de ser averiguado na própria linguagem e nas formações discursivas que competem à produção literária. Se diante do holocausto a questão iminente se voltava para uma reivindicação de pertencimento à espécie humana<sup>20</sup>, deve-se examinar que lugar essas questões ocupam em um contexto posterior. Em outras palavras, de que maneira Laub responde a essas questões ou quais questões a obra suscita nessa modalidade de escrita ainda aparentada ao testemunho e qual o significado que passa a ser atribuído às catástrofes, tanto as históricas e coletivas como aquelas que se revelam mais intimamente associadas ao âmbito privado.

#### 4. Entre as cisões, a literatura

Se por um lado a perspectiva deste que testemunha a morte (humana ou animal) não se dispõe a uma fabulação acerca da perspectiva daquele que vivencia a morte – isto é, ainda que uma outra qualidade perspectiva não se produza através da fabulação ou exercício de imaginação que “humaniza” o animal enquanto indivíduo dotado de subjetividade assumindo, com isso, o *ponto de vista* do animal que morre –, não se pode dizer que se faz uma perspectiva antropocêntrica e hierarquizante acerca das espécies simplesmente por não existir ali um mecanismo estético de fabulação da perspectiva outra. O ponto de vista do narrador-personagem que testemunha a morte e a escolha narrativa que permite costurar através dos mesmos fios a morte como tema central, se faz através de um devir que não é uma performance da linguagem realizada na

---

<sup>20</sup> “Chama atenção que os testemunhos de Levi e Antelme, publicados no mesmo ano (1947), pareçam dialogar ironicamente entre si a partir dos títulos: *É isto um homem?*, *L’espèce humaine* [A espécie humana]. Para Antelme, o que estava em jogo nos campos era uma reivindicação ‘quase biológica’ de pertença à espécie humana, o sentimento último de pertencer a uma espécie. ‘A negação da qualidade de homem provoca uma reivindicação quase biológica de pertença à espécie humana’” (Agamben, 2008, p. 65)

## O que não resta do homem

Ana Beatriz Santos Oliveira

criação de uma voz outra (ou do *outro*), mas na construção de uma qualidade perspectiva de testemunha que desempenha, diante do acidente (ou catástrofe), a sua ação enunciativa enquanto uma possibilidade de *indiscernir* as formas de vida, uma vez que ambas são reveladas na sua possibilidade de sujeição a uma política/natureza de morte – e isso sem a diluição das distâncias instituídas que permitem a iminência da diferença dada nas relações interespecie.

O que permite narrar a morte de humanos entre a morte dos animais não é um *a priori* segundo o qual “seríamos todos animais”. Há aí uma justificativa possível ao título, mas insuficiente, já que o conto não trata de uma mera identificação entre os seres através de uma mesma categoria biologizante (e sujeita a uma cisão que, associada a um princípio hierárquico, permitiria operar diferentes valorações na morte de seres distintos), mas trata de uma mesma condição no fundo de identificação quando ambos se encontram sujeitos à morte. Quer dizer: na morte, a iminência da *vida nua*, diria Agamben; a criação de uma *zona de vizinhança*, diriam Deleuze e Guattari:

A expressão usada por Agamben nas formulações a respeito da vida nua lembra a “zona de indiscernibilidade” de Deleuze e Guattari, o mesmo meio de seu conceito de devir, sobretudo tal como ele aparece em *Kafka, por uma literatura menor* e *Mil platôs*. [...] Ao contrário de Agamben, que toma a ideia da zona de indistinção como um lugar onde dois termos que devem se manter separados, neste caso homem e animal, se sobrepõem, criando um monstro que não pertence propriamente nem à natureza nem à lei e dando origem assim à vida nua, a zona de indiscernibilidade deleuze-guattariana opera por uma espécie de contágio em âmbito sub ou transindividual e de borda: “o eu é apenas um limiar, uma porta, um devir entre duas multiplicidades (Fausto, 2020, p. 45-46)

Nas palavras do próprio Deleuze: “Não se trata da combinação de formas, mas do fato comum: o fato comum do homem e do animal.” (Deleuze, 2002, p. 28)<sup>21</sup>.

Quando a diferença é colocada em segundo plano em função de privilegiar a partilha do fato comum, Laub suspende a necessidade de um processo de metamorfose através de uma indiscernibilidade que é uma literalidade já dada pela condição de vivente. Sem lançar mão de um antropomorfismo, a indistinção operada não requer uma readequação na categorização – da passagem do

---

<sup>21</sup> “Ce n'est jamais combinaison de formes, c'est plutôt le fait commun : le fait commun de l'homme et de l'animal.” (Deleuze, 2002, p. 28)

## O que não resta do homem

Ana Beatriz Santos Oliveira

humano à qualidade de não humano – para que se alcance um *continuum* entre as espécies. O autor não é responsável por uma metamorfose, mas por revelar uma indiscernibilidade entre homem e animal como que já constituída – e isso se examinados sob o critério que guia a ordenação dos fragmentos. A “igualdade” das espécies, no que concerne à morte enquanto acontecimento e fato comum, se mostrará, na perspectiva do conto, como já dada.

A não apresentação (ou representação) de uma distinção significativa entre *bios* e *zoé* no conto de Laub, ou o não privilégio de uma distinção que tem na dotação para uma linguagem (sempre a humana) um critério para essa cisão, torna possível a iminência de uma indiscernibilidade que não implica um movimento de redução da qualidade política/cultural à natureza “pura” (a vida nua) – tampouco é pela via de uma descrição “animalizante” do homem que o conto se constitui –, já que pode ser, ela mesma [essa indistinção], o meio de fazer vacilar os conceitos e categorias pela própria indiscernibilidade que carrega uma forma narrativa que não valoriza a hierarquia nas dicotomias terminológicas ou a atribuição de categorias distintivas (*bios/zoé*; humano/animal). Isto é, ainda com a manutenção das distâncias constitutivas das espécies, o conto é capaz de um reconhecimento da diferença que não supõe de imediato a hierarquia pautada na (não) dotação ou disposição para aquilo que se quer chamar de “político”.

Se outrora a literatura de testemunho erigia a reivindicação de pertença à espécie humana, como examinado por Agamben, o testemunho da morte presente no conto de Laub não se faz, à mesma maneira, conforme uma tentativa de localização do animal em um polo negativo em relação ao humano, nem conforme uma dissolução dos “próprios do homem” (os seus aspectos culturalmente fundados) como uma justificativa para a elaboração de uma imagem do humano de forma “animalizada” – ou do animal como que dotado de características humanas. Nisto, Laub revela alguma crise que não é somente a crise da representação diante da catástrofe, mas a dos obstáculos para uma representação do “homem” em face a uma crise do que se presume por “vida qualificada”, isto é, diante das fronteiras móveis que separam humano e animal a representação de uma operação de indiscernibilidade não decorre, no conto, de uma coletividade tornada a multidão desidentificada (ou dessubjetivada) de si própria conforme um poder instituído, como verificado na literatura de

137

## O que não resta do homem

Ana Beatriz Santos Oliveira

testemunho acerca da *shoah*. Em vez disso, o autor revela a morte do humano e do animal em sua condição trivial de vivente sem operar distintivamente a partir de conceitos que compreenderiam como excepcional a vida humana em função da sua linguagem ou do discernimento entre bem e mal. Se subvertida, ainda que parcialmente, a lógica antropocêntrica que tem numa única forma de vida (aquela dotada da linguagem humana) uma hierarquia pressuposta, o fundo de identificação entre a diferença das espécies não será tomado enquanto possibilidade de redução da qualidade humana à disfuncionalidade e inoperação da política, reduzindo, assim, este homem à animalidade – animalidade que, neste sentido, corresponderia à uma condição sinônima do anonimato, da multidão sem rosto.

Mas, se por um lado Laub faz vacilar a hierarquia pela indistinção através de um *continuum* entre as espécies, por outro lado, a única saída que encontra para a indistinção é a morte, de forma que o conto concorda, em alguma medida, com aquela indiscernibilidade agambeniana, uma vez que é na exclusão total que se encontra a medida de sua indiscernibilidade.

A política, na execução da tarefa metafísica que a levou a assumir sempre mais a forma de uma biopolítica, não conseguiu construir a articulação entre *zôe* e *bios*, entre voz e linguagem, que deveria recompor a fratura. *A vida nua continua presa a ela sob a forma da exceção, isto é, de alguma coisa que é incluída somente através de uma exclusão.* Como é possível "politizar" a "doçura natural" da *zôe*? E, antes de tudo, tem ela verdadeira necessidade de ser politizada ou o político já está contido nela como seu núcleo mais precioso? A biopolítica do totalitarismo moderno de um lado, a sociedade de consumo e do hedonismo de massa de outro constituem certamente, cada uma a seu modo, uma resposta a estas perguntas. Até que, todavia, uma política integralmente nova - ou seja, não mais fundada sobre a *exceptio* da vida nua - não se apresente, toda teoria e toda praxe permanecerão aprisionadas em um beco sem saídas, e o "belo dia" da vida só obterá cidadania política através do sangue e da morte ou na perfeita insensatez a que a condena a sociedade do espetáculo. (Agamben, 2002, p. 18-19)

*Animais* faz ver uma mútua *exclusão* e não uma mútua *inclusão* – como sugeriria, por sua vez, a política animal de Massumi numa alternativa positiva em relação a compreensão agambeniana do terceiro excluído –, já que não se trata da potencialidade de agência de um animal como que reconhecida através dela própria, mas continuamente em relação de exclusão à mesma maneira que o humano. Logo, se há possibilidade para a indistinção, no conto ela parece menos

## O que não resta do homem

Ana Beatriz Santos Oliveira

uma operação de reconhecimento do animal enquanto participante ativo e mais das inúmeras possibilidades de sujeição do homem como objeto em relação a uma outra força. Desta forma, a literalidade com que a vida (humana ou animal) é tomada, corresponderá menos a uma reivindicação acerca da espécie enquanto identidade e pertencimento a um polo (vida qualificada/ vida não qualificada), e sim ao retorno para o “beco sem saída” ao qual Agamben se referia. Pode-se, sim, localizar o conto de Laub em consonância àquela literatura na qual Gabriel Giorgi observa uma mudança de lugar do animal nos repertórios da cultura, uma vez que a própria indistinção pode constituir a reivindicação de um lugar antes não ocupado, bem como uma reimaginação das relações com o outro e que passa pela “desestabilização da distância – que frequentemente se pensou em termos de uma natureza e de uma ontologia – entre humano e animal, e pela indagação de uma nova proximidade que é também um horizonte de politização” (Giorgi, 2016, p. 10), mas, se há avanço do ponto de vista de uma inclusão pela indiscernibilidade e alcance de uma zona de vizinhança, ainda não se trata de uma desestabilização afirmativa entre humano e animal, já que sempre condicionada pela morte enquanto fato comum. Se por um lado há um devir da linguagem que aponta para uma micropolítica de vida através de um *continuum* das espécies, por outro, ela permanece ainda sujeita a uma biopolítica maior.

139

\*

A antropóloga Nastaja Martin lembra a relação entre morte e narração através do estudo dos costumes do povo gwich'in, nativo do Alaska, que tem no encontro entre humano e animal a via para o restabelecimento de uma fronteira, e isto através da eliminação desse outro, seja ele o outro do animal ou o outro do homem. Para os gwich'in, a morte do animal e o restabelecimento de uma fronteira, nesse contexto, não apenas assegura a sobrevivência do homem, mas é também o ato fundador que permite que o caçador retorne aos seus para dar o relato, realizar um testemunho – que é antes um relato ou o testemunho daquilo que foi *vivido* do que o testemunho da morte<sup>22</sup>. Nesse espaço geográfico, político

---

<sup>22</sup> “Pour sortir du *limes* l’homme tue donc l’animal – s’il le peut, si le moment le permet, s’il prend le dessus. Cet acte est fondateur, non seulement car il assure l’homme de sa propre existence mais, aussi et surtout, parce qu’il l’autorise à revenir vers les siens pour raconter. Comme le remarquait Benjamin : « La mort est la sanction de tout ce que relate le conteur. C’est de la mort qu’il tient son autorité . » Lorsqu’il raconte, le chasseur doit faire le chemin parcouru à la

## O que não resta do homem

Ana Beatriz Santos Oliveira

e social, distante e completamente distinto, se dá um conflito entre vida e morte na fronteira do humano e do animal, materializado através do combate físico entre Nastaja e um Urso. Com as feridas provocadas, o corpo aberto, ambos retornam aos seus. Vivos:

Escrevi em *Les âmes sauvages* que a morte era a forma mais eficaz para sair do *limes* insuportável que implica o encontro de dois seres *alter*. Do ciclo de metamorfoses que então se desencadeia e do qual não se volta. Exceto que não estou morta, e o urso também não.” (Martin, 2021, p. 90)

Daqueles que testemunharam, dos que chegaram até lá, pela carne ou pela palavra, ainda algo: nem todos estão mortos.

### Bibliografia

- Agamben, G. (2008) *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. São Paulo, Brasil: Boitempo.
- Agamben, G. (2002) *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte, Brasil: Editora UFMG.
- Agamben, G. (2021) Le visage et la mort. *L'autre quotidien*. Disponível em: <https://www.lautrequotidien.fr/articles/2021/5/12/le-visage-et-la-mort-par-giorgio-agamben> Acesso em: 15 de dezembro de 2023.
- Agamben, G. (2021) O rosto e a morte. *Instituto Humanitas Unisinos*. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/608961-o-rosto-e-a-morte-artigo-de-giorgio-agamben>
- Deleuze, G. (2002) *Logique de la sensation*. Paris, França: Éditions du Seuil.
- Deleuze, G.; Guattari, F. (2012) *Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível*. In: Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 4; tradução Suely Rolnik. São Paulo, Brasil: Editora 34.
- Despret, V. (2022) *Autobiografia de um polvo: e outras narrativas de antecipação*. tradução Milena P. Duchiede. Rio de Janeiro, Brasil: Bazar do tempo.
- Fausto, J. (2020) *A cosmopolítica dos animais*. São Paulo: n-1 edições, 2020.
- Fédération Cynologique Internationale (FCI). (2016) *Standard FCI N° 143: Dobermann*. Thuin.

140

---

poursuite de l'animal dans l'autre sens, rappeler à la vie celui qu'il vient de tuer le jour d'avant. Le fait que l'homme revienne vivant de la chasse est ce qui lui permet de relater, c'est en vertu de l'instant éprouvé qu'il parle.” (Martin, 2016, p. 2023)

## O que não resta do homem

Ana Beatriz Santos Oliveira

- Giorgi, G. (2016) *Formas Comuns: animalidade, literatura, biopolítica*; tradução Carlos Nougué. Rio de Janeiro, Brasil: Rocco.
- Laub, M. (2012) *Animais*. In: Granta. Rio de Janeiro, Brasil: Objetiva.
- Maciel, M. E. (2023) *Animalidades: zooliteratura e os limites do humano*. São Paulo, Brasil: Editora Instante.
- Martin, N. (2021) *Escute as feras*. São Paulo, Brasil: Editora 34.
- Martin, N. (2016) *Les âmes sauvages*. Paris, França: Éditions la découverte.
- Massumi, B. (2021) *O que os animais nos ensinam sobre política*; tradução Francisco Trento e Fernanda Mello. São Paulo, Brasil: n-1 edições.
- Pelbart, P. P. (2013) Foucault versus Agamben? *Revista Eopolítica*. São Paulo, Brasil n. 5, 50-64. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/ecopolitica/article/view/14983> Acesso em: 15 de dezembro de 2023.
- Seligmann-Silva, M. (2000) *A História como trauma*. In: *Catástrofe e representação: ensaios*. São Paulo, Brasil: Escuta.
- Seligmann-Silva, M. (2008). Narrar o trauma: a questão dos testemunhos de catástrofes históricas. *Psicologia Clínica*, 20(1), 65-82. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-56652008000100005> Acesso em: 15 de dezembro de 2023.
- Seligmann-Silva, M. (2003) *O testemunho: entre a ficção e o "real"*. In: *História, memória, literatura: o Testemunho na Era das Catástrofes*. Campinas, Brasil: Editora da UNICAMP.
- Felman, S. (2000) *Educação e crise, ou as vicissitudes do ensino*. In: *Catástrofe e representação: ensaios*. São Paulo, Brasil: Escuta.
- Spiegelman, A. (2009) *Maus: a história de um sobrevivente*. São Paulo, Brasil: Companhia das Letras.

141

## ANA BEATRIZ SANTOS OLIVEIRA

Bacharel em Letras (Português-Francês) pela UNIFESP e mestranda em Filosofia pela mesma instituição. Pesquisadora financiada pela FAPESP.