

A natureza (do/e o)animal - Ambiente e mundo na obra de João Guimarães Rosa

ETTORE FINAZZI-AGRÒ
SAPIENZA UNIVERSIDADE DE ROMA

Wenn man doch ein Indianer wäre, gleich bereit, und auf dem rennenden Pferde, schief in der Luft, immer wieder kurz erzitterte über dem zitternden Boden, bis man die Sporen ließ, denn es gab keine Sporen, bis man die Zügel wegwarf, denn es gab keine Zügel, und kaum das Land vor sich als glatt gemähte Heide sah, schon ohne Pferdehals und Pferdekopf.

Franz Kafka, “Wunsch, Indianer zu werden”.

Mit allen Augen sieht die Kreatur das Offene. Nur unsere Augen sind wie umgekehrt und ganz um sie gestellt als Fallen, rings um ihren freien Ausgang.

Rainer M. Rilke, “Die achte Elegie”.

A certa altura da sua tateante “proseação”, da sua narrativa reticente, confessando aos poucos a sua metamorfose de homem em onça, o protagonista de “Meu tio o Iauaretê”, questionado, evidentemente, pelo seu interlocutor, sobre a possibilidade de recuperar os cavalos dele que se espalharam pelo mato, ele responde: “posso não, adianta não, aqui é muito lugaroso”.¹ Sabemos da preocupação com o espaço e com a sua de-finição que acompanha, de modo constante, a escrita rosiana e que se manifesta já no título da sua obra-prima entrecruzando e tentando combinar a grandeza do sertão com a tortuosa linearidade das

¹ João Guimarães Rosa. *Ficção completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994, vol. II, p. 826. Todas as citações dos textos de Guimarães Rosa serão tiradas desta edição, abreviada, de agora em diante, FC.

veredas, ou melhor, a abertura infinita da dimensão sertaneja (onde “os pastos carecem de fechos”) com a vontade de desvendar a lógica que reparte em tantos lugares demarcados o inefável de um espaço sem limites, de um “lugar sertão” que, sem fim, “se divulga”.

No caso da estória do homem-jaguar, todavia, nos deparamos com uma (não) pessoa que já assumiu a natureza do animal, encarando o mundo desde um ponto de vista que não é mais humano e isso leva necessariamente a nos interrogar sobre a percepção do espaço por parte de quem já não enxerga os limites entre as coisas, como, aliás, entre as instâncias éticas, entre o bem e o mal. Nessa condição de indistinção em que se encontra o personagem rosiano parece até incongruente o uso do deíctico *aqui*, visto que não pode existir indicação pontual numa situação totalmente fora de qualquer ordem humana, fora de toda medida espacial. De fato, nesse mundo “muito lugaroso” não pode existir nenhuma distinção entre *aqui* e *ali*, entre perto e longe, entre interno e externo, tanto assim que o narrador declara logo para o seu interlocutor que pergunta sobre a sua moradia: “Isto não é casa...É. Havéra. Acho. Sou fazendeiro não, sou morador... Eh, também sou morador não. Eu – toda a parte. Tou aqui, quando eu quero eu mudo. É. Aqui eu durmo”.²

Como se vê, no linguajar confuso do homem onça, a afirmação da identidade naufraga na dispersão de um espaço indefinido, o que torna os pronomes demonstrativos (*isto*) e pessoais (*eu*) indicadores só de uma ausência de referentes, preenchendo o lugar do nada – ou melhor, de um nada-que-é, ocupando, em todo caso, um espaço no seu não-ser e no seu não-ter-lugar. De fato, quem deixou de existir como indivíduo não tem outra possibilidade senão aquela de vincular a sua sobrevivência inumana a um *aqui* descorrelato e ilocável, tanto assim que, na longa lista dos nomes que ele apresenta ao seu interlocutor, ele menciona Macuncozo, nome que “era um sítio de outro dono, é – um sítio que chamavam de Macuncozo”, concluindo todavia: “agora, tenho nome nenhum, não careço”.³ Nome impróprio, então, se relacionando com um lugar de que ele não é patrão, nem fazendeiro nem morador, mas apenas – e de modo indiferente – um *aqui* ou um *ali* onde ele dormiu e comeu, um *habitat* indefinido

² FC, II, 825.

³ FC, II, 840.

onde ele matou onças e foi quase matado por elas, sobrevivendo a si mesmo, ou pelo menos, a si mesmo como sujeito dotado de nome.

“Antônio de Eiesus”, assim batizado pelos “missionários” por vontade paterna, abandona, portanto, o seu status de indivíduo dotado de nome para se abandonar a uma condição inominada e com tantos nomes (“Ah, eu tenho todo nome”).⁴ Essa falta, todavia, não só se resolve numa plenitude potencial, mas permite ainda ao personagem-bestializado de conhecer os nomes das outras feras que rodeiam o seu *habitat*:

Eh, isto aqui, agora eu não mato mais não: é jaguaretama, terra de onças, por demais... Eu conheço, sei delas todas. (...) Agora eu não mato mais não, agora elas todas têm nome. Que eu botei? Axi! Que eu botei, só não, eu sei que era mesmo o nome delas. Até...⁵

A nomeação impede ao Tonico/Tonho Tigreiro, que se afastou do pai branco e da “civilização”, de matar aqueles jaguares que se tornaram parentes dele. De fato, quem abandonou o seu estatuto de sujeito dotado de nome, quem deixou de ser pessoa escolhendo se refugiar no impessoal vê, no nome próprio atribuído às feras, na sua individuação, um obstáculo intransponível que lhe proíbe de continuar matando onças. Na perda de si mesmo e no seu anonimato, ele reconhece, enfim, os seus semelhantes, numa paradoxal reviravolta do pensamento pela qual, na falta de *logos* e no estranhamento, Macuncozo descobre a sua identidade pré-humana, inefável e inapelável, sendo todavia à altura – justamente pelo fato de entender finalmente a lógica e a língua dos bichos que o rodeiam – de dar um nome a aquela origem ferina que é o seu (e o nosso) fundamento recalcado.

Que a condição animal se ligue à questão da subtração dos conotados humanos, ou melhor, com um ser que é só através de uma negação abismal do sujeito, é um assunto que Guimarães Rosa já tinha enfrentado e que encontramos, aliás, no centro da reflexão teórica

⁴ FC, II, 840.

⁵ FC, II, 837.

ocidental, a partir da filosofia clássica até a contemporânea. O escritor mineiro, com efeito, tinha tratado o tema da relação entre humano e ferino sobretudo na “primeira” estória “O espelho”, onde, como se sabe – num desses famosos monólogos dialogais aos quais ele confiou com frequência a sua interrogação sobre o ser e o mundo ou sobre o nosso ser-no-mundo – se nos apresenta um personagem que quer chegar a descobrir a sua “verdadeira essência”, ou seja, aquilo que fica aquém da sua aparência ou da sua máscara humana.

O conto todo, nesse sentido, é atravessado pela inquietação sobre o limite entre certidão e aparência, ou melhor, sobre a consistência real do sujeito na relação com o seu lado pré-humano. E nessa procura vertiginosa de um fundamento, a passagem pelo estágio ferino é logo pensada como inevitável:

Parecer-se cada um de nós com determinado bicho, lembrar seu facies, é fato. Constato-o, apenas longe de mim puxar à bimbalha temas de metempsicose ou teorias biogenéticas. De um mestre, aliás, na ciência de Lavater, eu me inteirara do assunto. Que acha? Com caras e cabeças ovinas ou equinas, por exemplo, basta-lhe relancear a multidão ou atentar nos conhecidos, para reconhecer que os há, muitos. Meu sócia inferior na escala era, porém – a onça. Confirmei-me disso.⁶

O parentesco com o jaguar, que irá voltar com mais implicações e consequências em “Meu tio o Iauaretê”, é aqui assumido, como se vê, como ponto intermédio do processo de desvelamento de uma identidade radical, coincidindo, porém, com a descoberta de uma não-essência, de uma subjetividade vazia e sem correlação objetiva sobre a qual assenta a aparência de um Eu – numa queda que precipita o sujeito do *Grund* no *Abgrund*, num fundamento que, fatalmente, “vai a fundo o some”.⁷

O “brilhante e polido nada”, com o qual se depara o protagonista de “O espelho” na conclusão trágica do seu experimento, representa, de modo icástico e, ao mesmo tempo,

⁶ FC, II, 449.

⁷ Cf. Giorgio Agamben. *Il Linguaggio e la Morte*. Torino, Einaudi, 1982, p. 49.

emblemático, a ausência constitutiva do sujeito. Esse personagem sem nome e, no fim, sem vulto, vai, como se sabe, recuperar aos poucos a sua cara, graças a “sofrimentos grandes” e a um sentimento amoroso que lhe ensina “a conformidade e a alegria”, embora não o rosto original que os outros ainda veem mas “o ainda-nem-rosto”, “não mais que rostinho de menino, de menos-que-menino”.⁸ Despertado pela acumulação de sentimentos e sensações, “de soltos instintos” o humano volta a emergir, “qual uma flor pelágica, de nascimento abissal”, sem todavia conseguir apagar “a persistência do animal” – que se alimenta, justamente, “de ímpetos espasmódicos, relampejados entre miragens: a esperança e a memória”.⁹

É exatamente nessa condição abissal que Guimarães Rosa se coloca, nos coloca e coloca o protagonista de “Meu tio o Iauaretê”: nessa condição de progressivo afastamento em relação à identidade pessoal, na qual, perdendo aos poucos os conotados humanos, se perdem todos os pontos de referência, deixando o sujeito numa situação de indiferença. Esse balançar do homem-onça na latência de um mundo sem fronteiras certas o obriga, de fato, a se orientar, em relação ao espaço e ao tempo, apenas através dos lugares por ele atravessados e dos ruídos dos animais que habitam nas redondezas:

Nhã-hem, é barulho de onça não. Barulho de anta, ensinando o filhote a nadar. Muita anta, por aqui. Carne boa. (...) Nhor não. Isso é zoeira de outros bichos, curiango, mãe-da-lua, corujão do mato piando. Quem gritou foi lontra com fome. Gritou: – Irra! Lontra vai nadando vereda-acima. Eh, ela sai de qualquer água com o pêlo seco... Caipivara? De longe mecê escuta a barulhada delas pastando, meio dentro, meio fora d'água... Se onça urrar, eu falo qual é. (...) Cê ouviu o roró d'água? Onça deve de tá danada. Toda molhada de mururu de aruvalho, muquiada de barro branco da beira de rio. Evém ela.. Ela já sabe que mecê tá aqui, esse seu cavalo. Evém ela...tuxa morubixa. Evém... Iquente! Oí cavalo seu barulhando com medo.¹⁰

8 FC, II, 442.

9 FC, II, 441.

10 FC, II, 840-41.

Um universo noturno, então, onde o único sentido possível para se orientar é o ouvido (aguçado, aliás, pelo gosto e pela fome: “carne boa”), ou melhor, um espaço que pode ser delimitado apenas pelos sons ou pelos ruídos, um pouco como aquele que Guimarães Rosa tinha projetado em volta do Chefe Ezequiel, preocupado com o aparecimento do diabo¹¹ – que, de resto, é mencionado também pelo onceiro, no meio da sua listagem das vozes animais: “Ô homem doido... Ô homem doido.. Eu – onça! Nhum? Sou o diabo não. Mecê é que é diabo, o boca-torta”.¹²

Se o demônio está nos detalhes, aqui, como já em “Buriti”, os restos sonoros dos versos desconectados delineiam ou evocam de imediato a presença do Maligno, assim como outros pequenos indícios sensoriais espalhados pelo texto de “Meu tio o Iauaretê”. De fato, eu já indiquei, num ensaio anterior,¹³ a semelhança entre o que acontece com Riobaldo durante a sua tentativa de fechar o pacto diabólico nas Veredas Mortas e a descrição da transformação em onça por parte de Macuncozo: em ambos os casos, temos a aguda sensação de frio e o desmaio (“Despresenciei. Aquilo foi um buracão de tempo. [...] Meu corpo era que sentia um frio, de si, frior de dentro e fora, no me rigir. Nunca em minha vida eu não tinha sentido a solidão duma friagem assim. E se aquele gelado inteiriço não me largasse mais.”)¹⁴ que parecem ser os sinais de uma transmutação de natureza, de uma mudança de *status* marcada pela presença ausente do Demo:

Deitei no chão... Eh, fico frio, frio. Frio vai saindo de todo mato em roda, saindo da parte do rancho... Eu arrupei. Frio que não tem outro, frio nenhum tanto assim. Que eu podia tremer, de despedaçar... Aí eu tinha uma caimbra no corpo todo, sacudindo; dei acesso...

11 *Sobre a figura do Chefe Ezequiel e sobre a sua escuta obsessiva dos versos animais, vigiando pela vinda da Morma, personificação do Demo (cf. FC, I, 906-08), veja-se, pelo menos, o belo ensaio de Ana Luiza Martins Costa, “O mundo escutado”, in Scripta, v. 9, n.17 (2º sem. 2005), pp. 47-60.*

12 *FC, II, 840-41.*

13 *“Nada, nosso parente: uma leitura de «Meu tio o Iauaretê»”, in Remate de Males, n. 14 (1994), pp.129-39 [e em particular: nota 25, p. 134].*

14 *FC, II, 270.*

*Quando melhorei, tava de pé e mão no chão, danado para querer caminhar. Ô sossego bom! Eu tava ali, dono de tudo, sozinho alegre, bom mesmo, todo o mundo carecia de mim...*¹⁵

Como em todas as metamorfoses, de resto, a passagem de uma condição a outra pode ser avaliada tanto como uma involução ou uma perda, quanto como uma evolução ou um acréscimo: no nosso caso, perpassar os confins do humano poderia, com efeito, ser pensado seja como um ir além seja como um voltar aquém do sujeito, sendo enfim possuído por uma instância que pode ser tanto benéfica quanto maligna, despindo, em todo caso, o indivíduo da sua identidade habitual.

Nesse sentido, seria bom lembrar a diferença, teorizada por Martin Heidegger, entre objeto inanimado, animal e homem: o primeiro marcado pela “ausência de mundo”, o segundo pela “pobreza de mundo” e o terceiro, enfim, definido como “formador de mundo”. O filósofo alemão, nos seus *Conceitos fundamentais da metafísica*, dedicou sobretudo à distinção entre a condição animal e a condição humana páginas memoráveis, fugindo de toda definição simplista do homem enquanto “animal racional”, ou melhor, enquanto animal dotado de *logos* (*zoon lògon échon*, na famosa definição aristotélica). Ele, com efeito, fundamentou a diferença entre as duas naturezas a partir da respectiva relação com o mundo, distinguindo entre uma carência e uma in-formação, mas tendo todavia o cuidado de não colocar os dois termos numa posição hierárquica, pensando o não-ter do animal como inferior a respeito da capacidade de configurar a realidade por parte do homem.

*Se falamos de uma pobreza de mundo e de uma formação de mundo, isso não deve desde o início ser entendido no sentido de uma ordem hierárquica de natureza avaliadora (...) O pobre não é de forma alguma simplesmente o “menos”, o “menor” em relação ao “mais” e ao “maior”. Ser pobre não significa simplesmente não possuir nada ou pouco ou menos do outro, mas ser pobre significa prescindir.*¹⁶

¹⁵ FC, II, 845.

Esse modo de se relacionar com o mundo comporta então, para o animal, por um lado, um estreitamento da perspectiva – que o relega num ambiente (in)determinado, nesse espaço definido e, ao mesmo tempo, indefinido que chamamos em geral de *habitat* – mas, pelo outro, a possibilidade de de-morar naquilo que Rilke tinha definido como o *Aberto*:

Enquanto o homem tem sempre diante de si o mundo, está sempre “de frente” (gegenüber) e nunca tem acesso ao “puro espaço” do fora, o animal se mexe, por contra, no aberto, num “nenhures sem não”.¹⁷

Na interpretação do pensamento heideggeriano por parte de Giorgio Agamben encontramos, de fato, uma contundente avaliação da natureza do animal em relação ao espaço e ao desvelamento do ser por parte dele – um pensamento, repare-se, que se coloca na esteira de Rilke e, ao mesmo tempo, em oposição a ele. Adotando uma perspectiva ecológica não tradicional, o posicionamento do ferino e do selvagem no âmbito do mundo os coloca, segundo Heidegger, numa situação ambígua, ou melhor, numa condição liminar, pela qual eles balançam num entre-lugar, tendo acesso a uma verdade, a uma essência que não conseguem compreender mesmo sobrevivendo nela.

Nesse sentido, não posso concordar de todo com um jovem e brilhante pensador italiano e com a sua afirmação que “a filosofia contemporânea é uma questão de vida na periferia. Somos cientes do nosso papel marginal e temos compreendido que a ecologia é muito mais importante da nossa metafísica”.¹⁸ De fato, como mostrou Heidegger, pensar o nosso estar – embora periférico, liminar – no mundo significa repensar, nos moldes da metafísica, a nossa relação com a realidade circunstante, incluindo nela o ambiente (animal,

¹⁶ Martin Heidegger. *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – Finitezza– Solitudine. Genova: Il Melangolo, 1999, p. 253 [trad. minha] (ed. or.: Die Grundbegriffe der Mataphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1983, § 46).*

¹⁷ Giorgio Agamben. *L'aperto. L'uomo e l'animale. Torino: Bollati Boringhieri, 2002, p. 60 [trad. minha].*

¹⁸ Leonardo Caffò. *La vita di ogni giorno. Cinque lezioni di filosofia per imparare a stare al mondo. Torino: Einaudi, 2016, p. 114. Do mesmo autor – e sempre na perspectiva de um ultrapassamento do antropocentrismo e de uma marginalização do homem em relação ao animal – vejam-se ainda: Flatus vocis. Breve invito all'agire animale. Aprilia: Novalogos, 2012; Adesso l'animalità. Perugia: Graphe.it, 2013; Margini dell'umanità. Animalità e ontologia sociale. Milano – Udine: Mimesis, 2014.*

vegetal ou inanimado) diante do qual está o homem, com a sua incapacidade de penetrar no *Aberto*, senão aceitando se despir da sua identidade, senão desistindo, como o narrador de “O espelho”, da ilusão de gozar de uma “existência central, pessoal, autônoma”.

Com isso, evidentemente, não pretendo colocar no mesmo plano o físico e aquilo que o transcende, mas lembrar mais uma vez como a relação entre *phýsis* e *nómos* ocupa um lugar central na reflexão filosófica, se articulando até com questões de caráter místico-religioso – como o demonstra aliás, nos anos mais recentes, a atenção prestada pela Igreja católica aos temas ambientais, sintoma de uma reflexão sobre o destino supranatural do homem em relação à natureza. De resto, tratando do relacionamento do animal com o mundo-ambiente, ainda Heidegger parece utilizar argumentos que podem ser comparados com questões teológicas. Ele, de fato, depois de ter definido “atordimento” (*Benommenheit*) do animal “a essencial subtração de qualquer percepção de algo enquanto algo” e depois de ter afirmado que esse atordimento “é a essência do animal”, chega a relacionar essa falta com o seu demorar num *Aberto* que, de fato, ele não tem a possibilidade de entender na sua essência.¹⁹ O comentário de Agamben pode esclarecer o sentido profundo dessa fundamental ambivalência:

Heidegger parece aqui balançar entre dois polos opostos, que lembram de certa forma os paradoxos do conhecimento – ou melhor do não-conhecimento – místico. De um lado, o atordimento é uma abertura mais intensa e arrebatadora de qualquer conhecimento humano; do outro lado, ele [o animal], não sendo à altura de desvelar aquilo que o desinibe, fica fechado numa opacidade integral. Atordimento animal e abertura ao mundo parecem assim estar em relação entre eles como teologia negativa e teologia positiva, e a relação entre eles é tanto ambígua quanto aquela que, ao mesmo tempo, opõe e liga, numa cumplicidade secreta, a noite obscura do místico e a clareza do conhecimento racional.²⁰

É bom lembrar, aliás, como, neste ponto, a reflexão de Heidegger tenha sido francamente contestada por uma parte da “filosofia da animalidade” que tanta importância

¹⁹ Martin Heidegger, *op.cit.*, pp. 316-17.

²⁰ Giorgio Agamben. *O aberto*, cit., pp. 62-63 [trad. minha].

assumiui nos últimos anos. A postura declaradamente ecológica (ou melhor, eu diria, “zoo-biológica”) dessa reflexão sobre a natureza ferina do homem – tomando, em vários casos, como ponto de partida as considerações de Jacques Derrida contidas num ciclo de palestras intitulado *L’animal que donc je suis* (publicado póstumo)²¹ –, chega a definir a possibilidade de um pensamento que, revogando o sujeito enquanto tal, chegue a “pensar individualidades não subjetivadas”,²² se aproximando, assim, de um modo de pensar em conjunto homem e animal.

Nessa perda do Eu, nesse apagamento daquilo que faz de um indivíduo algo de reconhecível em relação ao Tu, nessa volta ao anonimato, enfim, pela qual somos ou tentamos ser apenas o Ele, se podemos ver, por um lado, um movimento de libertação das constrições sociais, das regras biológicas ou simplesmente lógicas, devemos, por outro lado, ser previamente conscientes de que, a partir dessa imersão numa situação de abandono, perdemos qualquer chance de readquirir o estado anterior, ou seja, que não é permitida uma volta atrás (como mostra, aliás, “O espelho”). E se, por um lado, essa imersão numa condição “zoológica” possibilita, finalmente, a libertação de qualquer condicionamento “biológico” (ou “bio-político”), temos, por outro lado, a obrigação de saber de antemão que o nosso destino é a rasura de qualquer traço humano que nos permita perceber racionalmente a nossa condição, levando-nos a balançar entre vida e morte, entre sujeito e objeto, entre mente e corpo, naquela situação de obnubilação e de *Angst* que, ainda Heidegger, definiu como um estado em que “nós próprios, estes homens que somos, no meio do ente nos sentimos esvaecer com ele. É por isso que, em última análise, não sou “eu” ou não és “tu” que te sentes estranho, mas a gente se sente assim. Somente continua presente o puro ser-aí no estremecimento deste estar suspenso onde nada há em que apoiar-se”.²³

Dentro dessa angustiante e desnorteada sensação de queda no abismo do nada não é mais possível, evidentemente, algo como um pensamento, ao menos que não exista, por

21 *L’animal que donc je suis*. Paris: Galilée, 2006 [trad. ital.: *L’animale che dunque sono*. Milano: Jaca Book, 2006].

22 Felice Cimatti. *Filosofia dell’animalità*. Bari: Laterza, 2013, p. 150.

23 Martin Heidegger. “Che cos’è metafisica?”, in *Seignavia*. Milano: Mondadori, 2010, p. 68 [trad. minha].

paradoxo, um pensamento que pensa apenas contra si mesmo, um pensamento do nosso puro ser-nada ou do nosso impuro ser-aí. Como nos esclarece Bacuriqueipa:

Mecê sabe o que é que onça pensa? Sabe não? Eh, então mecê aprende: onça pensa só uma coisa – é que tá tudo tão bonito, bom, bonito, bom, sem esbarrar. Pensa só isso, o tempo todo, comprido, sempre a mesma coisa só, e vai pensando assim, enquanto que tá andando, tá comendo, tá dormindo, tá fazendo o que fizer... Quando alguma coisa ruim acontece, de repente ela ringe, urra, fica com raiva, mas nem que não pensa nada: nessa horinha mesma ela esbarra de pensar.

24

É justamente por causa desse pensamento “aturdido” – onde tudo se coloca apenas no signo do gozo ou da reação instintiva e agressiva ao perigo – que acho difícil montar uma “filosofia da animalidade”, tentando chegar a entender e explicar aquele fundamento medonho e recalcado que é a nossa natureza ferina. Como seria possível, de fato, filosofar do nosso não ser indivíduos pensantes? E, negando de todo o antropocentrismo, não correríamos o risco de cair no oposto de uma arbitrária antropomorfização do animal? A resposta nos vem, mais uma vez, de Guimarães Rosa: o bugre que escolhe ser onça, que escolhe o seu lado indígena ou, noutra perspectiva, o sujeito que, através do espelho, tenta se livrar da sua aparência humana se entrega à sua própria aniquilação, a uma essência inefável se refletindo apenas no “branco e polido nada”²⁵ – como, aliás, a G.H. de Clarice Lispector que, através da assimilação da (e à) barata, se despe da sua humanidade, escolhendo ser o seu neutro (o seu *it*) e acabando por não ter mais palavras para dizer a sua condição. A queda num abismo pré-humano ou a transposição (a transcendência) dos limites do humano pretende, de fato, apenas uma “adoração” muda – nos mergulhando, enfim, naquela “noite obscura do místico”, indicada por Agamben.²⁶ Se, portanto, nós conseguimos nos tornar sujeitos apenas nos

24 FC, II, 845.

25 FC, II, 441.

26 Confesso que a ideia de aproximar, neste ponto, Guimarães Rosa e Clarice Lispector me veio, por sugestão de Eduardo Sterzi, da escuta de duas aulas magistrais, ditadas em 2013 por Eduardo Viveiros de Castro: <https://www.dropbox.com/s/xemmfzkyoe1yfs4/Viveiros%20de%20castro%20%20Rosa%20e%20Clarice.mp3> (na Unicamp) e <https://www.youtube.com/watch?v=Li9OnvVG7to> (em Stanford). Em ambas, a perspectiva antropológica se conjuga com uma análise textual contundente e convincente de “Meu tio o Iauaretê” e da Paixão segundo G.H. Graças a Viveiros de

afastando da nossa natureza originária, do nosso fundamento inumano, não nos é permitindo, porém, percorrer o caminho inverso: o processo de individuação (de civilização?) é uma estrada de mão única e a escolha de ir na contramão nos leva fatalmente ao nada – embora a um nada-vivo que, apesar de tudo e tragicamente, (se) é.²⁷

Querendo ainda aplicar essas e outras considerações a “Meu tio o Iauaretê”, podemos verificar como o atordoamento – resultado da sua metamorfose ferina e amplificado pela desinibição derivante da cachaça generosamente oferecida pelo seu interlocutor, *hospes* e *hostis*, hóspede e inimigo ao mesmo tempo –²⁸ levam, de fato, Macuncozo a mostrar a sua completa imersão num abertura que ele não consegue interpretar (“eu – toda a parte” e, mais adiante, “lugar nenhum não é bonito nem feio, não é pra ser”),²⁹ o que lhe dá um conhecimento sensorial (auditivo, tátil, visual e olfativo) muito intenso ao qual se opõe o raciocínio e a lógica feroz do outro, que acaba, com efeito, por matar aquele monstro parido pela noite da razão.

A diferença entre os dois, porém, é menos radical daquilo que parece, visto que entre eles ocorre aquela “cumplicidade secreta” entre a sabedoria instintual (marcada pela “desinibição”, no léxico heideggeriano) e a compreensão racional à qual se refere Agamben. O elemento mais evidente de semelhança é, por exemplo, o fato de ter sido Bacuriquirepa e de acabar por se tornar também o seu hóspede-inimigo ambos caçadores de onças – o primeiro por profissão, o segundo por necessidade, descobrindo a natureza de jaguar do outro e reagindo, como um animal, ao perigo. De resto, quando Macuncozo recebe a acusação de ser o diabo, ele contra-acusa, como vimos, o seu interlocutor: “mecê é que é diabo, o boca-torta”, indicando, talvez, não apenas a natureza diabólica (ou angélica) que liga os dois, mas, mais

Castro, *cheguei, de fato, à conclusão da irreversibilidade do processo de abandono dos traços racionais e “civilizados” por parte do “homem humano”*.

²⁷ *Estou aqui remetendo, evidentemente, para a conclusão fulgurante da obra-prima de Clarice: “a vida se me é, e eu não entendo o que digo. E então adoro. – – –” (Clarice Lispector. A paixão segundo G.H. 7ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1979, p. 175).*

²⁸ *Sobre a origem comum e sobre o parentesco entre essas duas palavras, é obrigatória, pelo menos, a consulta da obra de Émile Benveniste Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee (Vol I (Economia, parentela, società). Torino: Einaudi, 1976, pp. 64-75).*

²⁹ *FC, II, 830.*

em profundidade, o recíproco reconhecimento de uma alteridade que, no bem ou no mal, funciona como atestação de uma desumanidade que os associa no “fora”, no *Aberto*, mais uma vez.

Podemos até supor que o hóspede-inimigo acabe por matar o bugre que escolheu mergulhar por completo na sua natureza selvagem, exatamente pelo fato de ter descoberto, no outro, uma parte recalcada de si mesmo: se espelhando no seu “*reliquat bestial*”,³⁰ o interlocutor percebe o perigo de ser absorvido (comido e deglutido) por esse fundamento medonho, por esse abismo natural que – como mostra “O espelho” – é dentro dele. O hábito racional do homem se recusa a aceitar a abertura ilimitada, a latência “lugarosa” do *habitat* no qual demora, sem morar, o sujeito-jaguar e se subtrai com força, num gesto violento de rasura da sua própria animalidade, à vertigem de uma ausência que ameaça de o precipitar naquele fundamento medonho no qual perderia a sua identidade humana, a sua natureza lógica (isto é, dotada de *logos* e de palavra).

Encontramos de resto, na obra rosiana, outra situação de enfrentamento com uma natureza sub-humana: estou pensando, obviamente, no encontro, descrito em *Grande Sertão: Veredas*, com os “catrumanos” (homens-macacos, então, ou quadrumanos) por parte do bando chefiado, naquela altura, por Zé Bebelo. Também a esse episódio eu dediquei, anos atrás, um estudo, mostrando como, ao esbarrar com essa “gente de estranho aspecto” Riobaldo-Tatarana, único entre os jagunços, experimenta uma aguda sensação de mal-estar se transformando logo numa visão apocalíptica:

E de repente aqueles homens podiam ser montão, montoeira, aos milhares mis e centos milhentos, vinham se desentocando e formando, do brenhal, enchiam os caminhos todos, tomavam conta das cidades. Como é que iam saber ter poder de serem bons, com regra e conformidade, mesmo que quisessem ser? Nem achavam capacidade disso. Haviam de querer usufruir depressa de todas as coisas boas que vissem, haviam de uivar e desatinar. Ah, e bebiam, seguro que bebiam as cachaças inteirinhas da Januária. E pegavam as mulheres, e puxavam para as

30 *FC*, II, 440.

*ruas, com pouco nem se tinha mais ruas, nem roupinhas de meninos, nem casas. Era preciso de mandar tocar depressa os sinos das igrejas, urgência implorando de Deus o socorro.*³¹

A esta profecia terrível, acalentada pelo imaginário espantado de Riobaldo, não corresponde, todavia, uma atitude semelhante nem entre os outros jagunços – que acham cômicos e risíveis (“rir, o que se ria”), nos seus trajes imundos e nas suas armas imprestáveis, aqueles homens que o narrador define logo como “mansas feras” – nem, sobretudo, em Zé Bebelo que já tinha se apresentado, para chefiar o bando, acompanhado por outros catrumanos dos gerais – “pobres, mas atravessados de armas, e com cheias cartucheiras” –³² e que decide agregar também esses outros catrumanos do Pubo, ainda mais miseráveis, à tropa comandada por ele, para se utilizar da brutalidade deles a fim de combater os “hermógenes”.

Nesse episódio, como se vê, nos é apresentada uma gama significativa de posturas diante da natureza animal do homem, que vai do terror de Riobaldo diante daquelas (não) pessoas que “respiravam com roncado rumor”,³³ habitantes de um “tempo antigo” e medonho, até a argúcia política de Zé Bebelo que decide se aproveitar da força animal (eu diria até “ctônia”) deles para a sua estratégia de mando, passando pela irrisão inconsciente dos outros capangas que veem apenas o aspecto ridículo e maltrapilho dos que nem sabem bem se expressar numa língua humana. Essas atitudes diferentes correspondem, todavia, à reação que todos nós experimentamos diante da natureza selvagem: o medo, a zombaria (na qual se espelha o riso complacente e imotivado dos bestializados: “riam, sem motivo justo, agora mas para nos agradar”),³⁴ ou, enfim, a tentativa de explorar a “exceção”, onde ela é relegada, para os nossos fins de poder. Porque, de fato, os catrumanos são os representantes daquela “vida nua” de que tinha falado Walter Benjamin e que foi amplamente comentada por Foucault e Agamben: exponentes de uma casta de pessoas que não possuem “nenhum poder nenhum” e

31 *FC, II, 249.*

32 *FC, II, 61.*

33 *FC, II, 247.*

34 *Ibidem.*

que, por isso mesmo, se expõem ao controle de um sistema que os inclui na exclusão.

Podemos nos espelhar nessa *bloÙe Leben* – como faz Jacques Derrida que, despido diante do seu gato, nele, com absurdo pudor, se reconhece na sua natureza animal, na sua “vida nua” ou no seu ser nu diante da vida –³⁵, podemos nos zombar dela como ela ri de nós, podemos, enfim, descobrir, como o protagonista de “O espelho”, que aquilo que nos funda é esse “*reliquat bestial*”, além do qual existe apenas o vazio, mas dela devemos em todo caso tomar conta e cuidado, refletindo, enquanto animais racionais, sobre o valor político, ou melhor, bio-político da “vida nua”. Assim que, na análise das diferentes posturas assumidas pelos personagens de *Grande sertão: Veredas*, se Zé Bebelo, por um lado, se apodera e desfruta a “mansa força” dos catrumanos para o seu projeto de soberania, por outro lado, Riobaldo reconhece o perigo constituído por eles, “que nem onças comedeiras”,³⁶ tanto assim que quando ele, como Urutu Branco, aceita a chefia do bando de jagunços, deixa que alguns deles se afastem, considerando que “aqueles homens não eram meus de lei, eram de Zé Bebelo”.³⁷

O destino dos “bestializados” é – e sempre foi –, portanto, o de serem instrumentalizados pelo emblema da legitimidade estatal (é assim, de fato, que Zé Bebelo se apresenta aos catrumanos: “vim departir alçada e foro”), por uma Lei que eles não (re)conhecem mas que os excetua (ou seja, os toma ou os prende no seu “fora”), tornando-os “a mão-de-obra barata e irrisória que o Poder inclui no seu discurso, no mesmo gesto que os exclui”.³⁸ Gente, enfim, sem atributos de gente que, pela sua posição liminar, ou melhor, pelo fato de provir dos “ocos” do sertão, pode ser matada mas não sacrificada, remetendo (como o *homo sacer* estudado ao longo dos últimos vinte anos por Giorgio Agamben) para a lógica primária – bio-política ou talvez zoo-política – da soberania.

35 Cf. *L'animale che dunque sono*, ed. cit., pp. 42-50.

36 FC, II, 283.

37 FC, II, 318.

38 Veja-se, a respeito, o meu ensaio “Pós-tudo. Banimento e abandono no Grande Sertão”, in *Revista do IEB*, nº 44 (fev. 2007), pp. 159-72 (a frase citada se encontra na p. 172).

O *hospes-hostis* de “Meu tio o Iauaretê” pode ser justamente incluído entre os agentes desse Poder soberano e exclusivo, decidindo matar – aproveitando-se justamente da sua *sacertas* e da sua exceção – aquele indivíduo bastardo, aquele homem que escolheu a sua matriz (também no sentido de origem materna) selvagem, se afastando da convivência dos outros, dos “civilizados” que de-moram ao abrigo de uma normalidade feita, justamente, de normas estabelecidas e inabaláveis, fruto de uma lógica certa e intransponível. Diante da “inconstância da alma selvagem” ele opta, em suma, pela constância do seu *animus* civilizado, sem conseguir todavia apagar aquela relação secreta, aquele parentesco indecifrável entre homem e animal, entre razão e natureza, entre mente e corpo, entre *nómos* e *phýsis* sobre a qual assenta toda possibilidade de desvendar o mistério – este sim, metafísico – do nosso estar-no-mundo e do nosso ser-aí. *Aí*, entenda-se, naquele lugar *lugaroso* onde a vida nua é jogada desde o início, tentando todavia nos afastar daquele *Aberto* que fica para sempre um “nenhures sem não”: “Eu – toda a parte”.³⁹

39 Embora a minha abordagem tenha sido prevalentemente de cunho teórico, centrada sobretudo na relação entre homem e animal, não posso, todavia, desconsiderar a importância e o valor hermenêutico de outras aproximações a “Meu tio o Iauaretê”, tanto do ponto de vista antropológico (por parte de Viveiros de Castro, por exemplo, nas aulas às quais me referi acima e a quem devemos, aliás, a formulação fundamental da “inconstância da alma selvagem”), quanto do ponto de vista sociológico e histórico-jurídico (considerando a *sacertas* de Macuncozo e a sua marginalidade, pensada a partir da escolha da sua identidade indígena) e linguístico. Neste último âmbito, em particular (depois dos ensaios pioneiros de Haroldo de Campos “A linguagem do Iauaretê” [publicado pela primeira vez em 1962 e depois incluído em: *Metalinguagem e outras metas*. 4ª ed. São Paulo, Perspectiva, 1992, pp. 57-63] e de Suzi Frankl Sperber “A virtude do jaguar” [in: *Remate de Males*, nº 12, 1992. pp. 84-94]), acho indispensável lembrar, pelo menos, o importante e recente artigo de Clara Rowland: “Língua de onça: onomatopeia e legibilidade em “Meu tio o Iauaretê” de Guimarães Rosa”, in *Literatura e sociedade*, nº 20 (2015), pp. 107-14. Na verdade, é só na acumulação e intersecção das várias perspectivas que conseguimos nos acercar do sentido profundo da fascinante e enigmática novela rosiana.