



Texto enviado em  
18.09.2023  
Aprovado em  
02.10.2023

V. 13 - N. 30 - 2023

\*Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUCRJ). Professor no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC – Campinas). Contato: [alocappelli@gmail.com](mailto:alocappelli@gmail.com)

## Zooteopóética: entrelugares da animalidade, da religião e da literatura

Zootheropoeitics: Intersections Between Animality, Religion and Literature

*\*Marcio Cappelli*

### Resumo

O artigo pretende pensar as coordenadas de um entrelugar em que, na literatura, elementos da religião e da animalidade perfazem um devir – o que chamamos de zooteopóética. Nossa tentativa passa, necessariamente, pelos usos do termo teopóética, mas, de igual modo, pela discussão, ainda que introdutória, das principais questões em torno do surgimento de um “campo/espaço” de reflexão e produção literária derivado da percepção dos limites exíguos dos pensamentos humanista e anti-humanista, algo que nos estudos literários tem sido chamado de zoopoética e se constitui como um esforço para discernir o acontecimento do devir animal em uma zooliteratura ou literatura animal. Posteriormente, tendo isso em conta, a atenção se voltará para a leitura de um poema de Adília Lopes, buscando realizar um experimento crítico para derivar dele os traços de uma zooteopóética.

**Palavras-chave:** Zooteopóética; zoopoética; teopóética; animalidade; religião

## Abstract

The paper offers coordinates towards an intersection of literature, religion elements, and animality, resulting in what we call it zootheopoetics. Guided by the imperative uses of theopoetics term and the main discussions on the emergence of a “field/space” of literary reflection and production — derived from the perception of humanist and anti-humanist thoughts limits — this paper attempts to constitute an effort to discern the event of animal becoming in zooliterature or animal literature, something which has been called zoopoetics in literary studies. For this task, eventually, an Adília Lopes poem will be read as a critical experimental in order to derive from it the traits of a zootheopoetics.

**Keywords:** Zootheopoetics; Zoopoetics; Theopoetics; Animality; Religion

## Introdução

A escrita é inseparável do devir: ao escrever, estamos num devir-mulher, num devir-animal ou vegetal, num devir-molécula, até num devir-imperceptível.  
Gilles Deleuze

**A** epígrafe retirada do ensaio que abre o livro *Crítica e Clínica*, de Deleuze, anuncia uma suposta vocação da literatura para, como ele mesmo afirma, criar uma “zona de vizinhança, de indiscernibilidade ou de indiferenciação tal que já não seja possível distinguir-se de uma mulher, de um animal ou de uma molécula” (DELEUZE, 2011, p. 11). O exercício de escrita seria, por assim dizer, marcado irredutivelmente por uma abertura a seu fora, já que se distingue por um devir sempre inacabado que, por seu turno, efetua a potência de um “entre”. Uma afirmação como essa aponta para a capacidade que a literatura tem de des-cobrir uma sensibilidade/vida que é estranha e familiar ao mesmo tempo, um delírio na linguagem que nos permite ver além do fechamento do eu-humano. Pois bem, este artigo pretende sondar, em linhas gerais, as coordenadas de um entrelugar em que, na literatura, elementos da

religião<sup>1</sup> e da animalidade, intrincados, perfazem uma dessas zonas de vizinhança – o que chamamos por ora de zooteopóética.

Tal tentativa passa, necessariamente, de início, pelos usos do vocábulo teopoética, mas, de igual modo, pela discussão, ainda que introdutória, das principais questões em torno do surgimento de um “campo/ espaço” de reflexão e produção literária derivado da percepção dos limites exíguos dos pensamentos humanista e anti-humanista, algo que nos estudos literários tem sido chamado de zoopoética (esforço para discernir o acontecimento do devir animal em uma zooliteratura ou literatura animal)<sup>2</sup>. Posteriormente, tendo isso em conta, a atenção se voltará para a leitura de um poema de Adília Lopes, buscando realizar um experimento crítico. Ensaiaremos fazer “adormecer” parcialmente as referências

---

1. Note-se que usamos o termo religião. Quando lançamos mão dele, estamos conscientes do complexo debate que o cerca, particularmente no mundo contemporâneo. Sabemos que etimologicamente a palavra remete à Antiguidade e se ramifica num emaranhado de possibilidades. Enquanto conceito, ela está inserida no contexto em que a própria religião passa a ser encarada como uma esfera relativamente autônoma da vida no âmbito do mundo moderno. Mas, como realidade vivida, a religião sofreu diversas transformações e hoje há uma série de seus elementos que não se restringem ao que seria propriamente o limite das instituições. Não há espaço suficiente, aqui, para uma reflexão mais cuidadosa a esse respeito. Reconhecemos – e acolhemos previamente as críticas por isso – que em nosso percurso a noção de religião ganha tons genéricos. Com religião indicamos sobretudo a instância que estaria na sua “origem”, algo difuso, diverso e plural que poderíamos nomear como experiência relativa aos deuses/deus/ entidades ou mesmo ao mistério da natureza e do mundo, isso dentro de um horizonte institucional, fora dele (i.e., formas laicas de religião, que alguns preferem chamar de espiritualidade), ou ainda em uma fronteira de referências de várias religiões. Em resumo, consideramos religião algo bastante amplo. De maneira geral, apenas a título introdutório, quando aludimos a essas noções preferimos, ao contrário de certas leituras, não recorrer às ideias de transcendência e imanência ou de profano em contraposição ao sagrado. Acreditamos que esses binarismos não fazem justiça à dinâmica da religião vivida. Ressaltamos que são as próprias vivências particulares que forneceriam o horizonte hermenêutico para sua conceituação crítica. Não se trataria de investigar, no caso do estudo da literatura, o sentido geral da religião e aplicá-lo ao escritor e sua criação, mas de perceber que leitura particular da religião ele expõe no texto literário. Para uma discussão sobre o tema no campo da literatura, ver o ensaio de Octavio Paz, *Poesia de solidão e poesia de comunhão* (2017). Já no campo dos estudos de religião, sugerimos o livro de Meredith MCGuire, *Lived Religion* (2008).

2. Vale lembrar que, embora represente um movimento importante, a virada animal e a zoopoética deve ser pensada em conjunto com a virada vegetal e a fitoliteratura (ainda que aqui elas não sejam nosso objeto), como destaca Evando Nascimento em seu *Pensamento vegetal* (2021)

com as quais trabalhamos inicialmente para, com a leitura do poema, derivar dele ou de sua própria “economia” algumas notas sobre a zootopoética. Alguém poderia indagar se, então, tal exercício de leitura, no percurso argumentativo do artigo, não deveria ser realizado primeiro. Sim, poderia. Mas cabe dizer que foi o próprio poema de Adília que nos fez chegar a ideia de uma zootopoética e retornar assim aos debates que aqui inseriremos primeiro. Desse modo, por mais que a hermenêutica do poema, em nosso itinerário reflexivo, esteja no fim, isso se dá por motivos meramente explicativos, ou como exposição do conjunto de pontos que compõem a cartografia de inquirição que o poema exigiu. O caminho epistemológico foi do poema a essas referências, ainda que em nosso trajeto a ordem esteja invertida. Claro, com a ressalva de que as leituras nunca acontecem num vácuo e sempre em um vão, um espaço de *inter-esse*. Discernir exatamente o que vem antes ou depois é higienizar o acontecimento da leitura, que se furta a esses ordenamentos. O importante, a nosso ver, é não projetar demasiado sobre o poema selecionado construtos teóricos prontos e exógenos a ele, mas, antes de tudo, perceber de que modo ele mesmo, como expressão contingente, auxilia-nos a derivar de sua “inteligência” certos marcadores de uma zooteoliteratura que, por sua vez, nos desafiaria a pensar numa zootopoética – um “operador” que, pretendendo respeitar a liberdade do texto literário, se configura como um enfoque específico que dá relevo aos traços de convergência entre animalidade e religião na literatura. Dito de outro modo, não se procura, aqui, uma chave de leitura. Intenta-se, antes, depreender dos traços específicos do poema os indícios de uma zootopoética, reconhecendo, de um lado, a autonomia da expressão literária e, de outro, a sua porosidade.

## 1. Teopoética e seus usos

Se não cabe, aqui, elaborar uma genealogia de ordem filológico-conceitual meticulosa, ao menos vale dizer que é possível mapear, em linhas gerais, os sentidos atribuídos ao termo teopoética mais recentemente.

Críticos e teóricos da literatura se interessaram, ao que parece, pela relação entre religião/teologia e literatura justamente devido a uma espécie de ressaca, efeito da ênfase em metodologias excessivamente formalistas, como podemos perceber num movimento feito por Tzvetan Todorov. Referimo-nos especialmente a textos seus como *A beleza salvará o mundo* (2011) e *A literatura em perigo* (2009). Já nos estudos teológicos, o interesse por esse diálogo está ligado ao desgaste da linguagem tradicional da fé. Desde a segunda metade do século XX, alguns teólogos/as vêm tentando chamar a atenção para a importância das manifestações artísticas, dentre elas a literatura como forma de ressignificar a teologia em resposta à crise da metafísica. No campo católico, na Europa, num primeiro momento, ganharam destaque os nomes de Henri De Lubac, Romano Guardini, Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner, Pie Duployé, entre outros. Entretanto, o tema ganha mais notoriedade no Vaticano II (especialmente na *Gaudium et Spes*), e já na década de 70 é publicado um número da revista *Concilium* dedicado ao assunto, organizado por Johan-Baptist Metz e Jean-Pierre Jossua. No âmbito protestante europeu e estadunidense, a contribuição de Paul Tillich foi fundamental para uma aproximação teológica à literatura, mas também não podemos deixar de mencionar os esforços de Dorothe Sölle e Amos Wilder (esse último já utilizando de maneira ostensiva o termo teopoética). Dos anos 1970 em diante muitos/as outros/as estiveram engajados na produção de textos sobre o assunto (Hans Küng e Karl Josef-Kuschel, por exemplo). Na América Latina, teólogos como Juan Carlos Scannone, Pedro Trigo, Gustavo Gutiérrez e Luis N. Rivera-Pagán escreveram sobre a relação entre teologia e literatura. Mais especificamente no Brasil, seria possível ressaltar, num período inicial, as discussões de Rubem Alves em *A Geração do Futuro* (1986) sobre o valor da imaginação perante a absolutização de certos projetos utópicos.

Posteriormente, na década de 1990, abrindo novos caminhos, temos o livro de Antônio Manzatto sobre os romances de Jorge Amado; no princípio dos 2000, *Deus no espelho das palavras*, de Antonio Magalhães; e

poucos anos depois, a publicação da tese de José Carlos Barcellos, *O drama da salvação*; nesse ínterim, alguns livros organizados por Maria Clara Bingemer e Eliana Yunes, ambas da PUC-Rio, além dos esforços de Salma Ferraz, na UFSC, também expandiram essa reflexão.

Além desses trabalhos, que ajudaram – com seus limites e potencialidades – a lançar as bases para as pesquisas que se seguiram, a formação da ALALITE (2006) contribuiu para consolidar uma rede de pesquisadores/as em torno do tema. Hoje, contando também com os grupos da área “Linguística e Literatura” que estudam a interface religião/literatura, o número nacional é semelhante ao resultado da soma dos grupos nos EUA, na Europa e no restante da América Latina. Há GTs com esse recorte nos congressos de associações/sociedades importantes como SOTER, ANPTECRE, ANPOLL, ABRALIC. A quantidade de artigos, dissertações e teses cresceu significativamente a ponto de se tornar inabarcável. Há que se destacar o importante espaço um periódico especializado – *Teoliterária*, dedicada justamente à publicação de materiais em torno à interface religião/teologia e literatura.

A título de resumo podemos afirmar que, no contexto de toda essa produção acadêmico-científica no âmbito dos estudos literários, da teologia e das ciências da religião, com especificidades metodológicas que distinguiram diversas abordagens, o termo teopoética, inicialmente indicou um tipo de recuperação da verve literária, imagética, metafórica da linguagem da fé, pondo em causa o discurso teológico-dogmático. No entanto, também designou tanto as mais variadas práticas literárias que colocam em jogo categorias religiosas, teológicas e a experiência do sagrado, não raro em tensão com as compreensões mais tradicionais, quanto o estudo teórico de obras literárias que pensam sobre o *theos* (entendido aqui em sentido amplo e não necessariamente cristão), tal como as reflexões propostas pelos textos.

Com o passar do tempo, a palavra teopoética foi utilizada para descrever também uma preocupação de ordem metodológica que deveria

balizar a aproximação da teologia em relação à literatura, conforme Karl-Josef Kuschel descreve no seu livro *Os escritores e as escrituras* (1999); isto é, uma espécie de programa de cidadania interna à teologia para o diálogo com a literatura, respeitando as peculiaridades de ambos os discursos. O problema, aqui, é: na teologia, por mais interdisciplinar que seja o método, muitas vezes, ele propõe uma aproximação à literatura desde o lugar de uma revelação plasmada em uma confissão específica; ou seja, como na proposta de Kuschel, presume-se um núcleo de fé que, no diálogo, baliza a avaliação das ideias mobilizadas pelos/as escritores/as. Evidentemente, alguns trabalhos ocupam uma zona fronteira porque se articulam a partir de princípios de hermenêutica literária para chegar a uma teologia. O caso de José Carlos Barcellos é um bom exemplo disso. Ele mesmo declara em tom de confissão: “o nosso [método], sendo fundamentalmente crítica literária, só pode ser considerado teologia na medida em que é (...) um esforço para se levar à linguagem conceitual o pensamento teológico de Julien Green” (BARCELLOS, 2008, p. 143).

Por fim, não é incomum a expressão teopoética ser pensada como o nome de um campo de estudos que reúne o amplo leque de pesquisas, oriundas dos estudos literários, da teologia e das ciências da religião que procuram investigar as zonas de convergência, por diferentes caminhos metodológicos, entre teologia/religião e literatura (com tudo que essa outra palavra complexa pode comportar). Esse campo se desenvolve com renovado fôlego, desdobrando-se em uma gama de modelos epistemológicos e diversidade de objetos que englobam, hoje, poesia, romance, teatro, literatura de cordel, cinema, música, grafite, HQs, textos religiosos, suas recepções na arte, etc.

Dito isso, é necessário, ainda, lembrar que tanto para teólogos quanto para teóricos e críticos literários o interesse pela aproximação entre teologia/religião e literatura estava ligado aos paradigmas humanistas. De um lado, teólogos procuraram outra plataforma para o seu que-dizer após os sucessivos golpes que a tradição do pensamento metafísico havia sofrido, e a encontraram na literatura – claro, muitas vezes de modo

canhestro e em outras com certo desconforto – um aporte cujo ponto de contato era a capacidade de expressar o “verdadeiramente” humano do ponto de vista experiencial; de outro lado, os críticos e teóricos da literatura demonstraram interesse pela teologia/religião em decorrência de um esgotamento das abordagens que privilegiavam a forma para, frente a elas, recuperar justamente o caráter comunicacional da literatura como algo constitutivo do humano.

O caso das ciências da religião é um pouco diferente. Os estudos em teopoética acontecem sobretudo no âmbito daquilo que pode ser chamado de “Ciências da linguagem religiosa” ou de “Linguagens da religião”, onde o interesse recai, de um lado, sobre a literatura enquanto produtora de uma linguagem religiosa – mesmo que de forma tensionada – e sobre a teoria literária enquanto aporte para o estudo dos textos religiosos e da própria religião como uma linguagem. Esse espaço de estudos faz recurso a uma série de debates e teses que advém sobretudo de movimentos formalistas e estruturalistas que, por sua vez, por enfatizarem o fato de o homem estar inscrito num sistema linguístico e não ser um gênio criador que manipula como quer a linguagem, representam uma crítica aos modelos de viés humanista vigentes durante muito tempo nas ciências humanas.

Parece-nos que a teopoética denota uma abertura frente a uma postura dogmático-doutrinária no interior da teologia, em que pesem outros esforços, como de uma ecoteologia, de uma teologia desconstrucionista e radicalmente hermenêutica, de teologias pluralistas, feministas, queer, negras, públicas e decoloniais. Quanto às ciências da religião, vale dizer que, no interior desse campo interdisciplinar (o que já demonstra uma certa escolha de perspectiva), o que tem acontecido é análogo a práticas de outras áreas, como, por exemplo, da antropologia ou sociologia que, com métodos próprios, se aproximam do material literário com vistas à compreensão do objeto central do campo em exercício.

No entanto, esse reconhecimento não deve nos impedir de perce-

ber que a teologia absorveu de modo um tanto amortecido o impacto, por exemplo, das críticas estruturalistas e, posteriormente, do pós-estruturalismo e, hoje, ainda mostra certa resistência às teses de pensadores “rizomáticos”, como Gilles Deleuze e Félix Guattari, e outros, como Bruno Latour, Isabelle Stengers, Philippe Descola e Eduardo Viveiros de Castro, que procuram subverter, via antropologia simétrica e epistemologias nômades, os paradigmas modernos, recuperando, inclusive, a legitimidade do animismo. Talvez a dificuldade de absorção esteja justamente ligada à “manutenção” de uma diferença qualitativa entre Deus e a “criação”, mesmo nas reflexões de cunho ecoteológico, algo que pode ser um sinal da manutenção do esquema sujeito-objeto (ou, quem sabe, essa distinção sujeito-mundo não decorre da diferença entre criador-criatura num outro grau hierárquico?). Por mais que seja possível movimentar-se no terreno dessas epistememes distintas, a pergunta que se coloca, particularmente no caso das teologias, mesmo as mais “abertas”, é justamente pelo limite que as mantêm na circunscrição do registro dito “teológico”. Destacamos isso não para garantir uma identidade substancial para a teologia e tampouco uma reserva de mercado para teólogos/as, mas sobretudo para ressaltar a necessidade de uma epistemologia da teologia que seja capaz de descincurcervê-la desde uma leitura mais ampla, complexa e dialogal de suas “próprias fontes”.

Nas ciências da religião, a nosso ver, por um lado, ainda há, em alguns trabalhos, uma falta de distinção teórico-metodológica quanto ao recurso à literatura. Não raro, eles ganham um tom teológico, o que não seria necessariamente um problema, desde que a questão sobre a cidadania da teologia entre os saberes que compõem as ciências da religião fosse respondida a contento. Isso, por conseguinte, nos leva a outro problema subjacente a esse debate. A palavra “ciências” na nomenclatura do campo e área – e o uso de seu singular, para designar uma identidade disciplinar exígua, mais ainda – aponta talvez para um cacoete disfarçado ou, se quisermos, sintoma de uma pretensa superioridade que esconde uma auto-limitação, um trejeito científico-moderno, em que pese

a precariedade desse termo, ou seja, aquilo que Bruno Latour (1994) chamou de “constituição moderna” e que ainda temos dificuldade de superar: a crença na pertinência de uma leitura de mundo baseada num corte específico que exclui, por exemplo, a perspectiva não-humana a ser refletida simetricamente.

Seria, portanto, necessário pensar os limites de uma teologia que ainda se justifica a partir de um gesto autoreferencial explícito e só pode encontrar nos textos literários aquilo que ela mesma autoriza; por outro lado, é igualmente importante verificar se e como, até mesmo num regime mais “arejado” e “aberto” a outras epistemes, ela continua, como no caso de algumas abordagens teopoéticas, “usando” a literatura como mediação hermenêutica e mantendo, assim, uma superioridade dissimulada. Já no que diz respeito às ciências da religião, seria interessante discernir se suas “leituras” da literatura também não padecem desse mesmo impulso que, diga-se de passagem, se realiza num espaço de confusão dos modos de operação com esse tipo fazer teológico ao qual nos referimos acima. Contudo, também valeria a pena examinar se essa superioridade não se dá em nome de uma “cientificidade” advinda de modelos de conhecimento já repertoriados.

Uma resposta interessante para parte desses problemas que levantamos é dada por Patricia Cox Miller (2018), Virginia Burrus, a quem apelaremos na parte final do texto, e, no Brasil, Paulo Nogueira (2020). Para esses pesquisadores, certas expressões cristãs da antiguidade teriam sido mais próximas a uma plurirreligiosidade conectiva e a um animismo do que a leitura que a tradição fez delas baseadas em certos esquemas que correspondem a preocupações institucionais e doutrinárias. Ou seja, estaríamos diante de uma eco-poética cristã – para utilizar uma expressão de Burrus – que desfaz certas dicotomias que estão na base da teologia e, por conseguinte, da noção moderna de ciência. Essa tese é significativa porque, por um lado, põe em causa os hiatos entre o humano e seus outros, incluindo aí os animais não-humanos e, por outro, permite perceber outros registros de pensamento, como aquele que

se dá na literatura.

Não estamos exigindo, em hipótese alguma, que a teologia deva se curvar a alguma outro saber ou se “disfarçar”, ou que as ciências da religião abandonem tudo o que produziram até agora para seguir a última “moda” acadêmica e garantirem-se, assim, up-to-date. Não se trata de propor mais um binarismo conceitual, mas de somar às pesquisas mais “tradicionais” outras perspectivas. O intuito é propor um diálogo, uma porosidade que permita levar em conta a capacidade de a literatura (não num sentido substancial, mas como abertura, fronteira, zona de vizinhança, devir) pensar as singularidades diversas dos animais não-humanos e, desse modo, relativizar certos modelos científicos e centradas numa ideia bem-acabada do humano. Seja como for, nosso intuito é propor uma aproximação entre os chamados estudos em zooliteratura/zoopoética e a teopoética. De maneira simples e direta, nos parece mais interessante considerar a noção de que a teopoética, baseada na ideia de *poiesis*, é o ato de plasmar/reescrever o *theos* na literatura, sendo o *theos* aqui entendido como algo amplo, diverso, plural e até mesmo, em alguns casos, difuso.

## 2. Além do humanismo e do anti-humanismo:

### zooliteratura e zoopoética

Não reconstruiremos o amplo e complexo debate em torno ao termo humanismo e as conhecidas reações ao que configuraria esse modo de pensar e agir. Antes, o nosso intuito é mostrar como a questão dos animais, seja na reflexão filosófica, seja no campo dos estudos literários, se coloca a partir das possibilidades e das insuficiências do debate das “epigonias” humanistas e anti-humanistas. Para dar cabo dessa tarefa, nos parece crucial tomar um momento de virada na filosofia do século XX: a reflexão a respeito da alteridade de Emmanuel Lévinas e sua recepção.

Tal opção se configura como produtiva, a nosso ver, porque não

induz a uma invalidação completa do humanismo. Se trata, antes, de reconhecer os limites do humanismo tradicional, como diz Evando Nascimento em seu *O pensamento vegetal*, reavaliando-o, de modo que seja possível pensar o antes impensado: as “nossas relações com outros viventes” (NASCIMENTO, 2021, p. 21). Quer dizer, a consideração da natureza, dos animais e da floresta, do lugar e do ponto de vista dos povos originários é de grande importância, particularmente para nos ajudar a pensar fora das hierarquias do primado humano e das violências que ele ocasionou. Contudo, reconhecer isso não deve nos impedir de perceber que a história do pensamento é intrincada e complexa. Contra as simplificações grosseiras e rupturas apressadas, podemos citar o caso de Emmanuel Lévinas, que atravessou o estruturalismo francês até escrever, na década de 1960, *Totalidade e Infinito* e, posteriormente, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (1974) – obras que deram uma voltagem inaudita ao pensamento francês e causaram impacto em uma figura como Jacques Derrida, filósofo que escreveu o texto – *O animal que logo sou* (2002) – que enuncia a tese de um pensamento animal na poesia, uma zoopoética, e que foi fundamental para a abertura do que mais tarde se tornaria um aparato conceitual e um campo de investigação, o da Literatura animal. Por assim dizer, o herdeiro “infidel” do *Humanismo do outro homem* de Lévinas foi fundamental para a constituição do que chamamos hoje Zooliteratura/Zoopoética. Com isso, não desejamos sugerir uma simplificação do amplo e complexo leque de referências com as quais Derrida trabalhou em sua “escritura”. É bem verdade que em seu pensamento há, para utilizar seus termos, muitos outros espectros e fantasmas, como os de pensadores da linguística e do estruturalismo e do próprio Heidegger.

Se, por um lado, as concepções centrais no incontornável conjunto da obra de Lévinas podem ser consideradas como um ultrapassamento de um humanismo fechado no eu, como sugere o próprio título de um de seus belos livros citado anteriormente, *Humanismo do outro homem*, por outro, não faltaram avaliações críticas que sublinharam a falta de al-

cance das ideias do filósofo lituano, especialmente por ele não ter dado à sua versão da alteridade a amplitude e a diversidade necessárias para incluir, ali, os não-humanos.

Começemos por colocar a questão da relação de Lévinas com o humanismo. Jacques Derrida, no ensaio *Violência e Metafísica* (2009), destaca que a proposta levinasiana retira, ainda que em chave parricida, sua força da ontologia heideggeriana. Ou seja, apesar das ineludíveis diferenças de Lévinas em relação a Martin Heidegger, seu radicalismo ético não se ergueria a não ser no terreno de uma ética original, isto é, nos rastros ainda que rasurados da reflexão do filósofo alemão. Em sua carta *Sobre o humanismo* (2005), Heidegger abre uma senda para pensarmos a superação dos valores éticos dos paradigmas humanistas (evidentemente, se quisermos dar um passo atrás, chegaremos a Nietzsche e às suas contundentes marteladas dirigidas à moral concebida pelo que, metonimicamente, podemos chamar de humanismo). Heidegger considera as diferentes formas de humanismo, grego, romano, cristão etc., mas dirige sua crítica contra a metafísica que subjaz a cada um deles. Para ele, ao assumir a tarefa de conduzir o ser humano às suas “potencialidades” superiores, especialmente por meio de sua faculdade racional, o humanismo o faz invariavelmente a partir de um ideal de humano projetado e separado da história. Nas palavras do próprio Heidegger (2008, p. 248), isso se dá “pela cunhagem de uma postura ‘ética’, como redenção da alma imortal, como desenvolvimento das forças criativas, como aperfeiçoamento da razão, como cuidado da personalidade, como despertar do senso comum, como disciplina do corpo”.

Pois bem, embora Heidegger demarque a necessidade da superação das determinações postas pelos ideais do humanismo e Lévinas reconheça tal avanço, o filósofo lituano não deixa de mostrar a importância de reavaliarmos a questão da sondagem dos modos de ser do *Dasein* sob outra perspectiva: a da alteridade. Assim, sugere que, de fato, o humanismo poderia ser repensado se a vocação originária do eu for redirecionada a uma condição fundamental e original – decerto não

metafísica – de responsabilidade pelo outro. Por outras palavras, para Lévinas, mesmo a ontologia heideggeriana teria sido erigida sob o signo da mesmidade ao se realizar como um pensamento do ser e, portanto, seria ela insuficiente para reorientar a filosofia contra o primado do eu, ou conduzi-la a uma realidade primordialmente ética. Desse modo, a questão principal não seria só o humanismo em si, mas um fechamento subjetivista que, de diferentes modos, perpassa a tradição filosófica no Ocidente. Lévinas, como é sabido, propõe sua virada ética a partir do resgate da tradição bíblica, sobretudo hebraica, como é possível ver no interessante trecho, “A estranheza ao ser”, do ensaio “Sem identidade”, coligido em *Humanismo do outro homem* (LÉVINAS, pp. 103-106). Ou seja, fazendo recurso a uma série de textos da Bíblia, Lévinas gira o pensamento em direção à outra origem: uma espécie de pré-ética, configurada por uma abertura que conduz à responsabilidade para com o outro, isto é, uma instância ontologicamente anterior à própria liberdade e identidade (HADOCK-LOBO, 2006, p. 47). Essa responsabilidade, diz Lévinas (1997, p. 166), é justamente o terreno em que “a humanidade do homem desabrocha”. Reconheçamos: Lévinas deu outra ênfase à filosofia ao pôr como irremediável a tarefa da preocupação com os que têm fome e sede; tensionou, com outras referências e num diálogo crítico com elas, o pensamento filosófico estabelecido, obrigando-o a considerar a “irreal realidade de homens perseguidos na história cotidiana do mundo, dos quais a metafísica jamais considerou a dignidade e o sentido, e sobre a qual os filósofos vendam sua face” (LÉVINAS, 2012, p. 106). Não à toa, no seu *Adeus*, Derrida o chamou de profeta (DERRIDA, 2004, p. 28).

Acontece que todo profetismo possui uma ambiguidade. Sofre o efeito do tempo e continua servindo como princípio crítico-criativo. Tal princípio pode, inclusive, voltar-se contra aquilo que ele mesmo estabeleceu inicialmente. Talvez por isso em *Jamais fomos modernos*, Latour se pergunte: “onde estão os Lévinas dos animais?” (LATOUR, 1994, p. 134).

Lévinas, mantendo-se na tradição fenomenológica, procura reabilitar o sentido do humanismo, como dissemos antes, pela reorientação ética da filosofia. Com isso, por um lado, se afasta da analítica existencial heideggeriana, mas, por outro, não deixa pagar seu tributo a ela. Nesse sentido, seu pensamento fica encurralado. O “anti-humanismo” de Heidegger, a despeito de conduzir a pensar mais além (ou aquém?) da metafísica, ainda se desenrola sob a marca de um rebaixamento da vida animal, já que estes seriam “pobres de mundo” (cf. HEIDEGGER, 2003, p. 243) – isto é, não dariam conta, por assim dizer, da relação fundamental com o Ser, que pertenceria em termos qualitativos aos humanos. De outro lado, se, para Lévinas, o humanismo não pode mais ser mais uma filosofia do mesmo, o rosto do outro – categoria fundamental do pensamento levinasiano – não abarca as feições animais. Claro, haveria aqui a possibilidade considerar o princípio profético de Lévinas – ou aquilo que Rafael Hadock-Lobo chamou de método do levinasianismo generalizado (HADOCK-LOBO, 2006, p. 71) –, uma alteridade sempre maior e mais diversa que, agora, inclua os outros “outros” que o “outro” do pensador lituano deixou escapar.

Latour, portanto, não deixaria de ter razão ao apontar, com sua provocação, mesmo que de passagem, a permanência de uma tonalidade moderno-humanista em Lévinas, o que significa pensar o humano e o não-humano a partir de formas estáveis sem considerar as suas imbricações. Entretanto, um sintoma de que a inspiração levinasiana permanece como princípio animador de uma crítica aos limites de suas próprias ideias é a reflexão de Derrida no seu já mencionado *Adeus a Emmanuel Lévinas*. Naquela ocasião, Derrida admitia sem reservas, apesar das diferenças em relação a ela, sua “dívida” com a filosofia levinasiana (DERRIDA, 2004, p. 29). Por outro lado, não deixa de mostrar, especialmente quando procura refletir sobre as fronteiras entre o humano e o animal, os limites da ética de Lévinas.

O filósofo argelino confronta-se com uma linhagem pensadores que vai de Descartes e Kant até Heidegger, Lévinas e Lacan, destacando so-

bretudo a ênfase antropocêntrica e logocêntrica de suas teses, e encontra uma contrapartida nos *Ensaíos* de Montaigne, onde, na interpretação derridiana, há uma dissolução da ideia de que os animais não conseguem se comunicar. Apoiando-se, portanto, em Montaigne, Derrida dirá que a capacidade de responder não estaria necessariamente ligada ao conjunto de possibilidades de simbolizações dado na linguagem humana (DERRIDA, 2002, p. 20). Ou seja, ele procura sublinhar a capacidade comunicativa dos animais. Não se trata, é claro, de uma antropomorfização, mas de reconhecer outras possibilidades de comunicação não necessariamente acessíveis a partir de equivalências humanas.

Esse logocentrismo, para Derrida, possui suas raízes na própria mitologia bíblica. Adão, o primeiro homem, teria recebido de Deus a tarefa de nomear os animais, exercendo assim seu poder sobre eles. A linguagem já apareceria como indício de superioridade, um domínio pela palavra. Contudo, na chave da desconstrução, Derrida percebe que o próprio texto, em sua “economia”, deixa uma possibilidade de subversão desse sentido sedimentado. O olhar do animal antecede a palavra humana que o nomeia. Lançando mão de duas traduções, de Chouraqui e Dhormes, da passagem do *Gênesis*, Derrida percebe também a dupla possibilidade que a expressão “para ver” atribuída a Deus causa antes do ato de nomeação. Segundo ele, Deus, que dá ordem ao homem para nomear os animais, o faz “para ver” como sua criatura realizará esse intento. De um lado, esse “para ver” pode designar uma vigilância, mas pode caracterizar “um Deus que dirá *eu sou quem eu sou* sem saber o que vai ver quando um poeta entra em cena dando seu nome aos viventes” (DERRIDA, 2002, p. 39). Seja como for, o animal precede o homem no tempo antes do tempo, uma interpelação ética (um eco do princípio ético levinasiano, agora levando em conta os animais?). Obviamente, não cabe perguntar que tipo de interpelação o olhar do animal faz exatamente, e traduzi-lo em linguagem humana nos faria cair na armadilha de um ventriloquismo antropomorfista. É possível, de outro modo, criar uma zona de percepção que admita antes mesmo do domínio logocên-

trico que “o animal nos olha, e estamos nus diante dele” e que “pensar começa talvez aí” (DERRIDA, 2002, p. 57).

O filósofo aponta, portanto, em modo de síntese, dois modelos de saber sobre os animais. Um, calcado na separação, que reduz os animais não-humanos pelo uso do singular a uma coisa vista, mas que não é capaz de ver, produzir linguagem e de sofrer. Aliás, Derrida questiona o uso genérico da palavra animal, que aprisiona numa noção unívoca e homogeneizante os animais (DERRIDA, 2002, p. 64-65). Daí decorre a sugestão de substituir a palavra animal pelo neologismo *animot* (DERRIDA, 2002, p. 70), que evocaria a própria pluralidade a que o som remete, já que a pronúncia seria semelhante ao plural *animaux*.

O outro modo de saber sobre os animais seria aquele presidido pelo coração e pelos sentidos. Isto é, aquele que confere dignidade ao animal reconhecendo sua singularidade, sensibilidade, inteligência e, concomitantemente sua vizinhança conosco. Como destaca Maria Esther Maciel, comentando *O animal que logo sou*, o olhar do animal estaria, para o filósofo, na ordem do não sabido, pois leva, ao mesmo tempo, a contemplar a manifestação dos animais e ao reconhecimento de si mesmo (MACIEL, 2021, p.44-45). Talvez por isso Derrida tenha sugerido, além do neologismo citado anteriormente, que a linguagem adequada para captar, ainda que com limitações, o pensamento animal é a poesia. Aqui, vale transcrever as palavras derridianas: “o pensamento do animal, se pensamento houver, cabe à poesia, eis aí uma tese, e é disso que a filosofia, por essência, teve de se privar. É a diferença entre um saber filosófico e um pensamento poético” (DERRIDA, 2002, p. 22).

Essa assertiva nos obriga a evocar um outro texto de Derrida, no qual expõe sua perspectiva a respeito da poesia. Em *Che cos'è la poesia?* (2001), curiosamente, o filósofo usa a metáfora de um ouriço para expressar o seu pensamento acerca da poesia. A imagem é do animal que, numa estrada qualquer, se expõe ao acidente e, ao mesmo tempo, enrolando-se, oferece perigo – vulnerável e perigoso. De acordo com

Derrida, o ouriço compara-se ao poema porque: “não há poema sem acidente, não há poema que não se abra como uma ferida, mas que não abra ferida também” (DERRIDA, 2001, p. 115). O poema desarma a cultura, isto é, surpreende (DERRIDA, 2001, p. 115). Provavelmente, por isso, para retornar ao *Animal que logo sou*, o pensamento animal seria dado na poesia. Haveria, portanto, uma zooliteratura e uma zoopoética, termos que, num primeiro momento, o filósofo usa para designar respectivamente os animais de Francis Ponge e Kafka. A partir dessas designações, aos poucos, se passou a utilizar esses dois neologismos de forma conceitual com intuito de descrever o conjunto de textos literários de um ou mais autores em que o enfoque animal é privilegiado e o estudo teórico dos textos desses autores. Maria Esther Maciel, que tem se dedicado ao tema, em *Literatura e animalidade* (2021, p. 15), ressalta que as diferenças e semelhanças entre zooliteratura e zoopoética corresponderiam àquelas entre literatura e poética, mas acrescidas do valor semântico que o prefixo “zoo” carrega.

Dito isso, é preciso, agora, pensar a respeito do que o prefixo na intersecção da zoopoética com a teopoética.

### **3. No princípio era a osga: notas para uma zooteopoeítica a partir de um poema de Adília Lopes**

No caso de uma zooteopoeítica, o movimento seria o de verificar o que a dupla prefixação sugere, isto é, o cruzamento da perspectiva animal e da teológico-religiosa. Ou seja, o interesse recai sobre a capacidade de a literatura expressar o pensamento animal na intersecção com a religião/teologia. A justaposição dos prefixos criaria um entrelugar. À afirmação de que a literatura pode pensar o sentido do *theos* soma-se a assertiva de Derrida de que o pensamento animal, se houver, estaria na poesia.

Essa empreitada se dá, aqui, a partir de um exemplo singular que, como afirmamos no início, não deve ser tomado para confirmar uma

regra prévia. Ou seja, se trata antes de um experimento de leitura permeado de hipóteses e certas referências ora explícitas, ora implícitas, que consciente e inconscientemente formam uma constelação sempre aberta. O intuito é, sobretudo, abrir uma conversa no interior dos estudos em teopoética, ampliando-os no diálogo com a zoopoética.

Escolhemos, para início de conversa, um poema de Adília Lopes, autora que possui uma obra na qual os animais marcam presença de maneira ostensiva. Adília é uma escritora que conta com uma recepção crítica já bastante significativa. Mas, curiosamente, até bem pouco tempo não havia muitos trabalhos que enfatizavam sua relação com a religião de maneira detida. Nós mesmos procuramos apontar isso e mostrar que uma hermenêutica minimamente percuciente do conjunto de sua obra não poderia contornar o seu diálogo com o universo religioso, sobretudo com o cristianismo de extração católica (CAPPELLI, 2020). Nesse ínterim, surgiram outros estudos que buscaram lançar luz nessa interface da poesia adiliana com o cristianismo, como o artigo de Luís Maffei (2020) e a tese de doutorado de Karine Ferreira Maciel (2022). Houve também quem pensasse os poemas adilianos, ressaltando seu caráter zooliterário, como é o caso da dissertação de mestrado de Karina Uehara (2016). Todos esses trabalhos perceberam a relação de intertextualidade com os textos bíblicos e com a tradição cristã numa espécie de chave profanadora, algo que é muito característico dessa escritora, para quem a poesia parece ser uma espécie de exercício para estender os limites da vida. Desse modo, a poetisa constrói um “eu-mundo” imaginário na voz do eu-ficcional (aliás, que eu, para ela não é ficcional e não comporta outros eus?) que se sustenta a partir de uma série de “indecibilidades”. Trata-se, portanto, de uma escritora que não idealiza a literatura, que a tensiona a partir de seu “fora” (para ela, talvez, nem exista um dentro e um fora da literatura). Ou seja, ela não busca uma essência do quer que seja. Não há na sua escritura um si-mesmo, uma literatura-mesma, uma religião-mesma. Ela rasura os limites de todas essas realidades, contraindo e expandindo sua escritura – formal e tematicamente.

Vejam os agora o poema:  
Cristo é esta osga  
que está  
antes  
de eu chegar  
na parede  
da minha cozinha  
e só agora  
eu dou por ela  
mas ela  
deu por mim  
antes de eu  
dar por ela  
(deu por mim  
antigamente)  
(LOPES, 2014, p. 466)

O poema mereceria uma exegese cautelosa, mas, por ora, bastamos reconhecer alguns detalhes. Vale mencionar que ele está inserido em *Mulher-a-dias* (2002), livro em que a poeta coloca sob o título “Cristo-osga” toda a segunda parte da coletânea. Além disso, ressaltamos a curiosa a epígrafe – tomada de Nuno Bragança: “não há acasos no encontro e desencontro das pessoas. (...) o tecido desse encontro e desencontro existe e serve para alguma coisa” (BRAGANÇA apud LOPES, 2014, p.465). Não seria tão forçoso dizer que esse tecido de encontros e desencontros seja justamente o conjunto de poemas.

Há um claro diálogo, no poema, com a tradição cristã. Entretanto, o detalhe que nos parece mais significativo é o fato de que Cristo não é como a osga; isto é, ela não é signo ou metáfora; ela é Cristo. Comparece, assim, no olhar do eu-ficcional o reconhecimento de um “tu”, presença prévia de Cristo metamorfoseada. Adília parece fazer da poesia um espaço de outras possibilidades para a religião, para o próprio eu e para os animais. Ela desconstrói as fronteiras entre o humano, o não-humano e o divino, sobretudo ao identificar Cristo com um animal. Ao descrever a osga, em torno da qual em Portugal sobrevive uma mitologia popular,

Adília ressalta uma espécie de ancestralidade primordial do animal, algo que nos remete para a questão levantada por Derrida, o olhar anterior dos animais – aquilo que causa uma vertigem. No poema adiliano há uma surpresa quando da percepção da osga pelo eu-lírico. Vale lembrar o comentário derridiano ao *Gênesis* e o que deriva do episódio em que Adão é convocado a nomear os animais. Segundo o filósofo, como já mencionamos, o pensamento começa justamente no ponto em que se dá o reconhecimento de uma alteridade precedente por meio do olhar do animal. Mais: segundo a “tirada” de Derrida, Deus estaria à espera da palavra poética que agora se cumpre na voz adiliana? Adília é ainda mais radical porque além de simplesmente abrir um espaço para os animais, como num bestiário ou manter uma diferença completa entre Deus e homem, põe em causa, sob o signo do hibridismo, os limites do divino, do animal e do humano. Esse movimento é prefigurado em outro poema, quando ela afirma: “Adília/ lê/ treslê/ a Bíblia” (LOPES, 2014, p. 636). Por que “tresler” e não “reler”? Essa opção deliberada pode indicar aquilo que, em estado de dicionário, o verbo tresler pode significar: ler às avessas; ler ao contrário; ficar doido, supostamente, por ler demais (cf. DICIONÁRIO CALDAS AULETE). Nesse sentido, temos uma apropriação dos elementos religiosos fora dos eixos de uma racionalidade doutrinária e engendrada a partir de um delírio – não uma mera uma alucinação, mas também um jeito de pensar o que estaria fora do pensamento (*de-*, “fora”, mais *lira*, “sulco do arado”). Ou seja, o poema seria, por assim dizer, uma forma de pensar, na linguagem, fora daquilo que está dado, isto é, de um caminho já posto. Deleuze, contrariando o sentido clínico dado ao delírio, afirma que “a literatura é uma saúde” exatamente por sua capacidade de criar acontecimentos na fronteira da linguagem, de reinventar geografias, arrastando a língua “para fora dos seus sulcos costumeiros”, ou seja, fazendo-a delirar (DELEUZE, 2011, p. 9).

A poeta parece realizar, nesse poema, aquilo que o filósofo Emmanuele Coccia sugere ser uma radicalização da intuição central do dogma cristão e que serviria de antídoto contra uma visão dicotômica da

natureza (cf. COCCIA, 2020a, pp 45-48). Segundo Coccia, essa exacerbação nos levaria a imaginar que Deus pode encarnar em qualquer ser natural: um boi, uma formiga, um carvalho, uma bactéria. Não só o nascimento de Cristo é dotado de novidade e, por extensão, o dos humanos, mas cada nascimento é uma forma de metamorfose divina, o processo por meio do qual a vida promove a multiplicação da divindade, algo que, nas palavras do pensador italiano, é uma “nova economia da encarnação”, um “carnaval teológico”, frente ao qual certas compreensões das religiões históricas empalideceriam.

Nesse sentido, quando lemos, no poema, “Cristo é esta osga”, estamos diante da fronteira divino-humano-animal. Precisamos lembrar que o núcleo do discurso cristão reside na afirmação de que em Cristo conviviam perfeitamente a substância divina e a completa humanidade. Por um lado, portanto, Cristo tem algo familiar, mas também de *infamiliar* (para usar uma tradução recente do termo freudiano *Unheimliche*) assim como a osga. Note-se a preferência de Adília nesse poema pelo título Cristo e não pelo nome Jesus, o que cria, por meio da aliteração – Cristo, esta, osga –, um efeito sonoro que mantém a semelhança e a alteridade ao mesmo tempo. O animal, que agora toma o lugar de Cristo, possui uma parte irreduzível ao conhecido. Por outro lado, Cristo é humano. O que dá a pensar que a metamorfose sugerida nos faz hesitar diante da demarcação que separa o animal de nós. É uma hesitação que, de igual modo, se estende até os limites entre o animal e o divino. Essa rasura da linha fronteira não gera uma identificação, mas uma espécie de solidariedade com o outro, um pôr-se no lugar do outro. Uma ação que o trabalho ficcional torna possível (NASCIMENTO, 2021, p. 191). A ficção poética de Adília inventa, desse modo, uma zona de vizinhança, um devir homem-Deus-animal. Ao introduzir a possibilidade de Cristo (homem-Deus) ser um animal, a poeta enseja a abertura para outro modo de se ver as relações entre o animal, o *theos* e o humano. Plasma e refaz o *theos*, o animal e o humano no seu ato poético.

Essa abertura com o trabalho poético-ficcional torna-se ainda mais

curiosa quando recorremos ao dicionário e descobrimos, como nos lembra Nascimento (2021, p. 194), que um dos sentidos possíveis atribuídos à palavra mimetismo (de *mimesis* – noção cara ao vocabulário da teoria da literatura) é a capacidade de alguns animais de mudarem de forma e cor (cf. DICIONÁRIO CALDAS AULETE). Ora, no poema de Adília isso ganha uma densidade, dado que a osga é um animal que muda de cor, logo mimetiza. A poeta ficcionaliza e, por isso mesmo, também mimetiza. O parentesco etimológico quereria dizer algo mais? Se há um pensamento animal, ele estaria na poesia (como diz Derrida)? A poeta escreve a *mimesis* do animal? Ela mimetiza a osga? A osga mimetiza Cristo? Quem escreve quem? Não estaríamos, assim, no terreno zoteoliteratura, que pode ser discernível dentro de um horizonte zoteopoético?

Nesse ponto, para aprofundar essa perspectiva, consideramos importante recorrer àquilo que os estudos de religião podem acrescentar à discussão. Virginia Burrus nos lembra, em seu *Ancient Christian Ecopoetics* (2019), que o cristianismo da antiguidade elaborou uma “ecopoética”, que é “cristã porque é também judaica, e platônica e politeísta. [...] Os cristãos antigos eram dados ao excesso e à transgressão em busca por transformação” (BURRUS, 2019, p. 6). Para Burrus, as fronteiras entre o cristianismo e aquilo que a tradição posterior considerou “outras religiões” não era assim algo tão evidente para os habitantes do antigo Mediterrâneo. Isto é, a ideia do que estaria estritamente dentro dos limites de uma ortodoxia institucionalizada parece ser estranha a alguns grupos cristãos. Isso quer dizer que o cristianismo era mais fluído e plural, o que favoreceu também a possibilidade de, no contato com uma série de experiências diversas, forçar seus limites num exercício imaginativo. Ou seja, quando falamos de cristianismo, especialmente se considerarmos a antiguidade, estamos falando também de grupos e pessoas que vivenciavam a fé aquém e além das peculiaridades que costumamos associar a uma “rigidez” doutrinária e a uma visão antropocêntrica. Provavelmente, esses grupos interagiam de maneira mais livre com outras crenças e se enxergavam como coexistentes conectados

a um vasto espectro de seres vivos, humanos, animais não-humanos, mais que humanos (demônios, anjos) e vegetais. Portanto, se há uma zooteopoética, podemos remetê-la também a uma ecoopoética presente na antiguidade cristã, aos seus testemunhos e textos fundadores (especialmente em apócrifos, como *Atos de Filipe*), já que também aí não estaríamos longe de uma espécie de animismo segundo Burrus (2019, p. 6). Quer dizer, Adília não estaria longe daquilo que parte do cristianismo, no dizer de Burrus, produziu como ecoopoética, claro, consideradas as diferenças contextuais.

Logo, não é contraditório dizer que a literatura e a crítica contemporâneas, que buscam repensar e resituar as discussões sobre vida a partir da virada ecológica, da virada animal e da virada vegetal, possam ter herdado e recriado o estímulo presente em certo tipo de pensamento cristão. A ironia reside, aqui, justamente na possibilidade de que certas teorias que se baseiam num julgamento excessivamente negativo do cristianismo, sem considerar sua pluralidade e capacidade de mutação, fiquem cegas para o fato de que o enfrentamento ao humanismo antropocêntrico ou às filosofias do Mesmo e suas consequências pode se dar a partir de um olhar para “outras” vivências cristãs – pré-humanistas ou mais-que-humanistas – que não aquelas cuja raiz está no poder sacerdotal e eclesiástico e cujo ápice se vê na moral puritana burguesa. Claro, muitas expressões do pensamento cristão estão igualmente cegas para a pluralidade que estariam em momentos que elas mesmas consideram “fundadoras”.

## Considerações finais

Agora, sem querer fechar a questão, mas iniciando a conversa, listamos algumas tarefas que estariam por vir para um diálogo da teopoética com a zoopoética.

Quando consideramos a possibilidade de uma zooteopoética é preciso ter presentes os seus limites e possibilidades. Permanece uma

consciência das diferenças que distinguem o humano dos outros animais, mas, por outro lado, essas diferenças não são mais instâncias excludentes. O humano não está mais separado da natureza, no âmbito da cultura, enquanto os outros seres são “pobres de mundo”, para lembrar a tese heideggeriana já bastante criticada. Instaure-se, assim, um devir, uma outridade, que se torna palpável nos limites da linguagem poética que cruza ficção, religião, humanidade e animalidade, simultaneamente, alargando-os. O humano é também natureza. Mesmo se se trata de um esforço humano, portanto, falhado, para dizer o outro sempre mais outro que qualquer outro – eu, animal, Deus – a poesia deixa, pelo menos, um rastro a ser perseguido. O sentido do *theos*, no caso da zooteopoética, amplia o enfoque animal ao mesmo tempo em que é ampliado por ele. Ou seja, a literatura pensa o pensamento animal e pensa a experiência do *theos* (de modo amplo). Ela é produtora de uma linguagem que, no limite, pode dar a ver um devir humano-animal-divino. Esse seria um primeiro sentido que poderíamos atribuir a uma zooteopoética: discernir o pensamento do devir humano-animal-divino na literatura.

Esse movimento, a nosso ver, só se dá a partir da percepção da insuficiência do binarismo humanismo – anti-humanismo. Afinal, pensar nesse registro dicotômico é ainda estar centrado no humano. Como afirma Nascimento (2021, p. 320), posicionar-se do lado oposto ao humanismo, como fez o estruturalismo, não altera o quadro epistemológico, mas mantém, mesmo que sub-repticiamente nas estruturas da linguagem, o humano como medida – algo que parece se confirmar no logocentrismo de Jacques Lacan. Seria necessário, desse modo, descentrar o humano, notando as zonas de convergência com os outros outros, isso sem ignorar o que é radicalmente outro neles. Deve-se, então, evitar as relações de forma unidirecional, já que, tal como sublinha Coccia, não há diferença entre história natural e agricultura: “o que chamamos de evolução não é nada mais do que um tipo de agricultura interespecífica generalizada, um intercultivo cósmico [...] e o que chamamos de mundo não é senão a relação de cultivo recíproco” (COCCIA, 2020b, p. 29-30).

A vida só é possível no cultivo de si e do outro, e isso não diz respeito só aos humanos.

Além disso, algo que nos parece incontornável é refletir a respeito do que a palavra poética significa ao lado dos prefixos “zoo” e “teo”. Seguindo o rastro do que foi exposto anteriormente, estaríamos no âmbito não de saberes territorializados estritamente na teologia, nas ciências da religião, na filosofia, nos estudos literários etc. Por isso mesmo, o sentido que atribuímos à poética não é aquele que, nos estudos de literatura, designou, num primeiro momento, o campo que se dedica às regras para a composição da literatura. Estamos, ainda que em linhas gerais, mais próximos ao que Paul Valéry disse; isto é, a poética designa a criação por meio de um ato intelectual (VALÉRY, 2007, p. 180-181). Mas, claro, com muitas diferenças, pois já não há se afirma o ato poético como algo que não esteja atravessado por uma série de contingências. Pois bem, o acréscimo dos prefixos zoo e teo indica que esse ato de criação estaria permeado pelos animais e pelo *theos* (no sentido menos restritivo possível). O específico da zootopoética diz respeito ao fato de que é um “domínio” – com fronteiras desguarnecidas – que se aplica ao modo de pensamento da literatura e como ela está aberta a alteridades, particularmente ao *theos* e aos animais. A poética, aqui, significa que procuramos discernir o acontecimento do pensamento artesanal da literatura e, com o aditivo dos prefixos, já não mais de modo centrado no humano e baseados na ideia de in-dividuo, mas em um devir humano-animal-divino.

Outra tarefa importante seria conhecer o quanto possível o debate acerca da “questão animal” em diferentes âmbitos e sua incidência na filosofia, nos estudos de religião, nos estudos literários, na antropologia, na antropologia/sociologia da ciência. Fizemos a escolha de percorrer a trilha que leva ao texto em que Derrida enuncia a noção de uma zoo-poética, mas poderíamos mencionar, por exemplo, as teses de Georges Bataille, especialmente em sua *Teoria da religião*, de Dominique Lestel, em *As origens animais da cultura* (2002), de Agamben em *O aber-*

to, o romance filosófico de J. M. Coetzee, *A vida secreta dos animais* (2002), além, é claro, de outro/as autores/as já citados, como Patricia Cox Miller, Virginia Burrus, Paulo Nogueira, Emmanuele Coccia, Maria Esther Maciel, Evando Nascimento, Eduardo Viveiros de Castro, Phillip Descola, Bruno Latour, Isabelle Stengers, entre outros/as.

Também seria necessário, ainda que o caso mencionado tenha sido de uma autora de origem cristã, ouvir outras vozes, isto é, aumentar o “repertório” da zoteoliteratura com autores como Clarice Lispector (note-se o texto *Perdoando Deus* em que a personagem é confrontada, em sua união amorosa com o mundo, por um rato) ou Manuel de Barros (quando diz que não precisou ler Paulo ou Agostinho para chegar a Deus, mas que foram as formigas que o conduziram a ele) e aqueles não tão conhecidos de um público mais amplo, mas que já contam com certo prestígio e recepção crítica, como pensamos ser o caso de Leonardo Fróes (que possui uma poesia perpassada por uma mística animal e da floresta), e ainda, especialmente os/as escritores/as emergentes da literatura indígena, como Eliane Potiguara, Daniel Munduruku, Yguarê Yamã, Renata Machado Tupinambá, Tiago Hakiy (em quem certas dicotomias constitutivas do pensamento ocidental, como natureza e cultura, imanência e transcendência, são desfeitas).

Esses são, por ora, alguns quefazeres que pensamos ser fundamentais para uma zoteopoética.

## Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *O aberto: o homem e o animal*. Trad. Pedro Mendes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.
- ALVES, Rubem. *A gestação do futuro*. Campinas: Papyrus, 1986.
- BARCELLOS, José Carlos. *O Drama da Salvação: espaço autobiográfico e experiência cristã em Julien Green*. Juiz de Fora: Subiaco, 2008.
- BATAILLE, Georges. *Teoria da Religião. Seguida de Esquema de uma história das religiões*. Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte:

- Autêntica, 2015.
- BURRUS, Virginia. *Ancient christian ecopoetics: cosmologies, saints, things*. Philadelphia, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2019.
- CAPPELLI, Marcio. O sublime no cotidiano: reescrituras de Cristo na poesia de Adília Lopes. *Teoliterária*. V. 10. N. 20, 2020, pp. 113-129.
- COCCIA, Emanuele. *Metamorfoses*. Trad. Madeleine Dechamps e Victoria Mouawad. Rio de Janeiro: Dantes, 2020a.
- COCCIA, Emanuele. *A virada vegetal*. Trad. Felipe Augusto V. de Carli. São Paulo: n-1 edições, 2020b.
- COETZEE, J. M. *A vida secreta dos animais*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Cia das Letras, 2002.
- COX MILLER, Patricia. *In the Eye of the Animal: Zoological Imagination in Ancient Christianity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2018.
- DELEUZE, *Crítica e clínica*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 2011.
- DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- DERRIDA, Jacques. “Che cos’è la poesia?” Trad. Tatiana Rios e Marcos Siscar. *Inimigo Rumor*, n. 10, p. 113-116, maio 2001.
- DERRIDA, Jacques. *O animal que logo sou*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Unesp, 2002.
- DERRIDA, Jacques. Violência e metafísica. In: *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- DICIONÁRIO CALDAS AULETE. Tresler. Disponível em: <https://www.aulete.com.br/tresler>
- DICIONÁRIO CALDAS AULETE. Tresler. Disponível em: <https://www.aulete.com.br/mimetismo>
- HADOCK-LOBO, Rafael. *Da existência ao infinito: ensaios sobre Emmanuel Lévinas*. Rio de Janeiro/São Paulo: Puc-Rio/Loyola, 2006.
- HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. Trad. Rubens Eduardo Frias 2. ed. rev. São Paulo: Centauro, 2005.
- HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica*. Rio de Janeiro: Forense, 2003.

- JOSSUA, Jean-Pierre; METZ, Johann Baptist. Teologia e Literatura. *Concilium* 115. Petrópolis: Vozes, 1976.
- KUSCHEL, Karl-Josef. *Os escritores e as escrituras: retratos teológico-literários*. Tradução Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 1999.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Trad. Carlos Irineu Lacerda. São Paulo. Ed 34, 1994.
- LESTEL, Dominique. *As origens animais da cultura*. Trad. Maria João Reis. Lisboa: Intituto Piaget, 2002.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'etre ou au-delà de l'essence*. Haia: Martinus Nijhof, 1974.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2000.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- LOPES, Adília. *Dobra: poesia reunida (1983-2014)*. Porto: Assírio & Alvim, 2014.
- MACIEL, Karine Ferreira. “*Deus modo de usar, Deus modo de deitar fora*”: a tradição judaicocristã em Adília Lopes. Tese de Doutorado em Estudos de Literatura, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2023.
- MACIEL, Maria Esther. *Literatura e animalidade*. 2ª. Ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2021.
- MAGALHÃES, Antonio Carlos. *Deus no Espelho das Palavras – Teologia e Literatura em Diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2000.
- MAFFEI, Luís. O Eclesiastes de Adília, o de Camões. *Estudos de Religião*. V. 34. N. 3. Set-Dez 2020, pp. 87-107.
- MANZATTO, Antonio. *Teologia e Literatura – Reflexão Teológica a partir da Antropologia contida nos romances de Jorge Amado*. São Paulo: Editora Loyola, 1994.
- MCGUIRE, Meredith. *Lived religion: faith and practice in everyday life*. Oxford: Oxford University Press, 2008
- NASCIMENTO, Evando. *O pensamento vegetal: a literatura e as plantas*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2021.
- NOGUEIRA, Paulo. Relatos do deserto e eco-poética: hiperconectividade no cristianismo antigo. In: GONZAGA, Waldecyr, MORAES, Abimar Oliveira, CARDOSO, Maria Teresa (orgs.). *Religião e crise socioambiental*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2019.

- PAZ, Octavio. "Poesia de solidão e poesia de comunhão". In: *A busca do presente e outros ensaios*. Trad. Eduardo Jardim. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2017.
- TODOROV, Tzvetan. *A literatura em perigo*. Trad. Caio Meira. Rio de Janeiro: Difel, 2009.
- TODOROV, Tzvetan. *A beleza salvará o mundo*. Trad. Caio Meira. Rio de Janeiro: Difel, 2011.
- UEHARA, Karina. *Patás, garras e rastros: marcas de animais na poesia de Adília Lopes*. Dissertação de mestrado. São Paulo: Departamento de Letras clássicas e vernáculas, USP, 2016.
- VALÉRY, Paul. *Variedades*. Organização de João Alexandre Barbosa. Trad. Maiza Martins de Siqueira e João Alexandre Barbosa. 3. ed. São Paulo: Iluminuras, 2007.