

# SUSTEN TABI LIDADE

O QUE PODE A LITERATURA?

Organização:

Rita Terezinha Schmidt (UFRGS)

Pedro Mandagará (UnB)



**SUSTENTABILIDADE: O QUE PODE A LITERATURA?**



Reitora  
*Carmen Lúcia de Lima Helfer*  
Vice-Reitor  
*Eltor Breunig*  
Pró-Reitor de Graduação  
*Elenor José Schneider*  
Pró-Reitora de Pesquisa  
e Pós-Graduação  
*Andréia Rosane de Moura Valim*  
Pró-Reitor de Administração  
*Jaime Laufer*  
Pró-Reitor de Planejamento  
e Desenvolvimento Institucional  
*Marcelino Hoppe*  
Pró-Reitor de Extensão  
e Relações Comunitárias  
*Angelo Hoff*

**EDITORA DA UNISC**

Editora  
*Helga Haas*

**COMISSÃO EDITORIAL**

*Helga Haas - Presidente*  
*Andréia Rosane de Moura Valim*  
*Angela Cristina Trevisan Felippi*  
*Felipe Gustsack*  
*Leandro T. Burgos*  
*Olgário Paulo Vogt*  
*Vanderlei Becker Ribeiro*  
*Wolmar Alípio Severo Filho*

© Copyright: dos autores  
1ª edição 2015

Direitos reservados desta edição:  
Universidade de Santa Cruz do Sul

Agências financiadoras: CAPES, CNPq

Editoração: Clarice Agnes,  
Caroline Fagundes Pieczarka  
Revisão (inglês): Pedro Mandagará  
Revisão (português): Studio DelRey  
Capa: Studio DelRey

S964 Sustentabilidade: o que pode a literatura?  
[recurso eletrônico] / organizadores, Rita  
Terezinha Schmidt, Pedro Mandagará. --  
Santa Cruz do Sul : EDUNISC, 2015.

Dados eletrônicos

Texto eletrônico

Modo de acesso: World Wide Web:

<[www.unisc.br/edunisc](http://www.unisc.br/edunisc)>

ISBN: 978-85-7578-430-3

1. Temas sociais na literatura. I. Schmidt, Rita  
Terezinha. II. Mandagará, Pedro.

CDD 809.93355

Bibliotecária: Edi Focking - CRB 10/1197



Avenida Independência, 2293  
Fones: (51) 3717-7461 e 3717-7462  
96815-900 - Santa Cruz do Sul - RS  
E-mail: [editora@unisc.br](mailto:editora@unisc.br) - [www.unisc.br/edunisc](http://www.unisc.br/edunisc)

Organizadores  
Rita Terezinha Schmidt (UFRGS)  
Pedro Mandagará (UnB)

## **SUSTENTABILIDADE: O QUE PODE A LITERATURA?**

Santa Cruz do Sul  
EDUNISC  
2015

## **AGRADECIMENTOS**

À CAPES, pelo fomento ao ciclo de palestras que deu origem a este livro;

ao CNPq, por bolsas que possibilitaram o trabalho dos organizadores;

à Assembleia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul, pela cessão de espaço no evento original;

a Bibiana Mandagará Ribeiro, Bruna F. Machado, Giorgia Fiorini, José Luiz Cunha Ribeiro e Vivian Nickel, pelo apoio.

Ao Instituto de Letras da UFRGS e ao Programa de Pós-Graduação em Letras, pelo apoio institucional.

## SUMÁRIO

<b>PREFÁCIO</b> .....	7
Victoria Saramago (Universidade de Chicago)	

<b>(ECO) CONHECIMENTOS E A LITERATURA NO LIMIAR DA VIDA QUE VEM – INTRODUÇÃO</b> .....	11
Rita Terezinha Schmidt (UFRGS)	

### CONDIÇÃO ANIMAL

<b>COMO NÃO SUJEITAR OS ANIMAIS NA LITERATURA</b> .....	25
Fábio Prikladnicki (UFRGS)	

<b>ÉTICA ANIMAL E PÓS-HUMANISMO: UMA LEITURA A PARTIR DE HUMANA FESTA</b> .....	36
Lucas Kirschke da Rocha (UFRGS)	

### EPISTEMOLOGIAS AMERÍNDIAS

<b>OS MITOS NAS VOZES AMERÍNDIAS: UMA EPISTEMOLOGIA DESCOLONIAL</b> .....	54
Ana Lúcia Liberato Tettamanzy (UFRGS)	

<b>A LITERATURA INDÍGENA E A SUSTENTABILIDADE</b> .....	65
Marta R. Oliveira (UFRGS)	

### CRISE DO HUMANISMO

<b>MEMÓRIA E PROMESSA: AS ANTINOMIAS DO HUMANO, A ECONOMIA DO SOFRIMENTO E A ECOLOGIA</b> .....	84
Antonio Barros de Brito Junior (UFRGS)	

<b>NOTAS SOBRE O FIM DA HISTÓRIA E O ÚLTIMO HOMEM</b> .....	110
Pedro Mandagará (UnB)	

<b>LIBERDADE E CONTINGÊNCIA: UM ROSTO DE AREIA</b> .....	121
Raul Antelo (UFSC)	



## O CONTEMPORÂNEO: PENSAMENTO E LITERATURA

<b>SUSTENTABILIDADE E CRÍTICA <i>QUEER</i>: POR UMA ECOLOGIA DOS AFETOS</b> .....	132
Anselmo Peres Alós (UFSM)	
<b>MIGRÂNCIAS TEÓRICAS, (EX)CURSOS E ERRÂNCIAS. VOLKSWAGEN BLUES, DE JACQUES POULIN E A MITOCRÍTICA DO DISCURSO ERRÁTICO</b> .....	148
Biagio D'Angelo (UnB)	
<b>ESCOLA, QUE LUGAR É ESTE?</b> .....	161
Dóris Maria Luzzardi Fiss (UFRGS)	
<b>NEUROFISIOLOGIA E LITERATURA BRASILEIRA CONTEMPORÂNEA: OS ESPAÇOS DE ATIVAÇÃO DAS <i>OFF-CELLS</i> NAS NOSSAS RETINAS</b> .....	170
Ricardo Barberena (PUCRS)	
<b>BREVES NOTAS SOBRE PEDRAS</b> .....	180
Rita Lenira de Freitas Bittencourt (UFRGS)	
<b>CONTEXTOS NACIONAIS</b>	
<b>ALGUNS ASPECTOS LITERÁRIOS DO CULTO À NATUREZA NO JAPÃO</b> .....	191
Andrei dos Santos Cunha (UFRGS)	
<b>ENTRE A LEI DA LETRA E A VIOLÊNCIA DO VERBO: A NARRATIVA GAUCHESCA RIO-PLATENSE E A PROBLEMATIZAÇÃO DA DICOTOMIA CIVILIZAÇÃO E BARBÁRIE</b> .....	211
Rafael Eisinger Guimarães (UNISC)	
<b>THE UNITY OF MAN AND NATURE IN CHINESE POETRY</b> .....	230
Tiejun Gu (Instituto Confúcio)	
<b>BIOGRAFIAS DOS AUTORES</b> .....	239



## PREFÁCIO

Victoria Saramago  
(Universidade de Chicago)

Desde o marco que foram os encontros da ECO-92, com a elaboração da *Agenda 21* e a consequente criação da Comissão das Nações Unidas para o Desenvolvimento Sustentável, o termo sustentabilidade vem ganhando força e se estabelecendo de forma definitiva no debate socioambiental brasileiro. Sua presença em diversos cenários, das macro políticas econômicas ao ativismo digital, dos diálogos interdisciplinares nas universidades às salas de aula da educação básica, vem configurando eixos de atuação que atravessam setores variados e, por vezes, antagônicos. Pois a própria ideia de desenvolvimento sustentável já pressupõe um exercício intelectual e político que vai muito além da opção do governo por determinadas matrizes energéticas, ou mesmo das penalidades aplicadas a uma companhia mineradora pela extinção de um rio. A ideia de desenvolvimento sustentável engloba também todo o imaginário cultural que vai se formando ao redor de tais políticas e crimes ambientais, bem como uma série de práticas cotidianas, individuais e independentes. Afinal, é pertinente perguntar se o próprio projeto de sustentabilidade será sustentável se não for constantemente reapropriado, absorvido e redefinido pela sociedade brasileira como um todo. É neste momento que a pergunta-base do presente volume, “O que pode a literatura?”, mostra toda a sua relevância.

Se o desenvolvimento sustentável é um projeto que visa o futuro a longo prazo, a literatura se apresenta como um dos meios pelos quais figurações de futuros possíveis deste e de tantos outros projetos deixam ver, examinar, experimentar. É nessa modelagem do possível que a literatura vai delineando sua esfera de atuação nos cenários, desejáveis e distópicos, embutidos nos debates sobre o desenvolvimento sustentável. Trazida ao Brasil no contexto de redemocratização política do início dos anos 90, e por si só fortemente calcada nas premissas básicas dos modernos regimes democráticos, a sustentabilidade pode encontrar uma esfera privilegiada de atuação política no âmbito literário. E no regime estabelecido pela democracia da literatura, como propõe Jacques Rancière, a palavra está ao alcance de todos (RANCIÈRE, 2011, p. 13).

Em uma tradição crítica e literária como a brasileira, tão marcada por um engajamento social em boa parte do século XX quanto pelo papel-chave conferido à beleza e à grandiosidade da flora e da fauna brasileiras no século XIX, o termo *sustentabilidade* ganha especial relevo. Quiçá o desafio para a crítica literária do século XXI, da qual este volume é parte, seja o de integrar a sensibilidade ambiental



do romantismo oitocentista, o engajamento social da crítica no século XX, e os caminhos que o almejado equilíbrio entre preservação ambiental e desenvolvimento socioeconômico abram para as produções artística e intelectual no país. Longe de se resolver em uma dialética simplista, esse desafio se revela ainda mais complexo se compreendido no espectro mais amplo dos estudos de literatura e meio-ambiente propostos pela ecocrítica, das reflexões sobre a condição animal propostas pelos *animal studies*, e do potencial redefinidor das epistemologias indígenas cada vez mais presentes em diversos departamentos das ciências humanas e sociais, entre outros caminhos críticos e teóricos.

*Sustentabilidade: o que pode a literatura?* propõe precisamente abordar este e outros desafios. Baseado no ciclo de palestras homônimo organizado pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul em 2013, a presente coletânea traz ensaios de alguns dos autores participantes do ciclo e outros. Trata-se de um volume de fôlego, marcado por um claro desejo tanto de estabelecer quanto de amplificar as possibilidades de reflexão sobre o desenvolvimento sustentável no panorama bastante diversificado da crítica literária contemporânea. A opção dos organizadores, Rita Terezinha Schmidt e Pedro Mandagará, por essa multiplicidade de vozes oriundas de muitas e distintas tendências críticas e teóricas talvez seja um dos aspectos mais destacados do livro. Lidas sob a égide dos estudos de sustentabilidade no âmbito literário, essa diversidade de temas traz um nítido potencial para enriquecer tantos os debates sobre desenvolvimento sustentável quanto sobre áreas específicas abordadas pelos autores. Nos próximos parágrafos, proponho identificar algumas das linhas de reflexão mais visíveis no volume.

Já no ensaio introdutório, “(Eco) conhecimentos e a literatura no limiar da vida que vem”, Schmidt oferece ao leitor um panorama das premissas básicas que norteiam a proposta do livro. Da criação do termo sustentabilidade às discussões em torno do antropoceno e das mudanças climáticas, da problematização dos dualismos “corpo/mente, natureza/cultura, zoe/bios” (p. 14) à formação de uma sensibilidade ecológica na literatura, a autora e organizadora delinea uma série de temas que por vezes mediarão os debates entre os projetos de desenvolvimento sustentável e as diversas áreas abordadas nos ensaios posteriores.

Uma das áreas abordadas por Schmidt que mais se destacam na coletânea é a de estudos relacionados à condição animal. Nessa linha, o ensaio de Fábio Prikladnicki, “Como não sujeitar os animais na literatura”, toma a discussão proposta por Jacques Derrida e outros nomes da Desconstrução para pensar a reflexividade da categoria do olhar entre humanos e animais. Já Lucas Kirschke da Rocha, em “Ética animal e pós-humanismo: uma leitura a partir de *Humana Festa*”, opta por uma linha mais próxima do ativismo pelos direitos dos animais em sua análise de *Humana festa*, de Regina Rheda.



Outro caminho, tomado por Ana Lúcia Liberato Tettamanzy e Marta R. Oliveira, se concentra em culturas e epistemologias ameríndias. No ensaio “Os mitos nas vozes ameríndias: uma epistemologia descolonial”, primeiro parte de seu trabalho junto aos Mbyá-Guarani para questionar a primazia da agência humana, através da importância fundacional e transformadora dos mitos nas culturas abordadas pela autora, e no contexto do perspectivismo ameríndio desenvolvido por Eduardo Viveiros de Castro e Zaqueu Claudino. A segunda autora, em “A Literatura Indígena e a Sustentabilidade”, direciona suas reflexões para o contexto norte-americano, no qual analisa relações entre literatura e sustentabilidade a partir do tema da água em obras de Leslie Marmon Silko e Linda Hogan.

Se os chamados *animal studies* e os estudos baseados em epistemologias indígenas já têm delineado um campo de atuação bem próximo das pautas do projeto de desenvolvimento sustentável, outros autores tomam distintas vias presentes na filosofia contemporânea para pensar a presente crise ecológica em conexão com a crise do humanismo ocidental. Em “Memória e promessa: as antinomias do humano, a economia do sofrimento e a ecologia”, Antonio Barros de Brito Junior propõe que a literatura ultrapasse os limites do humano precisamente dentro de seu próprio caráter “demasiado humano”, ao partir do pensamento de Friedrich Nietzsche e Sigmund Freud para descrever o esgotamento do humanismo fundacional da cultura ocidental e sua íntima conexão com a crise ecológica. Já Pedro Mandagará, em “Notas sobre o fim da História e o último homem” revisita o tema do “último homem” em diferentes obras e períodos, para pensar como o Estado da Natureza hobbesiano se insere em uma sensibilidade literária pós-apocalíptica. Ao refletir sobre o status do indivíduo no século XX, Raul Antelo analisa, em “Liberdade e contingência: um rosto de areia”, uma série de respostas contemporâneas, em um contexto pós-desconstrucionista, à violência e ao conseqüente humanitarismo que marcaram o século XX.

Paralelamente, outros ensaios abordam temas adjacentes igualmente destacados no pensamento e na literatura contemporâneos. Anselmo Peres Alós traça, em seu “Sustentabilidade e crítica *queer*: por uma ecologia dos afetos”, uma série de conexões entre o projeto de desenvolvimento sustentável, políticas de inclusão, globalização, a questão animal, mídias digitais e teoria *queer*. Em “Migrâncias teóricas, (ex)cursos e errâncias. Volkswagen Blues, de Jacques Poulin e a mitocrítica do discurso errático”, Biagio D’Angelo volta à América do Norte para pensar como as categorias de migrância e errância na literatura de viagens de Jacques Poulin oferecem novos modelos de sustentabilidade. Já Dóris Maria Luzzardi Fiss, em “Escola, que lugar é este?”, relaciona discussões em torno da sustentabilidade às que norteiam a construção do espaço da escola. Em sua leitura de Giorgio Agamben, por sua vez, Ricardo Barberena propõe uma curiosa descrição neurológica do escritor contemporâneo em “Neurofisiologia & literatura brasileira contemporânea: os espaços de ativação das off-cells nas nossas retinas”, baseada



na ativação de suas células *off-cells*. Por fim, Rita Lenira de Freitas Bittencourt abre uma via de pensamento pós-humano em sua análise do tema da pedra na poesia e nas artes visuais, no ensaio “Breves notas sobre pedras”.

Ainda que poucos dos ensaios descritos até agora se centrem apenas na produção brasileira, alguns ensaios têm por objetivo a descrição de produções literárias associadas a contextos nacionais específicos. É o que faz, por exemplo, Andrei dos Santos Cunha em “Alguns aspectos literários do culto à natureza no Japão”, com sua análise da ambivalente relação da sociedade japonesa com a natureza. Ou o que faz Rafael Eisinger Guimarães, em “Entre a lei da letra e a violência do verbo: a narrativa gauchesca rio-platense e a problematização da dicotomia civilização e barbárie”, em sua análise do tropo “civilização e barbárie” através do tema da violência na literatura gauchesca rio-platense. Retornando ao instigante diálogo com as literaturas asiáticas, Tiejun Gu, no ensaio “The Unity of Man and Nature in Chinese Poetry”, expõe aspectos da visão integrada entre homem e natureza presente na poesia tradicional chinesa.

O que o leitor tem em mãos é, enfim, um volume necessário e bem-vindo, que leva a cabo seu objetivo de introduzir os debates sobre o desenvolvimento sustentável na crítica literária e na teoria contemporâneas no Brasil. E o faz com um destacado diálogo com inúmeras correntes teóricas que vêm marcando a produção atual, de modo a oferecer um debate amplo, diversificado e que promete render mais frutos em um futuro próximo nos estudos literários.

#### **Obra citada:**

RANCIÈRE, Jacques. *The Politics of Literature*. Trans. Julie Rose. Cambridge: Polity Press, 2011.



## (ECO) CONHECIMENTOS E A LITERATURA NO LIMIAR DA VIDA QUE VEM – INTRODUÇÃO

Rita Terezinha Schmidt  
UFRGS

Diz o filósofo italiano Giorgio Agamben, em seu *A comunidade que vem* (2013), que “a redenção não é um evento no qual o que era profano se torna sagrado e o que tinha sido perdido é reencontrado. A redenção é, ao contrário, a perda irreparável do perdido, a definitiva profanidade do profano”. E que, precisamente porque a redenção se constitui como um fim, ela possibilita “a única passagem para fora do mundo” (p.95). Na apropriação e transposição do pensamento de Agamben para o presente texto, diríamos que o fora é este lugar em que a vida que vem poderá ser qualquer vida, uma vida ainda impensada, que está além da nossa sensibilidade histórica e que, por isso mesmo, não sabemos sob qual forma ela virá, mas o que importa é a singularidade de seu devir e o nosso desejo de que ela possa vir.

Foi no século XX que a ecologia, no seu duplo sentido de estudo do meio ambiente e de sua defesa, emerge como uma área no campo do conhecimento, não sem um forte viés ideológico e político, no sentido de apelar à sensibilidade e despertar a consciência sobre o fato de que existir no mundo significa coexistir com a realidade extensiva de todas as formas de vida orgânica, e de materialidade inorgânica, do planeta. O termo *sustentabilidade* foi oficialmente definido no Relatório Brundtland de 1987 como um princípio conceitual visionário e complexo, pois compreende a sustentabilidade ecológica, econômica, social e cultural. Desde então, o termo circula no espaço público, em razão de relatórios da ONU sobre a degradação do meio ambiente, sobre o esgotamento de recursos naturais necessários para a manutenção da vida e sobre os riscos de extinção de espécies vegetais e animais, de modo que o leque de temas inscrito na definição do termo é amplo e se impõe no cenário da cultura contemporânea pela sua pertinência no contexto das discussões sobre o tempo presente e futuro da história humana, hoje considerada como indissociável da história natural. Paralelamente, o termo tem se consolidado cada vez mais no campo na investigação científica, em áreas como a climatologia, geologia, economia, filosofia, geografia, história, antropologia, literatura, dentre outras, cada qual com seu enfoque específico, mas aberta ao trânsito interdisciplinar, tendo em vista a produção de conhecimentos transversais que possam alavancar a compreensão e a discussão sobre como enfrentar a inexorabilidade de uma catástrofe ambiental e civilizacional que se anuncia. Os sinais do desequilíbrio ambiental em escala planetária, tais como as enchentes e ciclones, as secas e a escassez de água potável, os incêndios florestais, a quebra de safras, o derretimento das calotas polares e de geleiras chamadas de



“eternas” no Himalaia, a acidez dos oceanos com danos à cadeia alimentar e o ritmo de extinção da diversidade de espécies – somente comparável, segundo especialistas, ao que aconteceu há 65 milhões de anos, quando os dinossauros foram aniquilados – são evidências para a projeção, à médio prazo, de um desastre natural e humano sem precedentes.<sup>1</sup>

Diante das dimensões deste quadro, ganha força entre especialistas da geologia, da história e da antropologia, a tese desenvolvida por Paul J. Crutzen e Eugene F. Stoermer<sup>2</sup> de que, na longa história das relações interativas dos humanos com a natureza, houve um momento a partir do qual os humanos se constituíram efetivamente como uma força da natureza no sentido geológico, ou seja, as intervenções na natureza por conta do agenciamento humano marcariam uma nova época geológica do planeta definida como antropoceno. O conceito se refere ao período de mudança ambiental global que teria sido iniciado com a Revolução Industrial, período que desencadeou grandes mutações tecno-econômicas e sociais decorrentes do modo de produção capitalista e de seu culto ao crescimento econômico e progresso material. Segundo a teoria de Crutzen e Stoermer, o século XVIII marca o fim da era denominada holoceno, uma época geológica pós-glacial que teria iniciado há dez mil anos, marco dos primeiros registros da história humana conhecida e que está associada ao surgimento dos primeiros conhecimentos sobre a agricultura. A teoria de uma nova época geológica inscreve um novo sentido da experiência da temporalidade desde o surgimento do Homo Sapiens, e sua voltagem teórico/crítica está no fato de colocar a nu a falência do otimismo histórico da modernidade ocidental expressa em seus baluartes, a expansão colonialista, o modelo econômico da produção capitalista e o projeto iluminista. Na medida em que o Iluminismo consagrou o valor epistêmico da ciência, acentuando as oposições natureza/cultura, humano/animal sujeito/objeto, conhecimento/barbárie, canalizou o desejo de controle e de dominação da natureza, transformando-a em poderoso suporte ideológico da empresa civilizatória, que resultou na exploração das riquezas de terras e de povos que, sem sistema de escrita (percepção desconstruída pelo filósofo Jacques Derrida), eram vistos como destituídos de história e de civilização.<sup>3</sup>

1 No dia 22 de maio de 2011, Dia da Diversidade Biológica, a ONU divulgou um Relatório com dados mostrando que o mundo perde 3 espécies animais ou vegetais por hora, que a cada dia 150 espécies somem, e que, a cada ano, entre 18 mil e 55 mil espécies desaparecem, sendo a pior onda de extinções desde a era dos dinossauros. Disponível em <https://www.cbd.int/gbo3/?pub=6667&section=6670>. Acesso em 15 de agosto de 2015.

2 Ver o artigo “The anthropocene”. IGEP (International Geosphere-Biosphere Programme) *Newsletter* 41, 2000. De Paul Crutzen, ver o seu artigo “Geology of mankind”. *Nature* 3, January 2002.

3 O estudioso Henry Louis Gates Junior, na Introdução da obra “‘Race’, writing and difference”, cita textos de Hume, Kant e Hegel, filósofos europeus que desenvolvem ideias sobre características nacionais e diferenças fundamentais entre as etnias branca e negra em termos de inteligência. Para Hegel, particularmente, os povos africanos não desenvolveram sistemas de escrita (expressão da atividade mental da razão) e, sem história escrita, não há preservação de uma memória coletiva. Para Hegel, a memória é condição para o desenvolvimento da história e da humanidade de um povo, base da construção de uma civilização (p.11-12).



Para Bruno Latour, um dos mais conceituados pensadores contemporâneos devido às suas reflexões filosóficas e antropológicas acerca da crise atual, o antropoceno sinaliza o desmonte da lógica conceitual que sustentou a definição do humano em termos de um sujeito soberano e agente histórico com o poder de controlar uma natureza-objeto, passiva e silenciosa. Em sua quarta palestra da Gifford series, realizada na Universidade de Edinburgh, Escócia, em fevereiro de 2013, e intitulada “The anthropocene and the destruction of the image of the globe”<sup>4</sup>, Latour afirma que aceitar o fato de que nós, os humanos, somos os inimigos de nós mesmos, projeta uma nova forma de imaginar nossos espaço e tempo, forma essa que estabelece um contraponto ao eixo da onto-antropologia moderna, a cisão cultura/natureza. É nesse contexto que Latour retoma e elabora o conceito de Gaia, concepção da Terra como um organismo vivo e dinâmico que nos coloca diante do imperativo do reconhecimento da interdependência e, conseqüentemente, da obrigação.<sup>5</sup>

Na perspectiva dos estudos que tratam da extensão da degradação ambiental no século XXI, pode-se pensar que o conhecimento científico acumulado ao longo de séculos, bem como o arsenal tecnológico produzido em nome do avanço civilizacional, parecem não ter contribuído para o desenvolvimento das sociedades humanas em sua relação com o mundo natural, seus biomas e suas formas de vida. Se, por um lado, existe um consenso na ciência de que o aquecimento global se deve à ação dos humanos, por outro é fato que a questão ambiental é, via de regra, ignorada por políticas de estados nacionais que, ávidos por fontes de energia e de riquezas naturais na competição por desenvolvimento econômico e industrial, instrumentalizam o conhecimento científico para atingir suas metas.<sup>6</sup> Assim, muito embora o conhecimento sobre o mundo natural tenha avançado significativamente nos últimos cem anos, esse conhecimento não tem tido o impacto social necessário em termos de políticas públicas, principalmente nas áreas econômica e educacional, áreas que poderiam alavancar a conscientização coletiva da necessidade de questionar o imperativo que rege o modelo de desenvolvimento e o conceito de prosperidade humana vigentes. À ausência de posições políticas, corresponde o enfraquecimento da vontade coletiva que, enclausurada no tempo presente, não demonstra disposição para pensar além dele, imaginando que o futuro não vai chegar!

A história do pensamento, em suas várias vertentes ao longo da tradição ocidental, é marcada por esforços de racionalizar a condição da espécie humana,

4 Gifford Lectures: <http://knowledge-ecology.com/2013/03/05/bruno-latours-gifford-lectures-1-6/>. Acessado em 4 de agosto de 2015.

5 Este é o posicionamento de Latour em seu *Facing Gaia (Six lectures on the political theology of nature)*, Gifford Lectures, 2013.

6 Um exemplo recente desta prática é o pedido formal, encaminhado pela Rússia à ONU em agosto deste ano, no qual aquele país reivindica soberania de um milhão de quilômetros quadrados no Ártico, o que lhe garantiria o acesso aos depósitos de minerais sob o oceano, além do acesso à 4,9 bilhões de toneladas de hidrocarboneto no Polo Norte.



de maneira a permitir ao humano se libertar de sua condição animal, o que significa dizer que aquela tradição se constituiu a partir da oposição entre cultura e natureza, o humano e o animal. Uma das figuras mais destacadas na gênese desta história é Aristóteles (384-322 a.c.) cuja obra monumental incorpora vários campos do conhecimento como lógica, física, metafísica, ética, retórica, psicologia, teologia, poética e biologia. Reconhecido como precursor da organização disciplinar das ciências do ponto de vista de sua lógica formal, método e epistemologia, seu protagonismo como fundador da biologia no Ocidente talvez seja o papel menos conhecido entre nós, apesar do fato de que 25% de sua obra seja constituída de relatos de observação empírica e investigação na área da biologia. O volume quatro em que Aristóteles investiga a biologia animal é dividido em cinco tomos, que tratam da história dos animais, das partes do animal, do movimento e da progressão dos animais, bem como da reprodução dos mesmos<sup>7</sup>. É no último tomo, intitulado *Geração dos animais*<sup>8</sup>, que Aristóteles apresenta sua classificação dos animais de acordo com os estágios de seu desenvolvimento embriológico e funções reprodutivas, a partir de sua premissa sobre a metafísica dos seres vivos segundo uma ordem de natureza hierárquica e opositiva, fundamentada na concepção de três tipos de alma ou psique. Evidentemente que o termo *alma* não tem nenhum sentido religioso, pois se trata de um princípio filosófico associado ao conceito de *animação*, propriedade inerente à condição de todos os seres vivos no cumprimento de seu *telos*. Assim, Aristóteles distingue três tipos de alma: a alma vegetativa, que está presente em todos os seres vivos, mas que define, por excelência, a natureza das plantas uma vez que elas se limitam a cumprir o nível nutritivo de sua existência; a alma perceptiva, presente no animal; e a alma intelectiva, que separa os humanos de todos os animais e permite aos humanos o pensar, o falar e o raciocinar. A concepção dos seres vivos, através do exercício de poderes outorgados pela forma específica de suas almas, configura a hierarquia psíquica e social materializada nos dualismos corpo/mente, natureza/cultura, zoe/bios. Cabe sublinhar que, para Aristóteles, a faculdade própria da alma intelectiva é a razão (cogito) e a linguagem, via de comunicação por excelência, e, portanto, a faculdade através da qual o humano se torna o animal político, ou seja, deixa a esfera da zoe, vida natural baseada nos instintos, para entrar na esfera do bios, vida como práxis inteligível e histórica.

Nos últimos trinta anos, as pesquisas sobre plantas e animais evidenciam, de modo surpreendente, que a comunicação não é uma exclusividade dos seres humanos, mas uma propriedade dos seres vivos e essencial para a sobrevivência

7 Tomo como referência a obra *Aristóteles - Obras Completas*, projeto editorial coordenado por Antonio Pedro Mesquita para a Biblioteca de Autores Clássicos da Imprensa Nacional de Lisboa (2006) e que pretende concluir, até 2024, a tradução para a língua portuguesa dos cento e cinquenta títulos de autoria do filósofo.

8 Ver o texto “O lugar da História dos animais na obra de Aristóteles – A propósito da primeira tradução portuguesa do tratado” de Maria de Fátima Sousa e Silva”. In: *Philosophica* 28, Lisboa, 2006.



de todas as espécies.<sup>9</sup> Muito embora animais e plantas não possuam a capacidade da comunicação linguística própria dos humanos, há inúmeras outras formas de comunicação, como canais sensoriais, transmissão de ondas diferentes de luz ou descarga de moléculas químicas. Por exemplo, a comunicação sonora, através de pulsos elétricos, existe predominantemente entre animais aquáticos para tentar encontrar membros da mesma espécie. Plantas também se comunicam, não só entre si, como também com animais, lançando mão de recursos como luzes e sombras, aromas químicos e toque físico para atrair polinizadores, colaborar no processo de crescimento e até evitar contaminações por fungos e outras doenças. Assim, plantas que ficam perto umas das outras podem se ajudar a sobreviver. Há duas décadas, os pesquisadores do Centro de Biologia Evolucionista da Universidade da Austrália Oriental desenvolvem um estudo que indica a existência de comunicação cooperativa entre vegetais que vai além dos sensores químicos, luminosos e táteis. Tal estudo sugere que oscilações nanomecânicas de componentes dos troncos e galhos produzem vibrações sonoras que as plantas vizinhas podem captar. Outro dado interessante é o de que as cores das flores se comunicam com insetos polinizadores. As pétalas da espécie *Desmodium setigerum*, por exemplo, podem mudar de cor após receberem a visita de uma abelha. Assim, se aquelas flores não forem polinizadas com eficiência pela primeira abelha, elas adquirem uma cor mais acentuada e conquistam a segunda chance de chamar atenção de outra abelha. As pesquisas do referido Centro têm avançado para além de fronteiras conceituais constituídas milenarmente, com a investigação das habilidades de aprendizado e de memória das plantas (no estilo do que já foi feito com animais), comprovando o quanto elas acumulam e lembram experiências de aprendizado, bem como o modo como compartilham tais conhecimentos, o que pode sugerir a existência de níveis de subjetividade das espécies do mundo vegetal. Tais descobertas colocam sob rasura o legado de conhecimento gerado sobre o mundo natural ao longo da história ocidental, suscitando novos horizontes de leitura e interpretação de posições filosóficas tradicionais. Com relação aos animais, cumpre evocar a posição de René Descartes, definido como o pai da filosofia moderna, o qual discorre na quinta parte do *Discurso do Método*<sup>10</sup> sobre o corpo humano, definindo-o como uma máquina ou autômato, sujeito às mesmas leis fisiológicas que operam no corpo dos animais. Contudo, na comparação com os humanos, define o animal como um autômato natural, já que, destituído da alma racional (cogito), é incapaz de pensar e falar, muito

9 Segundo o texto “Scientists explore plant and animal communication” at the Annual Ecology Conference [Internet]. Disponível em: <[http://www.sciencecodex.com/animal\\_and\\_plant\\_communication\\_at\\_the\\_esa\\_annual\\_meeting#ixzz3iSrN4gce](http://www.sciencecodex.com/animal_and_plant_communication_at_the_esa_annual_meeting#ixzz3iSrN4gce)> Acesso em 10 de agosto de 2015. Alguns resultados da pesquisa podem ser localizados no site Ecological Society of America [Internet]. Washington, DC. Disponível em: <<http://www.esa.org/esa/>>. Acesso em: 10 de agosto de 2015. Também no texto Plant-Animal Communication. H. Martin Schefer e Graene D. Ruxton. Londres: Oxford University Press, 2011.

10 São Paulo: Martin Claret, 2011.



menos de sentir ou demonstrar consciência de qualquer tipo.<sup>11</sup> A comovente imagem captada no Parque Nacional de Kruger, na África do Sul, e divulgada no YouTube no dia 28 de julho de 2015 pode sugerir algo diferente, senão um contraponto: uma leoa carrega seu filhote pela boca para poder atravessar uma estrada movimentada por onde trafegam turistas e somente o coloca no chão ao chegar ao outro lado da via, como se soubesse dos perigos se deixasse o filhote cruzar a via por sua conta.

Dentre as releituras do legado da tradição ocidental, se destaca o trabalho de Dominique Lestel<sup>12</sup>, um dos mais renomados etólogos da atualidade, por abrir novas perspectivas para a compreensão da constituição do campo da cultura. Em sua abordagem ao mito de Prometeu, desenvolve a tese de que o mito oferece uma das primeiras versões da história que concede ao humano um estatuto separado. Segundo Lestel, o humano, esquecido na distribuição de capacidades entre os animais, recebeu, na figura de Prometeu, a fala, o fogo e a arte, como forma de compensação. Compreender essa dimensão do mito é atentar para o fato de que a técnica foi tomada como o meio que iria permitir ao humano contornar o estado de animalidade e se colocar acima da natureza. No devir da história do humano, Lestel identifica três estágios: o isolamento do humano da natureza e do mundo, cujo marco inicial Peter Sloterjik define como sendo o momento da construção de cercas em torno de acampamentos e, posteriormente, de muros das cidades,<sup>13</sup> o programa de dominação da natureza empreendida pela ciência moderna, a partir do paradigma cartesiano do animal-máquina e, por fim, a sistemática destruição da natureza em nossos tempos. Pelo ângulo do historiador Alfred W. Crosby, essa destruição se iniciou efetivamente com a expansão europeia para outras partes do mundo, argumento desenvolvido em seu *Imperialismo ecológico: a expansão biológica da Europa 900-1900* (2011). Em lugar de olhar a história da expansão europeia na perspectiva de lutas militares, processos de colonização e de apagamento de culturas locais, Crosby explora a invasão biológica de terras conquistadas e a formação do que chama de “biota portátil”, que vem a ser o conjunto de animais, vegetais e doenças que embarcaram junto com os europeus nas caravelas e que acabaram agredindo, irreversivelmente, a flora, a fauna e os habitantes nativos de várias partes do mundo. Hoje, essa prática está disseminada na forma de biopirataria, a pilhagem da natureza e dos conhecimentos sobre ela e a transformação desses em produto de troca para o enriquecimento de estados corporativos no contexto da lei de mercado da economia capitalista.<sup>14</sup> Paralelamente a essa pilhagem, não se poderia deixar de mencionar a

11 Para esta discussão, ver o artigo de John Cottingham, “‘A brute to the Brutes’? Descartes’s treatment of animals”. In: *Philosophy* 53, 1978.

12 Ver “Emerging hybrids, biodiversity and human future”. *Aletria*, vol 21, no.3, setembro-dezembro 2011. E também “The animal outside the text, an interview with Dominique Lestel”. *Angelaki – journal of the theoretical humanities*, vol.19, no. 3. September 2014.

13 *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. Trad. de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

14 Nesse sentido, cabe referenciar o livro da pesquisadora e ativista ambiental Vandana Shiva *Monocultura da*



destruição do meio ambiente pelo uso de pesticidas, cuja produção gera uma renda incalculável às indústrias químicas. A pesquisa realizada pela bióloga e ecologista Rachel Carson relatada em seu livro *Primavera Silenciosa* (2010),<sup>15</sup> escrito há 5 anos e que se tornou um marco na literatura ambientalista, não é alentadora, ao contrário. Carson estudou os efeitos dramáticos da aplicação de agrotóxicos sobre a fauna e a flora de enormes extensões de terra – Canadá e Estados Unidos. Hoje, os agrotóxicos estão na lista dos cancerígenos mais letais. Mas o seu uso, segundo estudos de 2012, cresceu 93% nos últimos 10 anos e, no Brasil, cresceu 190%, incluindo o mais utilizado entre nós, o herbicida glifosato. Nesse quadro, a progressiva deterioração das redes de suporte de vida do planeta revela a inevitabilidade de futura catástrofe. Talvez estejamos vivendo o tempo, quase esgotado, de uma história humana que foi pautada pela discriminação de certos seres baseada apenas no fato destes pertencerem a uma dada espécie. Nesse sentido, cabe evocar outra obra clássica, de Peter Singer, *Libertação animal*, publicada em 1975, na qual define o especismo como uma prática naturalizada ao longo da história como forma de caracterizar a superioridade da espécie humana e, assim, justificar a relação predatória dos humanos em sua relação com o mundo definido como natural. Nunca antes, na história da humanidade, o ser humano foi forçado a se conscientizar de que é a causa que pode levar a sua própria extinção, devido a sua ação no meio ambiente em benefício próprio, o que evidencia o quanto o uso da razão, como elemento da diferença e superioridade do humano em relação às outras espécies de vida, pode se voltar contra ela mesma. Repensar nossa posição, nosso papel e nossas ações, enquanto espécie, frente aos desafios da sobrevivência da vida que vem, impõe desenvolver uma perspectiva relacional que possa avançar para além da concepção ontológica do ser que pautou nossas formas de pensar que são também, formas de poder e de dominação, como bem apontam Theodor Adorno e Horkheimer em *Dialética do esclarecimento* (1985). Na tese da autodestruição do Iluminismo pelo processo de colonização secular da razão, os referidos pensadores consideram a modernidade como a última etapa de um processo que se iniciou com a concepção da razão como libertadora até um momento que em ela é vista como expressão da irracionalidade, ou seja, da barbárie.

É precisamente no pensamento filosófico da segunda metade do século XX que emerge uma abertura possível para uma ordem além da razão instrumental, na tópica relacionada à vida, à ética, à responsabilidade e à sustentabilidade, presente em reflexões que colocam em foco o próprio conceito de humano para inseri-lo na discussão da relação humanidade/animalidade, ampliando assim o conceito de

---

*mente* (2011) , no qual argumenta que é necessário repensar o atual paradigma de produtividade instalado pelo capitalismo corporativo definido por ela uma monocultura do pensamento.

15 Bióloga marinha, o grande feito de Rachel foi traduzir toda a literatura científica disponível à época, numa brilhante obra literária de denúncia e divulgação científica. O livro possui 57 das suas 328 páginas de bibliografia consultada. Isolados ou perdidos nas bibliotecas universitárias esses preciosos estudos e pesquisas se tornaram acessíveis graças a sua iniciativa. O livro é hoje considerado um marco na guerra dos ecólogos contra a toda poderosa indústria química da época.



alteridade para acolher ideias de coexistência e de interdependência. O pensamento crítico-conceitual de Jacques Derrida, em torno do fundamento metafísico da estrutura logocêntrica que rege o pensamento ocidental – o qual operou um sistema de oposições binárias calcadas no privilégio da presença, essência e identidade, conceitos definidores do sujeito humano – em relação aos quais a natureza, incluindo a natureza animal, sofre um rebaixamento em termos de falha/falta originária e constitui um marco na interrogação da genealogia do conceito do homem construído ao longo de séculos. De sua extensa produção, cabe destacar o texto *O animal que logo sou* (2002), no qual aprofunda algumas discussões sobre a lógica de posições de Aristóteles, Montaigne,<sup>16</sup> Heidegger e Levinas relacionadas com a destituição do animal de sua condição enquanto ser vivente, com direitos e sua transformação em uma figura conceitual a partir da qual é justificada a prerrogativa do humano enquanto um ser dotado de características superiores. Em sua estratégia de abordagem, Derrida não contesta o fato de a filosofia ter negado aos animais os atributos da razão e da fala, mas interroga o princípio que consagrou a negação de tais atributos a eles. Para Derrida, o animal é dotado de outras linguagens, manifesta uma subjetividade em contextos de chamamentos, assim como tem o poder de responder, de modo que a incomensurabilidade entre o humano e o animal não se define pela hierarquia entre plenitude (presença) e privação (falta), mas pela diferença entre um e o outro. Essa concepção de diferença não apaga ou confunde o limite entre as duas categorias, homem e animal, o que poderia redundar em uma perspectiva de continuísmo biológico, mas preserva uma variabilidade de diferenças existentes não só entre humano e animal, mas também diferenças entre os próprios homens e entre os animais. Portanto, o conceito derrideano de diferença excede a noção de identidade, implode a origem, desconstrói o fundamento da concepção do humano. Tal posição se destaca no quadro dos discursos filosóficos e etológicos focados na interrogação da ortodoxia filosófica do antropocentrismo humanista e suas noções de sujeito e de substância como dados e fixos. Ao trazer a alteridade radical dos animais para o foco de considerações éticas e políticas, Derrida forja um espaço para se pensar além do trauma que alçou o humano a esse lugar de denegação, tanto do animal humano quanto do outro ser animal; por isso conclama, não sem urgência, a solidariedade entre todos os viventes, humanos, animais e vegetais, pois nenhum pode ser excluído.<sup>17</sup>

16 No referido texto, Derrida reconhece em Michel Montaigne, filósofo francês pré-cartesiano, uma figura singular e precursora na crítica ao antropocentrismo da filosofia, na medida em que questiona a presunção de uma razão única, exercida exclusivamente por humanos, ao apresentar um longo e elaborado elogio aos animais e, sobretudo, ao considerar a possibilidade de os mesmos serem dotados de formas de racionalidade. Para o aprofundamento da visão de Derrida sobre alguns textos de Montaigne, ver o artigo de Maria Esther Maciel intitulado “As fronteiras do humano: Montaigne, precursor de Machado de Assis e Jacques Derrida”: <http://hemisphericinstitute.org/hemi/pt/e-misferica-101/maciel>. Acesso em 10 de agosto de 2015.

17 Ver seu “Eating Well”, or the Calculation of the Subject. In: *Who Comes After The Subject*. Eduardo Cadava, Peter Connor e Jean-Luc Nancy, orgs. New York, Routledge, 1991. Na entrevista concedida a Evando Nascimento para “Mais”, *Folha de S. Paulo*, em 27.5.2001, diz Derrida: “sou a favor – e situo isso nos *Spectros de Marx* – de uma solidariedade mundial que não seja simplesmente uma solidariedade entre os



A literatura, como um campo simbólico de significação, interpretação e construção de identidades culturais, constitui, ao longo dos séculos, um arquivo de linguagens e imagens que elaboram esteticamente os encontros e desencontros entre humanos, suas interações com a natureza e com os animais em visões idílicas, apocalípticas e revolucionárias, em contextos de transformações históricas, transgressões e superações, utopias e distopias. Pode-se considerar que, do mito aos poemas homéricos, da literatura medieval à literatura moderna e contemporânea, muito da economia significativa do fazer literário está calcada na interação e comparação entre humanos e a natureza. No contexto da literatura pré-moderna, a representação da natureza é onipresente e polarizada em *tropos* do mal e do bem, seja nas paisagens habitadas por forças hostis e/ou ameaçadoras que precisam ser combatidas ou domesticadas para que a empresa humana possa se cumprir com êxito, mesmo em cenários bucólicos e pastoris onde os elementos da natureza compactuam com as emoções e desejos humanos, espelhando metaforicamente, as virtudes de suas intenções e ações. Até o advento da literatura moderna, pode-se dizer que os animais, em especial, não eram representados como identidades em si, mas antropomorfizados, isto é, adquiriam perfis humanos para exemplificar virtudes ou vícios, em uma tradição que remonta às fábulas de Esopo e ao Asno de Outro de Apuleio. Como assevera uma das pioneiras dos estudos de animal e literatura no país, a pesquisadora Maria Esther Maciel, hoje cresce o interesse teórico-crítico pela outridade do animal na literatura, “fora das circunscrições metafóricas que quase sempre marcaram os enfoques literários dos animais não humanos na literatur”.<sup>18</sup>

É na literatura moderna que se identifica a presença de múltiplas configurações da relação do humano com o mundo natural. No romance de Daniel Defoe, *Robinson Crusóé* (1719), emblemático do surgimento do individualismo burguês e do *homo economicus*, o protagonista-náufrago transforma os animais selvagens da ilha em sua propriedade, separando-os em cativeiro conforme a espécie para favorecer a reprodução e, assim, aumentar seus rebanhos. Sua visão utilitária e pragmática objetiva o acúmulo de capital possibilitado pelo valor de mercadoria que atribui aos seus animais, mesmo que na situação em que se encontra não tenha ninguém a quem possa vendê-los. No período histórico do romantismo, surge o que poderia ser chamado de sensibilidade ecológica, uma reação aos processos acelerados de industrialização e de urbanização associados à força predatória do capital e ao ímpeto do progresso burguês que invade o campo, gerando um sentimento de perda do ideal de uma sociedade orgânica, entendida como uma formação social-estética que idealmente poderia preservar uma suposta totalidade de formas naturais de

---

cidadãos, mas que poderia ser também uma solidariedade dos seres vivos, não constituindo justamente, em primeiro lugar, uma política dos cidadãos”.

18 Prólogo da obra *Pensar/escrever o animal*: ensaios de zoopoética e biopolítica. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011, p.7.



vida.<sup>19</sup> O deslocamento em relação ao momento histórico caracterizado por violentas transições e a impotência para recuperar valores do espírito diante da inevitabilidade da ‘comodificação’ da vida confluem em sentimentos contraditórios, seja de exaltação ao ideal de uma natureza intocada, seja de melancolia diante de tempos sombrios, na visão de poetas europeus do século XVIII e XIX, como Friedrich Schiller, Lord Byron, Samuel Coleridge, John Keats, Percy Shelley, William Wordsworth, Victor Hugo, de romancistas como George Elliot e Charles Dickens, de poetas norte-americanos como William Cullen Bryant e Emily Dickinson, do filósofo transcendentalista norte-americano Ralph Emerson em seu ensaio “Nature” (1836) e do também transcendentalista Henry David Thoreau cuja narrativa *Walden* (1854) lhe valeu o reconhecimento de precursor do pensamento filosófico-literário-ecológico. Thoreau foi considerado em sua época como a nêmesis dos animais, por seu antagonismo à desmesura da sociedade capitalista e pela sua apologia de uma vida simples pautada pela lei da harmonia entre os seres humanos e as formas de vida da floresta. Não surpreende que *Walden* tenha se tornado um ícone da causa ambientalista tanto quanto o seu ensaio “Desobediência Civil” (1849) é hoje reconhecido como fonte de inspiração para os movimentos pacifistas. Entre nós, cabe destacar o período do indianismo romântico, com os romances de José de Alencar e a obra poética de Gonçalves Dias, reunida em *Cantos* (1857), onde a temática indianista compõe o cenário de uma poesia épica brasileira, nas evocações à paisagem tropical e às lendas em que o autóctone assume o protagonismo de falas e ações, como no longo poema “Os Timbiras” que integra a referida obra. Neste, prevalece uma visão de síntese simbólica do conflito entre os povos da floresta e os brancos, dramatizado em termos de um confronto de valores antagônicos sob o signo da fatalidade histórica.

Na literatura do século XX e XXI, atualizam-se os dilemas estéticos e éticos, as soluções visionárias e as realidades distópicas, em cenários de decomposição do tecido social e de ressurgimento da oposição barbárie versus civilização em suas múltiplas formas, quer sob a forma de interações destrutivas entre estados nacionais, na definição de povos de direito e exclusão de populações sem direitos, na destruição sistemática da biosfera, quer na devastação da natureza e na degradação da vida animal. Nem a *polis* é o lugar do bem viver, no sentido aristotélico, nem mais o campo representa alternativa de vida saudável. O poder que Foucault definiu como administração dos corpos nos espaços das prisões e dos asilos se dissemina por todos os lugares, tomando de assalto a vida em todo o seu espectro – humano, animal, vegetal – opera um nível tal de racionalização e instrumentalização que a biopolítica hoje toma a forma de uma política irracional de auto destruição da vida no planeta. Do lamento pungente nos versos de “Terra desolada” (1922) de T. S. Eliot, do processo irreversível de destruição da floresta pelo progresso no conto “O

19 O crítico britânico Raymond Williams escreveu, em 1973, um livro notável de crítica cultural sobre este período, com uma crítica perspicaz sobre a tendência dos romances pastorais, então dominante na Inglaterra. Ver seu *O campo e a cidade*.



urso” (1942), de William Faulkner, do assombro e da dor diante da terra nua de *Vidas Secas* (1938), de Graciliano Ramos, da inquietante e soturna sátira de *A revolução dos bichos* (1945), de George Orwell, à tragicomédia de contaminação química em *White noise* (1985), de Don DeLillo, a literatura desenha uma geografia dos nossos pesadelos no centro dos quais está o ser humano como principal agente causal.

O fato de os textos literários conjugarem diferentes visões de mundo que suscitam questionamentos sobre a vida e o viver através de imaginários e elaborações de realidades que foram ou são objeto de explicações científicas ou de reflexões filosóficas, faz da literatura um espaço diferenciado de produção de conhecimentos. As elaborações estético-verbais da interdependência entre vida social e mundo natural, amparadas na compreensão de que nossa existência enquanto seres humanos, depende da coexistência com outras formas de vida de um mundo não humano, interpela as subjetividades de leitores e leitoras quanto a práticas de vida, no sentido de descortinar possibilidades de (re)imaginar a arte da convivência e da coexistência, em um cenário em que essa arte está extinta, senão quase, e precisa ser urgentemente reinventada. Discernir nos textos as diferentes formas de imaginar a experiência de vida humana, na sua dimensão social, política e ecológica é reconhecer o poder simbólico-cognitivo das imagens no sentido de um saber que, potencialmente, se contrapõe aos reducionismos sistêmicos de práticas econômicas, políticas, sociais e culturais. Em seu livro *Literatura para quê?* (2009) Antoine Compagnon afirma que a literatura reflete sobre questões éticas a partir da singularidade de cada situação, num tipo de discurso que não é igual (nem menor ou maior) à reflexão ética da filosofia. Nessa linha, novos posicionamentos de nós, humanos, frente à natureza, passa pelo modo de reflexão singular que a literatura produz. É por isso que a literatura (e os estudos literários, enquanto reflexão sobre essa)<sup>20</sup> tem um papel fundamental no desenvolvimento de uma sensibilidade ecológica e, para além dos limites da academia, pode exercer uma função essencial na dinâmica da educação coletiva, uma vez que a literatura se insere, também, na realidade daqueles que não se ocupam dela, ou seja, aqueles que não fazem dela o seu objeto de estudo.

Félix Guattari, em seu livro *As três ecologias* (2012) – definidas por ele como a do meio ambiente, a das relações sociais e a da subjetividade humana –, faz a seguinte consideração: “O que está em questão é a maneira de viver daqui em diante sobre o planeta, no contexto da aceleração das mutações técnico-científicas e do considerável crescimento demográfico. Em virtude do contínuo desenvolvimento do trabalho maquínico, redobrado pela revolução informática, as forças produtivas vão tornar

20 Desde a publicação, em 1978, da obra *Literature and ecology: an experiment in ecocriticism*, de autoria de William Rueckert em 1978, o campo teórico-analítico denominado ecocrítica se desenvolveu rapidamente nos estudos de literatura e hoje, seu estatuto multidisciplinar está amplamente reconhecido de maneira que, em muitos países, a ecocrítica está formalmente integrada na grande área das Ciências Humanas e Sociais, bem como nas áreas de Letras e Artes. Cabe destacar duas produções mais recentes: *Ecocrítica* (2006) de Greg Garrar, e *Ecocritical theory: new european approaches* (2011), organizado por Axel Goodbody e Kate Rigby.



disponível uma quantidade cada vez maior do tempo de atividade humana potencial. Mas com que finalidade? A do desemprego, da marginalidade opressiva, da solidão, da ociosidade, da angústia, da neurose, ou a da cultura, da criação, da pesquisa, da reinvenção da coletividade cidadã, do meio ambiente, do enriquecimento dos modos de vida e de sensibilidade?”. Se a literatura processa conhecimentos sobre a vida individual e coletiva sua relevância social se articula justamente pelo modo como abre perspectivas para formas de conhecermos quem somos nós, despertando o nosso senso de pertencimento a uma coletividade, desenvolvendo nosso senso crítico de modo a ressignificar a nossa relação com a realidade dos fatos, dos acontecimentos, da existência. Sem a literatura – cada vez mais ausente nos níveis de ensino básico e médio, e marginalizada no contexto de políticas públicas educacionais, reféns da hegemonia de uma concepção pragmático-utilitária do conhecimento cujo princípio básico é a produção de saberes funcionais e competências altamente especializadas para atender às demandas do mercado – nós nos empobrecemos. A destituição das condições para o desenvolvimento da reflexão crítica, da imaginação criativa e das disposições cognitivas e afetivas dos sujeitos, base da formação de civilidades, torna diminutas as chances de construção de uma ecologia social e política da qual depende a pacificação da sociedade e o saber viver-junto. O termo ecologia é formado da palavra de origem grega *oikos*, que quer dizer casa, e *logia*, significando estudo, saber. O argumento ontológico da ecologia é que tudo está interligado com tudo, um conceito de multiorganismo simbólico. Daí porque Guattari define a ‘ecologia’ como uma lógica das reciprocidades, condição do saber e do cuidado com nossa casa, o planeta Terra. Sem a re-educação do coletivo humano em direção a uma consciência cidadã diante da responsabilidade perante a história não há vida sustentável. É necessário desconstruir o amanhã que se anuncia no hoje. A ética do viver pautada na solidariedade, na compaixão e na reciprocidade é a única via de acesso à possibilidade da vida que vem.

## REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Traduzido por Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.
- AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Tradução e notas de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. p. 96
- CARSON, Rachel. *Primavera silenciosa*. 2. Ed. Traduzido por Raul de Potillo. São Paulo: Melhoramentos, 2010.
- COMPAGNON, Antoine. *Literatura para quê?* Traduzido por Laura Taddei Brandini. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.
- COTTINGHAM, John. ‘A Brute to the Brutes?’: Descartes’ Treatment of Animals. *Philosophy*, v. 53, n. 206, p. 551-559, 1978.



- CROSBY, Alfred W. *Imperialismo ecológico: a expansão biológica da Europa 900-1900*. Traduzido por José Augusto Ribeiro, Carlos Afonso Malferrari. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- CRUTZEN, Paul J. Geology of mankind. *Nature*, v. 415, n. 6867, p. 23-23, 2002.
- CRUTZEN, Paul J.; STOERMER, Eugene F. Global change newsletter. *The Anthropocene*, v. 41, p. 17-18, 2000.
- DEFOE, Daniel. *Robinson Crusoé*. Traduzido por Sergio Flaksman. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- DELILLO, Don. *White Noise* (1985). Harmondsworth: Penguin, 1986.
- DESCARTES, René. *Discurso do Método*. São Paulo: Martin Claret, 2011.
- DERRIDA, Jacques. *O animal que logo sou*. São Paulo: UNESP, 2002.
- DERRIDA, Jacques; NASCIMENTO, Evando. A solidariedade dos seres vivos. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 27 de maio de 2001.
- DERRIDA, Jacques. Eating Well. In: CADAVA, Eduardo; CONNOR, Peter; NANCY, Jean-Luc. *Who comes after the subject?*. Londres: Routledge, 1991.
- DIAS, Gonçalves. "Os Timbiras" (1857). In: DIAS, Gonçalves. *Poesia completa e prosa escolhida*. Rio de Janeiro: José Aguilar, 1959.
- Ecological Society of America [Internet]. Washington, DC. Disponível em: <<http://www.esa.org/esa/>> Acesso em: 10 ago. 2015
- ELLIOT, T. S. Terra Desolada (1922). In: \_\_\_\_\_. *Poesia*. Traduzido por Ivan Junqueira. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1981.
- EMERSON, Ralph Waldo. Nature (1836). In: \_\_\_\_\_. *Selections from Ralph Waldo Emerson*. Boston: Houghton Mifflin College Div, 1957.
- FAULKNER, William. *O Urso* (1942). Traduzido por Hamilton Trevisan. São Paulo: Vertente, 1977.
- GARRARD, Greg. *Ecocrítica*. Traduzido por Vera Ribeiro. Brasília: Editora UnB, 2006.
- GATES Jr, Henry Louis; APPIAH, Kwame Anthony (Org.) *'Race', writing and difference*. Chicago: Editora da Universidade de Chicago, 1986.
- GOODBODY, Axel; RIGBY, Kate (Org.) *Ecocritical theory: new European approaches*. Londres: Editora da Universidade de Virgínia, 2011.
- GUATTARI, Félix. *As três ecologias*. Traduzido por Maria Cristina F. Bittencout. Campinas: Papyrus Editora, 2012. p. 8-9
- LATOURE, Bruno. Facing Gaia. Six lectures on the political theology of nature, Gifford Lectures on Natural Religion, [S.L], p. 18-28, 2013. Disponível em: <<http://www.bruno-latour.fr/node/486>> Acesso em: 16 de agosto de 2015.
- LESTEL, Dominique. Emerging hybrids, biodiversity and human future. *Aletria: Revista de Estudos de Literatura*, Belo Horizonte, v. 21, n. 3, 2011
- LESTEL, Dominique; CHRULEW, Matthew. The animal outside the text: an interview with Dominique Lestel. *Angelaki*, v. 19, n. 3, p. 187-196. 2014.
- MACIEL, Maria Esther. *Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011.



MACIEL, Maria Esther. As fronteiras do humano: Montaigne, precursor de Machado de Assis e Jacques Derrida. *Emisférica. Bio/zoo*, [S.L], v. 10, issue 3, 2013. Disponível em: <<http://hemisphericinstitute.org/hemi/pt/e-misferica-101/maciel>>. Acesso em: 23 ago. 2015.

MESQUITA, António Pedro (Coord). *Aristóteles - Obras completas*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006. v. 4.

MESQUITA, António Pedro. O lugar da História dos animais na obra de Aristóteles – A propósito da primeira tradução portuguesa do tratado de Maria de Fátima Sousa e Silva. In: *Philosophica*, Lisboa, n. 28, 2006. p. 285-29

ORWELL, George. *A Revolução dos bichos* (1945) Tradução de Heitor Aquino Ferreira. São Paulo: Companhia das Letras, 2007

RAMOS, Graciliano. *Vidas Secas* (1938). 100ª.ed. Rio de Janeiro: Record, 2006.

SCHAEFER, H. Martin; RUXTON, Graeme D. *Plant-animal communication*. OUP Oxford, 2011.

Scientists explore plant and animal communication at annual ecology conference [Internet]. Disponível em: <[http://www.sciencecodex.com/animal\\_and\\_plant\\_communication\\_at\\_the\\_esa\\_annual\\_meeting#ixzz3iSrN4gce](http://www.sciencecodex.com/animal_and_plant_communication_at_the_esa_annual_meeting#ixzz3iSrN4gce)>. Acesso em: 10 ago. 2015

SHIVA, Vandana. *Monocultura da mente: perspectivas da biodiversidade e biotecnologia*. São Paulo: Editora Gaia, 2003.

SINGER, Peter. *Libertação animal* (1975). Porto Alegre: Lugano, 2004

SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. Traduzido por José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

SMITH, Kemp N. *New studies in the philosophy of Descartes*. London: Macmillan, 1952.

THOREAU, Henry David. *A desobediência civil* (1849). Traduzido por Sérgio Karam. Porto Alegre: L&PM, 1997. p. 5 – 56.

THOREAU, Henry David. *Walden* (1854). Traduzido por Denise Bottmann. Porto Alegre: L&PM, 2010.

WILLIAMS, Raymond; BRITTO, Paulo Henriques. *O campo e a cidade na história e na literatura: na história e na literatura*. Companhia de Bolso, 2011.



## COMO NÃO SUJEITAR OS ANIMAIS NA LITERATURA

Fábio Prikladnicki  
UFRGS

“*Quem é o animal?*”<sup>1</sup>, pergunta o filósofo Ricardo Timm de Souza em um ensaio sobre ética e animais. Segundo ele, a questão parece *imprópria* porque a pergunta tradicionalmente esperada seria “o que é um animal?”. Acostumamo-nos, “ao longo dos séculos, a *coisificar* o que estabelecemos como correlato de nosso intelecto todo-poderoso”.<sup>2</sup>

As raízes deste processo de coisificação ou objetificação são profundas: remontam ao Velho Testamento, que – não seria exagero dizer – *fundou* a maneira como o ocidente tem lidado com os animais. Na gênese bíblica, os animais vêm *antes* do homem (o ser humano declinado no masculino), são criados *antes* dele, e, no entanto, é outorgado ao homem, desde seu princípio, o direito de *sujeitá-los*, como nota Jacques Derrida.<sup>3</sup> Um direito que aparece, antes de mais nada, como dom divino.<sup>4</sup>

Mas, se a questão do homem e do animal é tão antiga quanto o próprio mito fundador, por que ela é importante para nós justamente agora? Para Derrida, estamos frente a um momento decisivo.

Trata-se de uma guerra a propósito da piedade. Essa guerra não tem idade, sem dúvida, mas, eis minha hipótese, ela atravessa uma fase crítica. Nós a atravessamos e nós somos atravessados por ela. Pensar essa guerra na qual estamos não é apenas um dever, uma responsabilidade, uma obrigação, é também uma necessidade, um imperativo do qual bem ou mal, direta ou indiretamente, ninguém poderia subtrair-se. Doravante mais do que nunca.<sup>5</sup>

Esta fase crítica é resultado das mediações tecnológicas que vêm subvertendo, segundo seu diagnóstico, notadamente nos últimos dois séculos, as maneiras como os animais têm servido aos propósitos humanos:

1 SOUZA, Ricardo Timm de. Ética e animais: reflexões desde o imperativo da alteridade. *Veritas*, Porto Alegre, v.52, n.2, 2007, p. 110. Todos os grifos das citações mencionadas são dos autores, exceto onde indicado.

2 Ibid.

3 DERRIDA, Jacques. *O animal que logo sou*. Trad. Fabio Landa e Eva Landa. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

4 “E disse Deus: Façamos o homem à nossa imagem, conforme à nossa semelhança; e domine sobre os peixes do mar, e sobre as aves dos céus, e sobre o gado, e sobre toda a terra, e sobre todo o réptil que se move sobre a terra” (Gênesis, 1:26). In: *BÍBLIA SAGRADA*. Trad. João Ferreira de Almeida. Rio de Janeiro: Imprensa Bíblica Brasileira, 1983, p. 4.

5 DERRIDA, op. cit., p. 57.



pela criação e adestramento a uma escala demográfica sem nenhuma comparação com o passado, pela experimentação genética, pela industrialização do que se pode chamar a produção alimentar da carne animal, pela inseminação artificial maciça, pelas manipulações cada vez mais audaciosas do genoma, pela redução do animal não apenas à produção e à reprodução superestimada (hormônios, cruzamentos genéticos, clonagem etc.) de carne alimentícia mas a todas as outras finalidades a serviço de um certo estar e suposto bem-estar humano do homem.<sup>6</sup>

Estas considerações são exemplares daquilo que tem sido uma explosão de novas teorizações sobre a relação entre humanos e animais, desde a virada do século 21, abrindo um horizonte de investigações de caráter interdisciplinar que está em plena ascensão. Não apenas a bioética, mas as ciências humanas em suas diversas manifestações, como a filosofia e os estudos literários, têm se visto na posição de serem chamadas para responder à realidade socioambiental que se impõe.

O campo é fértil. Em 2006, foi traduzida para o português uma obra (lançada originalmente apenas dois anos antes) do crítico britânico Greg Garrard que apresenta um termo que, até pouco tempo atrás, era relativamente pouco conhecido mesmo nos Estados Unidos e na Europa, onde primeiro apareceu: “ecocrítica”. Embora cunhada ainda no final da década de 1970, a expressão se difundiu com maior fôlego nos últimos anos, com a urgência de questões ambientais.

À medida em que os ecocríticos procuram oferecer um discurso verdadeiramente transformador, que nos permita analisar e criticar o mundo em que vivemos, dá-se cada vez mais atenção à ampla gama de processos e produtos culturais nos quais e por meio dos quais ocorrem as complexas negociações entre a natureza e a cultura. Aliás, a definição mais ampla do objeto da ecocrítica é a de estudo das relações entre o humano e o não-humano, ao longo de toda a história cultural humana e acarretando uma análise crítica do próprio termo “humano”.<sup>7</sup>

Entre temas como “poluição”, “terra” e “mundo natural”, Garrard dedica um capítulo aos animais, destacando o renovado potencial crítico de estudos que conjuguem análises das representações literárias (e culturais, por extensão) e preocupações com a realidade concreta. Em outras palavras, trata-se de como *lemos* os animais e, ao mesmo tempo, de como *nos relacionamos* com eles na vida diária.

Em outro lugar,<sup>8</sup> investiguei comparativamente em que medida o pensamento de Derrida poderia ser útil para uma crítica literária atenta a questões de identidade,

6 Ibid., p. 51.

7 GARRARD, Greg. *Ecocrítica*. Trad. Vera Ribeiro. Brasília: Editora UnB, 2006, p. 16.

8 PRIKLADNICKI, Fábio. *Desconstrução e identidade: o caminho da diferença* (Dissertação de mestrado). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2007.



particularmente nos trabalhos dos críticos Gayatri Spivak e Homi Bhabha. O ponto nevrálgico era a maneira como Derrida recoloca o problema, repensando o modelo tradicional da identidade logocentrada, ou seja, da identidade como “essência” (como corroborada pelos discursos hegemônicos, a exemplo do imperialismo) em direção a uma noção de identidade como diferença – em outras palavras, uma identidade que não é auto-centrada, mas constituída por espaçamentos e temporizações internos e externos. Ao final do trabalho, assim, a questão do *outro* abriu-se como uma interrogação urgente, necessária. A pergunta que se insinuava, e que serve de mote para esta comunicação é: e se a responsabilidade com o outro vier antes da própria questão do ser?

A ética com a alteridade é o tema por excelência do filósofo francês, nascido na Lituânia, Emmanuel Lévinas (1906-1995) – de quem Derrida foi grande leitor. A partir de um estudo referencial de Critchley,<sup>9</sup> publicado pela primeira vez em 1992, propondo uma *ética da desconstrução*, a articulação entre o pensamento de Derrida e Lévinas tem sido cada vez mais proveitosa. Isso porque a desconstrução, assim como as demais teorias chamadas “pós-estruturalistas”, parecia não se preocupar com questões consideradas “metafísicas”, como a ética. Suplementá-la com a filosofia de Lévinas, assim, é uma alternativa saudável. Paralelamente a isso, Derrida abordou, de fato, em seus textos tardios, questões como justiça, hospitalidade, racismo e reconciliação, explicitando seu compromisso com conceitos que podem ser consideradas como pertencentes ao espectro de domínio da ética.

Critchley distingue três “ondas” na recepção do trabalho de Derrida nos países anglófonos – que determinaram, em boa parte, sua recepção no resto do mundo. A primeira seria a recepção “literária” da escola de Yale, na década de 1970, por autores como De Man, Hillis Miller, Hartman e Bloom. A segunda, mais “filosófica”, por meio de nomes como Rodolphe Gasché, Irene Harvey, John Llewelyn e Christopher Norris. A terceira, por fim, seria uma recepção da desconstrução “além de suas apropriações literárias e filosóficas”,<sup>10</sup> em que a ética estaria em primeiro plano. Critchley estava certo, no sentido de que áreas sem antecedentes de apropriação sistemática da desconstrução, como o direito e a ciência política, passaram a se beneficiar dela nesta “terceira onda”. Mas a filosofia logo seguiu o mesmo caminho. No Brasil, o Núcleo de Ética em Desconstrução, criado em 2002, na PUC-Rio, é um caso exemplar. Sob coordenação de Paulo Cesar Duque-Estrada, foi lançada, em 2004, uma coletânea de artigos com título sintomático: *Desconstrução e ética: ecos de Jacques Derrida*<sup>11</sup>. Os estudos literários, por sua vez, ficaram, em sua grande maioria, estagnados em seu universo de referência quanto a Derrida, especialmente no Brasil, atrelados a seus

9 CRITCHLEY, Simon. *The ethics of deconstruction: Derrida and Levinas*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 1999. As citações de textos em língua estrangeira foram por mim traduzidas.

10 Ibid., p. 3.

11 DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (Org.). *Desconstrução e ética: ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro e São Paulo: Editora PUC-Rio/Loyola, 2004.



trabalhos das décadas de 1960 e 70 sobre a *écriture*, desconsiderando as novas luzes que os textos tardios lançaram sobre os textos anteriores. Essa é uma lacuna que precisamos preencher: trazer à tona o compromisso ético da desconstrução para os estudos literários, para além de seu potencial como mera estratégia de leitura, como enraizado em muitos segmentos da chamada “crítica desconstrutiva”.

É notável, também nos últimos anos, principalmente após a publicação do pioneiro artigo de John Llewelyn, “Am I obsessed by Bobby (Humanism of the other animal)”,<sup>12</sup> a utilização do referencial filosófico de Lévinas quanto à questão dos animais enquanto categoria da alteridade. À pergunta “existe lugar para os animais na ética de Lévinas?” Llewelyn oferece a uma resposta negativa. Essa visão, no entanto, é desafiada em um capítulo de um livro de Rafael Haddock-Lobo,<sup>13</sup> resultado de sua dissertação de mestrado na PUC-Rio. É um dos exemplos de como tem ganhado força, particularmente nos estudos acadêmicos na área da filosofia, a aliança entre os referenciais de Derrida e Lévinas na análise do tema da animalidade – não do antigo tema da “animalidade” que existe em nós, humanos, mas dos animais enquanto tais, ou seja, enquanto alteridade com a qual nos deparamos. Destacam-se, no plano internacional, a dissertação de mestrado de Lee Laskin, na Universidade York, no Canadá, intitulada *Animal scents: tracking the betrayal of animality otherwise with/in Merleau-Ponty, Derrida and Levinas*, de 2002, na qual ele acrescenta referenciais de Merleau-Ponty, e, no plano nacional, além do já mencionado trabalho de Haddock-Lobo, de 2006, na PUC-Rio, a dissertação de mestrado *O próximo de Kierkegaard, o outro de Lévinas e a condição animal*, de Sandro de Souza Ferreira, defendida no mesmo ano, na Unisinos, e a dissertação de Kelly Cristini Rocha da Silva Ferreira, *A condição animal na filosofia de Jacques Derrida*, na mesma universidade, em 2007.

No plano dos estudos literários, é possível traçar trabalhos esparsos, mas que já anunciam as questões do animal e da alteridade como uma área pulsante de pesquisa. Em artigo publicado ainda em 2000, Evando Nascimento<sup>14</sup> analisa as figuras dos animais em textos de Clarice Lispector a partir da categoria do inumano. Em artigo de 2005, Ermelinda Ferreira<sup>15</sup> inter-relaciona animais e metáfora na literatura. Outro projeto, este sobre ecocrítica e feminismo – embora sem atenção especial aos animais – está em andamento na Universidade Federal do Rio de Janeiro, sob coordenação de Angelica Maria Santos Soares. Em uma perspectiva mais global, pode-se verificar que, mesmo dentro da crítica literária voltada para questões ecológicas, os animais

12 LLEWELYN, John. Am I obsessed by Bobby? (Humanism of the other animal). In: BERNASCONI, Robert; CRITCHLEY, Simon (Orgs.). *Re-reading Levinas*. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press, 1991.

13 HADDOCK-LOBO, Rafael. *Da existência ao infinito: ensaios sobre Emmanuel Lévinas*. Rio de Janeiro e São Paulo: Editora PUC-Rio/Loyola, 2006.

14 NASCIMENTO, Evando. *O inumano hoje*. Gragoatá, Niterói, n. 8, 2000.

15 FERREIRA, Ermelinda. Metáfora animal: a representação do outro na literatura. *Estudos de literatura brasileira contemporânea*, Brasília, n. 26, 2005.



têm ocupado um lugar ainda periférico, como demonstra a ausência do tópico em importantes estudos internacionais sobre o assunto.

Não seria difícil demonstrar que a presença dos animais na literatura é tão antiga quanto a própria literatura. Pode-se pensar no rocim de Cervantes em seu *Dom Quixote*, na baleia de Melville que dá título a *Moby Dick*, na fauna selvagem de Kipling em *The jungle book*, ou, mais recentemente, no inseto-homem de Kafka em *A metamorfose*, nos bichos alegóricos de Orwell em *Animal farm* ou na cachorra Baleia, de Graciliano Ramos, em *Vidas secas*. Os aportes teóricos para uma crítica da representação dos animais, no entanto, vive, nos recentes anos, uma prosperidade bastante singular – e, por que não dizer, sem precedentes.

Na virada da década de 1970, na esteira dos movimentos sociais em prol dos direitos de minorias, os estudos literários viveram uma renovação radical com o advento do problema da *diferença*. Em um gesto de subversão de leituras até então estabelecidas que oferece, até hoje, poderosas ferramentas de análise, procedeu-se a uma arqueologia da representação de mulheres, negros(as), nativo(as) e colonizados(as), por exemplo, em obras canônicas. Ao mesmo tempo, teve início um processo de redescoberta de obras escritas por autores(as) de tais grupos de pertencimento que foram silenciadas naquilo que se convencionou chamar de “história da literatura”, ao mesmo tempo em que novos títulos apresentavam reescritas das narrativas hegemônicas, desvelando uma “outra história” da História. Estava em jogo, entre outras, a questão de como aqueles que foram representados de forma equivocada na literatura poderiam representar a si mesmos, fazendo emergir diferenças até então recalcadas.

O que acontece, no entanto, com aqueles que *não podem* se representar? E se a “diferença” em questão é que estamos falando de viventes que não são sequer “humanos”? Que tipos de compromissos tem o crítico literário – aos quais ele não pode mais se furtar – com os animais?

Está claro que não se trata agora, no século 21, apenas da questão da diferença. Outros fatores sociais tornam o problema mais complexo, como a crise ambiental que se acentuou nos últimos tempos: preocupações ecológicas, desenvolvimento de combustíveis alternativos, aproveitamento responsável das fontes de energia e dos recursos naturais disponíveis, etc. Os animais, entretanto, não são apenas mais um elemento entre outros nesta equação. A maneira como nos relacionamos com eles remonta à própria constituição do conceito de “homem” – que por muito tempo foi considerado um quase sinônimo para “humano”. A questão da diferença torna-se aqui, portanto, a questão da alteridade, “a categoria filosófica realmente adequada para conceber a existência dos animais”.<sup>16</sup>

16 SOUZA, op. cit., p. 124.



Conforme Jason Wirth, não se trata apenas de uma distinção (embora ela não possa ser descartada), feita pelo homem,<sup>17</sup> entre o tipo de “animalidade” que ele portaria e o tipo que os outros animais portariam. “O humano como tipo natural emerge da *negação* ou da *fuga* da animalidade”.<sup>18</sup> Assim, um dos argumentos centrais que devem ser trabalhados é que, negando sua própria animalidade, o homem transformou os animais em *metáfora*, sendo esta o sintoma de tal rebaixamento.<sup>19</sup> O animal, então, não é visto enquanto animal: é sempre algo que não ele mesmo, algo que diz respeito geralmente ao homem, mas que deve permanecer como um interdito. Muitos críticos ainda se enredam nesta armadilha antropocêntrica – que é, também e justamente, uma armadilha logocêntrica, que coloca o *logos*, a razão, como medida de todas as coisas.

Em um estudo inovador sobre o tema, Lippit sugere que “o animal funciona não apenas como uma metáfora exemplar mas, no âmbito da linguagem retórica, como um tipo de metáfora originária”.<sup>20</sup> Ele desenvolve sua argumentação, cunhando o termo *animetáfora* (*animetaphor*).

Juntos, eles [*animal e metáfora*] transportam para a linguagem e respiram na linguagem a vitalidade de uma outra vida, uma outra expressão: animal e metáfora, *animetáfora*. De fato, a *animetáfora* também pode ser vista como o inconsciente da linguagem, do *logos*. [...] O *logos*, seguindo a lógica de Derrida, é engendrado por um *zoon* e jamais pode apagar inteiramente o rastro de sua origem. A genealogia da linguagem, como a do sonho, retorna para um lugar fora do *logos*. O animal traz para a linguagem algo que não é parte da linguagem e permanece na linguagem como uma presença estrangeira.<sup>21</sup>

A metaforização do animal, está claro, acontece apenas na medida em que a linguagem é igualada a *logos*, à razão. Se o animal é desprovido de linguagem-como-*logos* – como *fala* –ele pode ser rebaixado. Isso aparece exemplarmente no seguinte trecho da *Política*, em que Aristóteles ensaia uma justificativa para uma suposta superioridade do homem sobre os animais por meio de uma sutil e perversa transição entre fala (*logos*) e capacidade moral.

17 A partir de agora, omito as aspas, presumindo que a palavra “homem” está sempre sob rasura quando pretende se insinuar como sinônimo de “humano”.

18 WIRTH, Jason M. Desejo animal: Nietzsche, Bataille e um mundo sem imagem. Trad. Adriano Ferreira de Mendonça. In: BARRENECHEA, Miguel Angel et al. (Org.). *Assim falou Nietzsche III*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2001, p. 65 (grifos meus).

19 Esta formulação é devedora, em estrutura, naturalmente, da leitura feita por Derrida sobre a recorrência da metáfora da escrita como sintoma de seu rebaixamento em favor da fala na tradição logocêntrica. A esse respeito, ver, especialmente, o ensaio “La pharmacie de Platon”. In: DERRIDA, Jacques. *La dissémination*. Paris: Seuil, 1993.

20 LIPPIT, Akira Mizuta. Magnetic animal: Derrida, wildlife, *animetaphor*. *MLN*, Baltimore, v. 113, n.5, 1998, p. 1113.

21 Ibid.



Como costumamos dizer, a natureza nada faz sem um propósito, e o homem é o único entre os animais que tem o dom da fala. Na verdade, a simples voz pode indicar a dor e o prazer, e outros animais a possuem [...], mas a fala tem a finalidade de indicar o conveniente e o nocivo, e portanto também o justo e o injusto; a característica específica do homem em comparação com os outros animais é que somente ele tem o sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto e de outras qualidades morais, e é a comunidade de seres com tal sentimento que constitui a família e a cidade.<sup>22</sup>

Desprovidos de moral, os animais não podem falar *por si*: alguém precisa falar em seu nome. A metáfora animal, a *animetáfora*, é o próprio silenciamento do animal – de Aristóteles até os dias presentes. Uma crítica literária que não subscreva a essa lógica não coloca apenas a questão do *significado* dos animais nos textos que lemos, mas principalmente a questão sobre o que os usos da metáfora animal nos dizem sobre a representação dos animais *enquanto animais*. Isso não é retroceder para uma noção da linguagem que descaracterize sua figuratividade, mas ir além, em direção a uma estratégia mais complexa de leitura das figurações que seja politicamente útil na crítica das representações dos animais. “O significado da figura”, argumenta Spivak em um ensaio de literatura comparada, “é indecível, e mesmo assim devemos tentar desfigurá-la, ler a lógica da metáfora. Sabemos que a figura pode e será literalizada ainda de outras formas”.<sup>23</sup>

*Desfigurar a figura* é a expressão-chave. Mas de que maneira? Seria preciso subverter a ótica sob a qual, segundo Derrida, “*todos os filósofos e todos os teóricos enquanto tais*”<sup>24</sup> escreveram sobre os animais; pessoas que

sem dúvida viram, observaram, analisaram, refletiram o animal mas nunca se *viram vistas* pelo animal; jamais cruzaram o olhar de um animal pousado sobre elas [...]; mas mesmo que se tenham visto vistas, um dia, furtivamente, pelo animal, elas absolutamente não o levaram em consideração (temática, teórica, filosófica); não puderam ou quiseram tirar nenhuma consequência sistemática do fato que um animal pudesse, encarando-as, olhá-las, vestidas ou nuas, e, em uma palavra, sem palavras *dirigir-se a elas* [...].<sup>25</sup>

O desafio, então, não é olhar para o animal, pois a objetificação voyeurística é nada muito diferente do que a própria maneira como o ocidente logocentrado tem feito na história da sujeição animal, da era da técnica à era tecnológica, mas sim *se ver visto* pelo animal. A questão passa a ser como *responder* ao chamado dos animais, na *teoria* e na *prática* – o que abre uma nova perspectiva de análise.

22 ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 1997, p. 15.

23 SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Death of a discipline*. Nova York: Columbia University Press, 2003, p. 71.

24 DERRIDA, op. cit. (ver nota 3, acima), p. 32.

25 Ibid.



Assim, podemos delinear um *primeiro argumento*: os animais foram tradicionalmente representados na cultura enquanto *objetos* de nosso olhar, e não como viventes que também nos dirigem seu olhar<sup>26</sup> – e isso determinou, em boa parte, a maneira como os animais foram hegemonicamente inscritos na literatura e como foram interpretados (ou mal interpretados) pela crítica literária: ou seja, como uma metáfora a ser simplesmente desvendada, e não como uma metáfora a ser *pensada, questionada*.

Em seu livro *Homo sacer*, o filósofo italiano Giorgio Agamben lembra que os gregos não tinham apenas uma expressão, como temos hoje, para a palavra “vida”.

Serviam-se de dois termos, semântica e morfologicamente distintos, ainda que reportáveis a um étimo comum: *zoé*, que exprimia o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses) e *bíos*, que indicava a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo.<sup>27</sup>

Enquanto *zoé* referia-se à vida “natural”, *bíos* dizia respeito à vida atravessada pela cultura, à vida social e, portanto, política. Mais do que isso, esta seria a “dupla categorial fundamental da política ocidental”.<sup>28</sup> Segundo ele, “[a] política existe porque o homem é o vivente que, na linguagem, separa e opõe a si a própria vida nua e, ao mesmo tempo, se mantém em relação com ela numa exclusão inclusiva”.<sup>29</sup> A figura desta posição ambígua que se encontra *dentro* e, ao mesmo tempo, *fora* da ordem política é o que Agamben – seguindo uma pouco conhecida categoria do direito romano arcaico – chama de *homo sacer*, o “homem sacro”: uma vida que pode ser morta, mas que, paradoxalmente, não pode ser sacrificada – como aquela vivida pelos cativos dos campos de concentração modernos, de Auschwitz a Guantánamo.

Esta categoria, no entanto – matável impunemente e insacrificável –, também pode ser aplicada de maneira exemplar, e acima de tudo, à vida animal. Não seria mesmo nenhuma novidade afirmar que os presos nos campos de concentração viviam, de fato, “como animais”, mas os animais, por sua vez, vivem, hoje mais do que nunca, justamente como presos em um campo de concentração – matáveis e insacrificáveis. Um exemplo bastante próximo de nossa realidade é a tranqüilidade com a qual se costuma aceitar os maus-tratos e matanças em escala industrial, para produção de carne para amplo consumo da sociedade, comparada com a polêmica levantada pelos mesmos consumidores de alimento animal sobre os sacrifícios rituais

26 Quando de fato aparece, o olhar do animal é predominantemente um olhar ameaçador ou, inversamente, um olhar amedrontado – raramente um olhar que *devolve* nosso olhar e nos chama para a alteridade incalculável.

27 AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 9.

28 *Ibid.*, p. 16.

29 *Ibid.*



– em escala incalculavelmente menor – praticados por membros de religiões afro-brasileiras.

Segundo Nascimento, “[t]endemos a rebaixar tudo o que acreditamos não servir como espelho: os bichos, as mulheres, os índios, os negros, os judeus e toda etnia ou grupo desqualificado pela sociedade ‘falocêntrica’ [...]”.<sup>30</sup> A pergunta essencial é colocada por Spivak: “quem se insinua no lugar do ‘humano’ do ‘humanismo’ ao final do dia, mesmo em nome da diversidade?”.<sup>31</sup>

A convicção de que a eleição do “homem” como depositário único e exclusivo do conceito de humano do humanismo não era uma falha que poderia ser simplesmente corrigida para abarcar a “diversidade”, e sim parte inexpugnável de sua ideologia, justificou, em parte, a emergência das chamadas teorias pós-humanistas, especialmente a partir da segunda metade do século XX. O caso, evidentemente, não era ir contra o “humano”, mas questionar o conceito excludente do sujeito do humanismo metafísico. E, uma vez que a palavra “humanismo” é descartada pelo desgaste de seu uso, estas novas teorias estariam supostamente livres para pensar, também, a respeito do *inumano*. Ou não?

Está ficando cada vez mais claro que muito do que vai sob o nome de teoria pós-humanista está (paradoxalmente) fundado em uma forma teimosa e dogmática de antropocentrismo. A razão para isso é um tanto simples: os teóricos pós-humanistas fracassaram ao lidar com “a questão do animal”.<sup>32</sup>

Autor do diagnóstico, o filósofo Matthew Calarco cita como felizes exceções os trabalhos de Derrida, Deleuze e Guattari, Foucault e Jean-Luc Nancy. O problema, evidentemente, não se encerra com isso. Pelo contrário. “Afim, que figura tem sido empregada mais insistente e consistentemente pelos pensadores da tradição ocidental para marcar o limite exterior do humano do que ‘o animal’?”.<sup>33</sup> Pode-se, agora, formular um *segundo argumento*: uma análise politicamente útil do binarismo humano/animal deve levar necessariamente em consideração uma séria investigação sobre suas correlações com o binarismo homem/animal, conforme estabelecido pelo humanismo falocêntrico, bem como com o binarismo humano/inumano, o qual sinaliza de que forma as fronteiras do que está além do “humano” têm sido repensadas desde que a técnica cedeu lugar à tecnologia.

Em que moldes, então, pode-se realmente pensar o animal em um contexto pós-humanista? Na contramão dos que julgam o problema “real” da ética com os

30 NASCIMENTO, op. cit. (ver nota 14), p. 47.

31 SPIVAK, op. cit. (ver nota 25), p. 23.

32 CALARCO, Matthew. The question of the animal. Electronic book review (Critical ecologies), 2003. Disponível em: <[www.electronicbookreview.com/thread/criticalecologies/animot](http://www.electronicbookreview.com/thread/criticalecologies/animot)>. Acesso em: 26 nov. 2007.

33 Ibid.



animais irrelevante – afinal, dizem estas vozes, “nós sempre subjugamos os animais” e esta seria “nossa natureza humana” –, seria preciso um paradigma que reinscreva o conceito de ética celebrado pelas metafísicas e que dê conta das *continuidades* e *descontinuidades* entre o humano e o animal. Um paradigma como a noção de responsabilidade *assimétrica* proposta por Lévinas. “Entendo a responsabilidade como responsabilidade por outrem, portanto, como responsabilidade por aquilo que não fui eu que fiz, ou não me diz respeito; ou que precisamente me diz respeito [...]”.<sup>34</sup> Sobre esse ponto, alguém poderia perguntar: e o outro também não é responsável por mim? “Talvez, mas isso é assunto *dele*”,<sup>35</sup> diz Lévinas. Isso porque

a relação intersubjetiva é uma relação não-simétrica. Neste sentido, sou responsável por outrem sem esperar a recíproca, ainda que isso me viesse a custar a vida. A recíproca é assunto *dele*. Precisamente na medida em que entre outrem e eu a relação não é recíproca é que eu sou sujeição a outrem; e sou “sujeito” essencialmente neste sentido. [...] O eu tem sempre uma responsabilidade a mais do que todos os outros.<sup>36</sup>

Essa noção de ética, reinscrita como responsabilidade assimétrica com o outro, pode ser sobreposta, talvez como nenhuma outra “ética”, à categoria de *hospitalidade incondicional*, elaborada por Derrida, ou seja, de uma acolhida do outro que é transgressora, que vai além das leis de reciprocidade, do dever e da dívida.

Tudo se passa como se a hospitalidade fosse o impossível: como se a lei da hospitalidade definisse essa própria impossibilidade, como se não se pudesse senão transgredi-la, como se a lei da hospitalidade absoluta, *incondicional*, hiperbólica, como se o imperativo categórico da hospitalidade exigisse transgredir todas as leis da hospitalidade [...].<sup>37</sup>

E mais adiante:

Digamos sim *ao que chega*, antes de toda determinação, antes de toda antecipação, antes de toda identificação, quer se trate ou não de um estrangeiro, de um imigrado, de um convidado ou de um visitante inesperado, quer o que chega seja ou não cidadão de um outro país, um ser humano, animal ou divino, um vivo ou um morto, masculino ou feminino.<sup>38</sup>

34 LÉVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 79.

35 Ibid., p. 82.

36 Ibid.

37 DERRIDA, Jacques. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade*. Trad. Antonio Romane. São Paulo: Escuta, 2003, p. 67-69.

38 Ibid., p. 69.



*Ler o animal, desfigurar a figura* responsabilmente, portanto, pressupõe não um “novo olhar” sobre o animal, mas uma certa consciência de se *ver visto* pelo animal enquanto radicalização da noção do “outro”. O *terceiro e último argumento*, então, pode ser assim elaborado: é possível reinscrever a categoria tradicionalmente seletiva da ética filosófica como uma noção de *responsabilidade incondicional* com os animais enquanto *alteridade absoluta* – e isso é uma ferramenta de alta voltagem crítica para a leitura de textos literários que tratam da animalidade e, ao mesmo tempo, uma reflexão politicamente útil para a questão dos animais em nossa experiência vivida.

Amalgamando as hipóteses abertas pelos três argumentos, a pergunta final é: de que maneira uma releitura das figurações entre o humano e o animal, valendo-se de um aporte teórico que permita a emergência de uma noção de responsabilidade com a animalidade enquanto alteridade radical, pode subverter o horizonte da crítica da representação dos animais na literatura?



## ÉTICA ANIMAL E PÓS-HUMANISMO: UMA LEITURA A PARTIR DE *HUMANA FESTA*

Lucas Kirschke da Rocha  
UFRGS

As reflexões ora propostas surgiram através do olhar atento a uma obra de uma autora brasileira, Regina Rheda. Em *Humana festa* (2008) há várias portas a serem abertas para vários mundos analíticos. A materialidade da obra de Rheda foi o dado a possibilitar as análises propostas, não o contrário. Ela própria uma vegana, Rheda é a tradutora brasileira de um controverso autor da defesa animal segundo a abordagem dos Direitos Animais, o advogado Gary Francione. Longe de ser o principal autor na área da Ética Animal, Francione é muito criticado por criar cismas internas ao movimento, quando o que se precisa é de coesão. Este autor se soma a essa crítica, o que levou à surpresa de *Humana festa*, por esta obra permitir abordagens bastante amplas. Atenho-me, no presente ensaio, a três pontos de encontro da ética animal: com os movimentos sociais, com o ambientalismo e, mais detidamente, com o feminismo – mormente em sua abordagem ecofeminista de autoras como Ynestra King ou Rosi Braidotti. Da ética animal propriamente, refiro-me a autores como o próprio Gary Francione, além dos filósofos Peter Singer, Tom Regan e Carlos Naconecy.

*Humana festa* apresenta como enredo o relacionamento entre Diogo Bezerra Leitão, herdeiro de pecuaristas, grandes proprietários de terra em vários estados brasileiros, e Megan, uma ativista vegana filha da também ativista e vegana Sybil, uma ecofeminista. Com esta apresentação das conflituosas relações que se estabelecem entre as famílias, e no momento em que Diogo adota o modo de vida vegano, descortinam-se outros discursos em diálogo na obra. Os Bezerra Leitão resolvem modernizar suas fazendas, e isso os leva à criação intensiva dos rebanhos, o que significa mais desrespeito aos indivíduos animais e também demissões e mudanças drásticas nas relações de trabalho dos humanos. É então que entram na trama grupos ambientalistas e trabalhadores sindicalizados. De uma forma bastante verossímil, o que vemos no transcorrer dos acontecimentos que envolvem todos esses grupos e essas causas é uma absoluta ausência de comunicação, um solene menosprezo pelas áreas de intersecção existentes entre as diversas lutas. É nesse espaço de hibridização discursiva que fundamento meu trabalho, visando a esclarecer e problematizar o resultado desse desdém mútuo.

Onde quer que haja discriminação humana contra o universo não humano e maltrato dos outros seres, há aí o modelo estabelecido para submeter o homem ao homem. O viés pelo qual o presente ensaio pretende avançar é a especificação de quem é esse humano, e a que estruturas de dominação estou me referindo. Afinal,



não é de qualquer indivíduo ou grupo que se fala enquanto dominadores, mas, em se tratando das sociedades ocidentais (Europa e Américas), regularmente homens, brancos, heterossexuais e ocidentais. Tudo o que foge a essas especificações será alvo de uma campanha de dominação. Essas campanhas incluem a negação da suposta “humanidade” do outro, ou uma aproximação desse outro à “animalidade”.

Seguindo as reflexões iniciais, subscrevo-me ao pensamento pós-humanista. Isso significa que o pós-humano, neste estudo, diz respeito não à superação de uma humanidade, tal qual o humanismo buscara superar a animalidade, senão uma ressignificação do ser humano por meio do reconhecimento e do diálogo com outras alteridades, humanas ou não humanas. Trata-se, portanto, da superação do humanismo e do antropocentrismo. Apresentarei diferentes abordagens éticas, mas sem abraçar a chamada ética biocêntrica, com um foco nos indivíduos animais, agora, sim, centro da consideração moral, tendo-se como marco-zero – quando se faça necessário – o conceito de senciência. Cabe chamar a atenção ao vocábulo “indivíduos”, usado para referir os animais não humanos, porque o tratamento destes em relação a sua individualidade, ou subjetividade, é o que diferenciará minha abordagem daquela da ética biocêntrica (“seres vivos”), ou dos ambientalistas (“espécies animais”).

O filósofo australiano Peter Singer é comumente referenciado como o pai do movimento animal contemporâneo. Se ainda é preciso muita divulgação acerca da própria existência do movimento, também é notável que o primeiro livro com fundamentação anti-especista tenha sido publicado já em 1975, nos Estados Unidos. Trata-se de *Animal liberation*, de Peter Singer. O termo “especismo”, entretanto, fora cunhado poucos anos antes da obra do filósofo australiano, em 1970, pelo psicólogo britânico Richard Ryder, que assim o definiu:

Especismo significa ofender os outros porque eles são membros de outra espécie. Em 1970, eu inventei a palavra em parte para desenhar um paralelo com o racismo e o sexismo. Todas essas formas de discriminação, baseadas como elas são na aparência física, são irracionais. Elas dissimulam a grande similaridade entre todas as raças, sexos e espécies. (RYDER, 1997, apud GORDILHO, 2008, p. 17).

A teorização acerca do especismo marca a guinada mais importante na história da existência dos grupos animalistas. Singer defende, já em 1975, que o sistema civilizatório que permite, e em alguns casos estimula a exploração animal, existe devido à liberação moral do especismo, assim como a instituição da escravidão de humanos existia pela liberação moral do racismo. Se o racismo é a crença e apologia de que uma raça (ou etnia) humana seja superior às demais, e vai mais além ao afirmar que isso permite a manutenção de desigualdades – com o ponto alto na escravização de outros seres humanos – o especismo é a crença mantida ao longo da



construção das sociedades modernas que afirma a superioridade da espécie humana sobre as demais. Singer evidencia a origem do atual pensamento médio acerca da relação entre animais humanos e não humanos em duas tradições: o Judaísmo e a Grécia antiga. Uma interpretação única feita a partir do texto bíblico do Gênesis fez com que toda a cultura ocidental (judaico-cristã) se permitisse “dominar” as demais espécies. Na bagagem do pensamento grego antigo, o suporte ao especismo vem de Aristóteles:

As plantas existem para o bem dos animais, e as bestas selvagens para o bem do homem – animais domésticos para seu uso e para comida, os selvagens (ou pelo menos a maioria deles) para comida e outros acessórios, como roupas e várias ferramentas.

Desde que a natureza não faz nada sem propósito ou em vão, é inegável que ela tenha feito todos os animais para o bem do homem. (ARISTÓTELES, apud SINGER, p. 189, tradução minha).

Não obstante, fazendo justiça ao pensamento grego como um todo, Singer encontra em Ovídio, Sêneca, Porfírio e Plutarco as vozes de defesa daquilo que ele chama de “um tratamento bondoso” para com os outros animais.

No entanto, a tradição cristã permissiva à exploração animal foi fortalecida pelo resgate da filosofia aristotélica durante a Idade Média. Um Doutor da Igreja e santo comumente conhecido em nosso tempo foi um dos principais responsáveis por essa releitura: São Tomás de Aquino. Leitor e divulgador da obra aristotélica, Tomás de Aquino herda o pensamento do filósofo grego e chega a referenciá-lo em sua obra *Suma Teológica*, ao afirmar que “Coisas como os vegetais, os quais simplesmente têm vida, são todas iguais para os animais, e todos os animais são iguais para os homens. Portanto não é ilícito se homens usam os vegetais para o bem dos animais, e os animais para o bem do próprio homem, como o Filósofo assevera (Política I, 3).” (apud SINGER, p. 194 – Tradução minha.). Tão grande era a importância atribuída pelo santo a Aristóteles, que o chamava apenas de “o Filósofo”. Teologicamente, a desconsideração de Tomás de Aquino pelos animais não humanos se explica pela sua categorização dos pecados em um esquema moral: pecados contra Deus, pecados contra si mesmo, e pecados contra o próximo – não há categoria para o não humano.

Se o estatuto moral dos animais não humanos na corrente dominante do cristianismo não mudou, desde São Tomás de Aquino, por outro lado, a filósofa brasileira Sônia T. Felipe comenta alguns teólogos contemporâneos que revisitam e revisam o texto do gênesis segundo a Bíblia. Em seu “Ética e experimentação animal” (2007), a filósofa fala do teólogo e sacerdote anglicano Andrew Linzey. Ele é fundador do *Oxford centre for animal ethics*, criado em 2006. Linzey, segundo Felipe, “propõe que a noção convencional de *domínio*”, o domínio dado por Deus ao homem na primeira saga do Gênesis – tão cara à tradição da Igreja Católica, seja interpretada como *responsabilidade* e não como direito de matar, nem para comer, nem para punir,



nem para livrar-se a si mesmo de um peso insuportável.” (FELIPE, p. 233). Outro teólogo, o sacerdote da Igreja Reformada Karl Barth entende que a dieta prescrita pelo deus bíblico aos homens foi o vegetarianismo (id.).

Outro viés de obscurantismo a reforçar o especismo, e o mais forte atualmente, é o da ciência moderna. Após a permissão e o convite de Descartes ao uso irrestrito de animais não humanos, vistos por esse filósofo como máquinas biológicas destituídas de dor ou emoções, cientistas das mais diversas áreas têm se apegado ao vivisseccionismo como um marco fundador das ciências biológicas e médicas. Singer e Felipe refutam com maestria a crença na necessidade do uso de animais na ciência, para citar apenas os dois filósofos tratados até o momento. Recentemente, surgiu uma onda de revisão desta crença atroz no meio científico, com a publicação do manifesto *Cambridge declaration on consciousness*, assinado pelos maiores expoentes da neurociência da atualidade, e que tem como membro de honra Stephen Hawking. O neurocientista canadense Philip Low, porta-voz para a divulgação do manifesto, resume o impacto em potencial do texto, afirmando em entrevista que “não é mais possível dizer que não sabíamos”, referindo-se à senciência nos animais explorados para fins (pseudo)científicos, além de dizer que provavelmente se tornaria vegano. Somadas à publicação da *Cambridge declaration* no ano de 2013, as palavras de Peter Singer na obra inaugural do movimento anti-especista tomam uma dimensão ainda maior:

Se nós podemos ver que as gerações passadas aceitaram como corretas e naturais atitudes as quais nós reconhecemos como camuflagens ideológicas para práticas de benefício próprio – e se, ao mesmo tempo, não pode ser negado que nós continuamos a usar animais para promover nossos próprios interesses menores em violação aos seus interesses maiores – devemos ser levados a adotar uma visão mais cética dessas justificativas de nossas próprias práticas as quais nós mesmos temos tomado como corretas e naturais. (SINGER, 1975, p. 186, tradução minha).

No que diz respeito à minha abordagem sencientista, considero que as regras preconizadas por Taylor da não-maleficência e a da não-interferência (FELIPE, 2009) aplicam-se aos animais não humanos, enquanto não pode haver aplicação da não-maleficência aos seres não pertencentes ao reino *animalia*. Ora, isso não significa a subscrição à agenda de exploração dos ecossistemas naturais promovida pelo antropocentrismo, uma vez que é do interesse dos indivíduos animais que esses ecossistemas sejam protegidos, o que nos obriga também em relação a esses meios naturais. Para exemplificar, um ativista social do abolicionismo animal segundo a ótica aqui apresentada denunciaria o corte de árvores no meio urbano, por seu potencial de interferência e maleficência à vida animal (inclusive a humana). Como abolicionista, minha abordagem toma emprestada ao filósofo estadunidense Tom



Regan a extensão aos animais não humanos da premissa ética do valor inerente dos indivíduos. É nesse viés complementar entre conceitos de Singer, Regan e Francione que me insiro. Entendo que é preciso agir pelos Direitos Animais e pela abolição da exploração dos indivíduos animais não humanos conjugando-se o discurso dos direitos com práticas concretas, que resultem em mudanças para os animais que estão em situação de exploração neste momento. Mudanças aparentemente singelas e graduais vão preparar a opinião pública e trazer mudanças reais para os explorados.

O filósofo brasileiro Carlos Naconecy, em seu artigo “Bem-estar ou libertação animal? Uma análise crítica da argumentação anti-bem-estarista de Gary Francione” acusa Francione de especista, e explica o conceito de Abolicionismo Pragmático. O bem-estarismo, propriamente, é praticado pela *World Society for the Protection of Animals*<sup>1</sup> (WSPA), que defende o chamado “abate humanitário” de animais, e melhorias nas condições dos animais criados para o consumo humano, mas não explicita nenhuma orientação ética abolicionista, ou vegetariana, apenas a promoção do bem-estar animal.

Por outro lado, a PETA (*People for the Ethical Treatment of Animals*<sup>2</sup>) defende seguidamente leis de melhorias das condições dos animais não humanos explorados, como aumento de gaiolas ou o fim da criação em baterias (locais extremamente pequenos e insalubres), mas tem como lema *Animals are not ours to eat, wear, experiment on, use for entertainment, or abuse in any other way.*<sup>3</sup> Se a PETA defende leis que são bem-estaristas, não abandona sua natureza abolicionista por isso. De fato, a PETA e qualquer ativista da libertação animal não defende leis de abolição porque elas nem sequer são uma opção em nosso contexto atual.

O teórico brasileiro divide o movimento animal em três grupos distintos: Bem-estarismo (não abolicionista), Abolicionismo Fundamentalista (não admite melhorias nas condições dos animais explorados no presente) e Abolicionismo Pragmático (admite a defesa de leis bem-estaristas no presente para possibilitar o abolicionismo no futuro). O conceito de Abolicionismo Pragmático é de Sztybel, em seu artigo “Animal Rights Law: Fundamentalism versus Pragmatism”<sup>4</sup>, e Naconecy cita sua ideia nuclear através do pensamento de que “Devemos produzir o que é melhor para os seres sencientes em todos os momentos” (apud NACONECY, 2009, p. 255.). Em vez disso, Francione usa os animais que são explorados no presente para, segundo sua crença de que maior crueldade significa maior proximidade da abolição, servirem ao ideal abolicionista. Isso é uma defesa especista, afinal passa por cima dos interesses de animais que estão sofrendo através da negação dos seus direitos mais básicos,

1 Sociedade Mundial para a Proteção dos Animais

2 Pessoas pelo Tratamento Ético dos Animais

3 Animais não são nossos para comer, vestir, fazer experimentos, usar para entretenimento, ou abusá-los de qualquer outra forma.

4 Leis de Direitos Animais: fundamentalismo versus pragmatismo



como locomoção, alimentação etc., para uma hipotética libertação de outros animais no futuro.

O humanismo busca suas fontes na filosofia pré-socrática, em Protágoras de Abdera. É desse sofista o princípio do *homo mensura*, o homem como medida de todas as coisas. Esse princípio preparou as bases de uma filosofia que tem o homem como a fonte e o fim de todos os valores e, repetido ao longo dos séculos, levou à crença de que o mundo natural (a natureza não humana) só tem valor instrumental, na medida em que possa ser manipulado para os interesses dos homens.

Partindo-se dessa premissa, podemos propor o início do debate pós-humanista como uma busca por “evidenciar os efeitos colaterais desta fé incondicional que não conseguiu atribuir igualdade e dignidade a todos os seus cidadãos”, como afirma Tagore Trajano de Almeida Silva, em artigo intitulado “Direito animal e pós-humanismo: formação e autonomia de um saber pós-humanista”, publicado na *Revista Brasileira de Direito Animal* (2014, p. 165.). Afinal, após séculos de domínio da ética antropocêntrica sobre filósofos e intelectuais, a corrente não logrou sucesso em diminuir radicalmente as injustiças entre humanos (intraespecíficas). Se o humanismo busca o que iguala a espécie, o pós-humanismo se ocupará da ética das diferenças.

Para se pensar diferenças, e mais, para se considerar o discurso ético a partir da inclusão do outro não humano, é preciso fugir à ótica das dicotomias. Parece-me, portanto, natural, que a ética animal abolicionista busque no pós-humanismo os fundamentos para se enfrentar os esquemas de dominação existentes entre raças, gêneros e orientação sexual da forma como são transpostos à relação interespecíficas, assim como da relação com o todo não humano.

Segundo a linha do etólogo e filósofo italiano Roberto Marchesini, o pós-humanismo define-se não pela superação do humano, como querem partidários de um discurso um tanto vago, quando não perigoso, de apologia ao transumano, mas sim pela transcendência dos ideários humanistas no contexto da ética analítica contemporânea, das redefinições das alteridades e novas configurações que se fazem necessárias.

Segundo a concepção da filósofa italiana Rosi Braidotti (2006), o pós-humanismo surge da busca por alternativas de interface entre a moral filosófica e a ética pós-estruturalista no contexto biotecnológico das sociedades contemporâneas. Uma fuga, a um só tempo, do neodeterminismo como resposta liberal à biologia molecular e à genética assim como uma resposta não-unitária (e não individualista) aos discursos de imanência da subjetividade (compreendida como monolítica) que ganham força na ala conservadora da filosofia após projetos como o Genoma Humano. O discurso neoconservador se apropria desses construtos científicos como forma de endossar a ideia de uma subjetividade unitária; essa defesa é oposta à teoria de Braidotti da subjetividade nomádica, e de “múltiplas pertencas” (BRAIDOTTI, 2006).



Minha posição em favor da complexidade promove uma ênfase contínua na ética radical das transformações e muda o foco de uma subjetividade unitária para uma outra nômade, assim investindo contra a veia do conservadorismo neoliberal contemporâneo. Isso rejeita o individualismo, mas também afirma uma distância igualmente forte do relativismo ou do derrotismo niilista. Uma ética sustentável para um sujeito não-unitário propõe um maior senso de interconexão entre o indivíduo e os outros, incluindo os outros não-humanos, através da remoção do obstáculo do individualismo autocentrado. (BRAIDOTTI, 2006, p. 34, tradução minha).

Muito distinto das acusações de relativismo vulgar por parte dos neoconservadores, o que Braidotti postula é uma ética nômade, em que as múltiplas alteridades possam ser consideradas em seus locais; e isso apenas reforça, não renega, o axioma que afirma “*nós* estamos *nisto* juntos”. Mas redimensiona, outrossim, o valor de “*nós*”, em seu caráter nomádico, e inclui o “*isto*” no panorama de intersubjetividades.

A fim de estabelecer um compartilhamento claro de conceitos, quero esclarecer a que me refiro quando falar em ambientalismo, a partir deste ponto. Como a autora Ynestra King (1989) aponta quando comenta a relação entre feminismo e ética ambiental no ecofeminismo, o ambientalismo diz respeito a teorias e práticas de defesa do meio ambiente, entendido através de seus ecossistemas, mas sempre sob uma perspectiva antropocêntrica.

A diferença entre ambientalistas e ecologistas é revelada na própria terminologia: ambientalistas referem-se à natureza não-humana como “o ambiente”, o ambiente dos seres humanos, ou “recursos naturais”, aqueles recursos para o uso humano. O “manejo ambiental” busca garantir que esses recursos não sejam exauridos em um nível que desacelere a produtividade humana. Ambientalistas aceitam a visão antropocêntrica de que a natureza existe somente para servir aos fins e propósitos humanos. (KING, 1989, p. 119-120, tradução minha).

Quando um bioma está em desequilíbrio, o que pode levar ao risco de extinção, um ambientalista defenderá o restabelecimento das condições anteriores aos fatores que tenham levado a tal desequilíbrio, como manejo de espécies, para citar um exemplo. Mas essa interferência será proposta sobre dois pontos basilares do ambientalismo, sendo que apenas um deles precisa ser contemplado para que se justifique o trabalho no bioma: o valor instrumental dos elementos ali contidos para o usufruto humano (a madeira das árvores, as águas de um rio, animais mortos para a alimentação carnista<sup>5</sup>, ou até fatores mais complexos, como redes de polinização),

5 O termo carnista é usado pela psicóloga social Melanie Joy em seu livro *Why we love dogs, eat pigs and wear cows* (2011). A autora explica que os termos 'onívoro' e 'carnívoro' se referem uma disposição psicológica, ao invés de uma escolha ideológica. Assim, um onívoro é um animal, humano ou não humano, que pode



ou o ideal conservacionista.

O conservacionismo centra-se na crença de que as sociedades contemporâneas devem se esforçar para manterem os ambientes naturais o mais próximos da sua formatação original, geralmente em razão da premissa apresentada anteriormente, do valor instrumental da natureza não humana. Um ambientalista comum não hesita em liberar temporadas de caça para preservar o equilíbrio de um bioma. O equilíbrio, aqui, é um dogma, um fim que justificaria todo e qualquer meio, diria um defensor da ética animal.

Isso significa que os diferentes grupos de defesa animal, mesmo que haja divergências de pensamento (bem-estarismo, abolicionismo, utilitarismo), se estão incluídos em uma defesa ética, fundamentada em princípio de cuidados ou de direitos, estarão em caminhos divergentes dos ambientalistas. Duas das maiores organizações ambientalistas, WWF e Greenpeace, exemplificam claramente essa separação existente entre as teorias e práticas do movimento animal e do ambientalismo: a despeito da relação existente entre consumo de carne, ou indústria do couro, e poluição ambiental, nenhuma das duas recomenda oficialmente o vegetarianismo a seus membros. Aliás, a rejeição dogmática a tudo quanto seja “artificial” (plásticos etc.) leva ambientalistas a preferirem o uso de couro, lã natural e tudo o mais que redunde na exploração dos animais não humanos.

Dentre os exemplos apresentados na obra *Humana festa*, um deles surge em uma das assembleias realizadas na venda de Norato, ao congregar um ambientalista, um diretor sindical, um líder do Movimento Sem-Terra e funcionários da Fazenda Mato Grosso, dos Bezerra Leitão. Goiabeira, o ambientalista, reage à ideia de se soltarem os mais de mil porcos submetidos à criação intensiva na mata da fazenda afirmando que, “Do ponto de vista ecológico, a libertação dos mil porcos é uma péssima ideia.” (p. 205). Sua defesa está ecologicamente em dia: o porco é um animal que se reproduz com muita facilidade, a mata era pequena, e, portanto, eles desequilibrariam e poderiam levar ao colapso daquele ecossistema. A pontualidade de seu argumento só é defensável por não estarem os porcos jamais no centro de sua consideração. Além disso, o enredo nos traz dados concretos para que não seja realmente uma boa ideia soltar os suínos na mata da fazenda, pois eles seriam facilmente recapturados, em sua maioria, pelo pecuarista. O que eu busco evidenciar, aqui, é justamente o fato de que aqueles indivíduos não humanos jamais são vistos como detentores de direitos. Para essa ação direta que estava sendo planejada, como forma de onerar o fazendeiro, Pé-de-Anjo, o diretor do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Perobinha do Campo, tinha outros planos para os porcos:

---

ingerir tanto plantas ou animais e carnívoro é um animal que precisa ingerir carne para sobreviver (dados fisiológicos). Enquanto a expressão “comedor de carne” foca no comportamento de comer carne, como se fosse um ato à parte de um sistema de crenças quando se consome animais.



- Pois é, Goiabeira está coberto de razão. Até porque os animais selvagens que poderiam comer os porcos e controlar sua população foram exterminados pelo fazendeiro há muito tempo. É aí que entram os voluntários para a ação direta, né?, ficando com os porcos que conseguem pegar para matar a própria fome, ajudando a manter o equilíbrio ecológico da mata, percebeu, dona Orquídea? (RHEDA, 2008, p. 206)

Com um discurso ecologicamente ilibado, Pé-de-Anjo desconsidera os indivíduos não humanos envolvidos por aquela ação. Isso porque ali, para aqueles atores sociais, os porcos eram apenas propriedade do grande pecuarista, portanto espólio em potencial para os militantes.

O projeto de agronegócio globalizado é representado na obra pela empresa Holy Hill, em uma clara referência à multinacional Monsanto, maior responsável pela indústria de venenos agrícolas, rações, complementos medicamentosos para a pecuária etc. O que os membros da assembleia buscam é construir uma alternativa ao pacto realizado pelos Bezerra Leitão com a Holy Hill. O insucesso das tentativas, que encontra eco em nossa sociedade, se dá, em grande parte, pela total desarticulação dos interesses defendidos pelos próprios membros da assembleia. Isso se evidencia na fala de Pé-de-Anjo, líder dos trabalhadores rurais, quando diz no momento de um difícil diálogo:

– Questão de ordem! Sem dispersão, por favor. Vamos voltar à pauta. Eu quero dizer o seguinte. Com biotecnologia ou sem biotecnologia, com destruição de ambiente ou sem, o pobre precisa dar de comer à sua família. **Eu e os companheiros por mim representados trabalharíamos com muito gosto nas instalações modernas de Bezerra Leitão**, se o filho-da-puta nos desse uma oportunidade. Mas nos tornamos obsoletos. Vamos ter de deixar sua fazenda. (p. 196, grifo meu).

A autora nos apresenta, já no início do livro, uma personagem bastante curiosa. Trata-se de dona Orquídea, uma trabalhadora do campo, iletrada e tosca, que nutre uma compaixão instintiva para com os animais da fazenda. Tanto que Orquídea é vegana, embora nem sequer conheça tal nomenclatura. É através dela que se fazem ouvir os interesses básicos à vida dos indivíduos não humanos, quando ela diz, após Pé-de-Anjo: “Acho justo fazer a ação direta para diminuir o lucro de Bezerra Leitão. Mas acho injusto judiar e se aproveitar dos bichos para fazer a justiça dos homens.” (p. 207). Verossímil ou não, a voz de Orquídea, expressa as palavras de qualquer ativista da ética animal. A reflexão da personagem segue, considerando o papel relegado aos não humanos em meio às disputas de classes sociais humanas:

A imagem de Mortandela [porca de estimação de Orquídea] condenada à morte, empestada de remédios e imobilizada em um cercadinho



de metal, deu a dona Orquídea um tipo de dó que, nas manteigas-derretidas feito ela, costuma ser acompanhado de náuseas. Dona Orquídea controlou o mal-estar e matutou. Ganhasse rico, ganhasse pobre, os animais sempre saíam perdendo. Mas isso não queria dizer que ela não devia fazer nada para ajudá-los. Ao contrário, dona Orquídea sentia necessidade, quase uma comichão, de fazer alguma coisa. (id. p. 208)

O fundamento ético para a defesa de uma postura senciocêntrica, como espero ter esclarecido anteriormente, só será tangível uma vez que tenhamos vencido o antropocentrismo. Sexismo e especismo, assim como o racismo, compartilham uma característica que os une enquanto crenças dogmáticas: baseiam-se em qualidades arbitrárias para valorar um gênero, espécie ou raça sobre todas as demais. E isso só foi possível ao longo da história da humanidade pela herança do antropocentrismo, ou androantropocentrismo (o gênero masculino da espécie humana na fonte e como centro das considerações morais). Aliás, embora indefensáveis sob os parâmetros éticos da ética animal, os três ainda persistem. Muitas vezes a comparação entre especismo e racismo tem causado desconforto entre os movimentos, mas isso é compreensível. Um eticista animalista que trace a analogia sem uma explicação clara pode levar seu interlocutor a crer que a visão desse teórico seja progressista vulgar, ou seja, de que a causa da igualdade racial já estaria vencida, e assim poderíamos partir para uma “próxima pauta”. Não há passo ordenado a se seguir, mas as causas dialogam entre si o tempo todo. O racismo, como o sexismo, domina nossas sociedades, basta que saibamos aproveitar o potencial dialético das lutas por direitos para estabelecer as correspondências necessárias.

Mas há outra razão para o desconforto de ativistas do movimento negro, e também de feministas, para com a ética animal. Esses grupos lutaram, ao longo de suas histórias, contra uma narrativa ética que os aproxima aos animais não humanos como forma de negar sua humanidade. Foi assim com a escravidão africana no Brasil, quando a defesa da manutenção dessa instituição nefasta era feita pela negação da humanidade dos negros, e mesmo pela afirmação de que não tinham alma, no discurso religioso de então – argumento atualmente usado contra os animais não humanos. Esses pressupostos calcados na superioridade racial também ocorreram quando das análises que evidenciam similaridades entre o processo de desumanização do discurso nazista em relação a judeus, ciganos e demais perseguidos pelo regime hitlerista. A causa é a mesma, o discurso oficial (nazista) aproximava seus perseguidos de uma mal construída “animalidade”.

Às mulheres também foi – e continua sendo – negada a cidadania plena por supostas características que as aproximariam a uma “animalidade”, sempre por meio de dicotomias como razão e emoção, mente e corpo, equilíbrio e instabilidade, força e fraqueza. Urge uma teoria que dê conta das formas de exploração que possuem embasamento em uma mesma estrutura profunda de exploração, tanto



em suas retóricas de dominação quanto na práxis diária. É preciso de um campo teórico que reconheça a estrutura comum de dominação, mas sem desrespeitar as particularidades de cada luta. O ecofeminismo é capaz de lograr sucesso nessa empreitada. Nas palavras da teórica do ecofeminismo Ynestra King (1989),

[...] a terra é usada para aumentar o cultivo para pagar as dívidas nacionais em vez de pela comida para alimentar pessoas. Animais são maltratados e mutilados de formas horríveis para testar cosméticos, drogas e procedimentos cirúrgicos. [...] nossa teoria e política feminista deve levar tudo isso em conta não importa o quanto ansiamos por oportunidades que nos têm sido negadas nesta sociedade. Qual é o sentido em se tomar parte da igualdade em um sistema que está matando a todos nós? (KING. apud JAGAR; BORDO, 1989, p. 115, tradução minha).

O ecofeminismo faz um chamado à dialética da diferença. Em sociedades tomadas e definidas por dicotomias dominantes, ecofeministas fazem um apelo a que se escolha um lado, o lado do que é tido por feminino, animal e natural. Não é gratuita essa escolha, mas sim fundamentada na visão de que esse dualismo (mulher e natureza contra homem e racionalismo) é fruto da própria cultura patriarcal. Essa perspectiva não reforça a dicotomia, como num primeiro momento pode parecer, mas é uma saída estratégica para se ir a fundo nas mudanças dos sistemas de opressão que “estão matando a todos nós”.

Ainda segundo as palavras de King, “as sistemáticas difamações das classes trabalhadoras, das pessoas de cor, das mulheres e dos animais estão todas conectadas ao dualismo básico que reside na raiz da civilização ocidental.” (p. 115, tradução minha). Em uma negação às teorias de formulação do feminismo moderno que buscam imperativos universais de igualdade, e que reprimem as defesas do pessoal enquanto político, o ecofeminismo busca o contraditório capaz de construir as mudanças na sociedade patriarcal por meio dessa mesma personalização. É sintomático que um movimento social que luta por esclarecer a sociedade afirmando, corretamente, que o feminismo não declarou guerra aos homens, mas sim ao patriarcado, continue crendo que a inclusão da agenda ecológica (holística e não ambientalista) em sua pauta signifique uma declaração de guerra da natureza contra a humanidade.

A agenda ecofeminista é necessariamente anticapitalista, na medida em que o capitalismo potencializa o pensamento racionalista que defende que a ciência e suas tecnologias são inerentemente instrumentos progressistas, quando estes são apenas instrumentos, que só poderão ser adjetivados conforme seu uso. Essa crença capitalista redundante sempre no desrespeito às culturas e práticas ancestrais, como espiritualidades da terra, medicina natural etc.

Na obra de Regina Rheda, quando Diogo e Megan são apresentados ao leitor,



eles estão em uma situação curiosa. Megan marca pontos em um caderno cada vez que o namorado comete um deslize especista. É interessante notar a interseção entre machismo e especismo, em especial em xingamentos como os que Diogo usa no trânsito, apenas mentalmente, para não perder mais pontos para a namorada:

Diogo breiou o carro para não atropelar uma obesa que decidira passar para o outro lado da avenida, fora do sinal. Sua leitoa branquicela, sua anta, baleia assassina, vaca leiteira, elefanta, hipopótamo, vociferava no cérebro dele o repertório de abusos proibidos. (RHEDA, 2008, p. 17)

A partir das escolhas de Diogo podemos refletir sobre as supostas ofensas culturalmente difundidas, que ofendem sempre ao outro que não é homem cisgênero e heterossexual, ou seja, mulheres, homossexuais, transexuais, e muitas vezes com um apelo ao discurso da “animalidade” de tais grupos – o que os leva a serem menos humanos, na lógica dualista que apontamos anteriormente. Ou seja, mesmo quando se pretende ofender a um homem, ofende-se a uma mulher ou outros grupos.

Uma das questões pragmáticas que surgem da obra é a personalidade e a vida de Sybil, mãe de Megan. Ela própria uma ativista feminista dos Direitos Animais e, posteriormente, ecofeminista. Sybil é apresentada com uma aura de pureza, desde seus hábitos de consumo, até sua moradia, tudo muito correto, do seu ponto de vista ativista.

“Sybil tinha apenas móveis velhos, herdados da família, ou adquiridos em feiras de antiguidades. Só comprava roupas de segunda mão, e em caso de extrema necessidade. Megan dissera a Diogo que sua mãe gostava de viver com o mínimo necessário para dedicar o máximo de tempo aos prazeres e à obrigações que valiam à pena, sem desperdiçar recursos naturais nem aumentar a poluição do planeta.” (Idem, p. 34)

Por outro lado, Sybil é uma feminista herdeira, sem preocupações imediatas de sobrevivência. Sua relação com as causas que defende é resumida por Megan a Diogo na referência a um acontecimento do passado:

Megan também contara a Diogo sobre um vídeo em que Sybil aparecia nua, pintada como um leopardo, dentro de uma jaula na frente da loja Macy’s, em Nova York, em pleno inverno, para protestar contra o comércio de peles.

- Eu tinha dez anos quando gravei o vídeo – soara a voz de um mormaço saudoso. - No mês seguinte, na feira de ciências da escola, fiz uma exposição sobre o sofrimento e a morte dos animais usados em pesquisas científicas, roupas, comida e diversão. Estava nos meus planos incluir, na apresentação, um vídeo com uma entrevista do filósofo Tom Regan. Mas, na última hora, resolvi substituir a entrevista



pelo vídeo com o protesto da mamãe. O meu estande se encheu de moleques. As monitoras demoraram um pouco para perceber o que estava acontecendo. Quando apareceram para desligar meu vídeo, foram vaiadas pelo público.

Diogo pudera compreender muito bem o motivo da vaia. Tanto a defesa dos animais quanto a apreciação de um nu feminino eram causas pelas quais qualquer cidadão que se prezasse, jovem ou adulto, deveria lutar. (p. 44)

Mas alguns anos após o protesto, Sybil mudaria de pensamento sobre a tática abordada. O livro cita uma palestra em que

– A palestrante apontou paralelos entre o uso dos corpos dos animais na indústria das peles e alimentos, e uso dos corpos das mulheres na indústria da propaganda. A coxa da galinha no prato, a coxa da mulher no pôster. O corpo da leitoa no forno, o corpo da mulher ao sol. A tigresa na jaula, a mulher de pose felina.

[...] – Esse tipo de coisa. Quer dizer, tanto os corpos dos animais quando os das mulheres são tratados como mercadoria. Mamãe chegou à conclusão de que o uso da nudez feminina como uma propaganda para conquistar adeptos à causa animal é um recurso incoerente e reacionário. Nunca mais participou pelada de manifestações públicas. (p. 45)

O relato sobre a conduta de Sybil lembra a qualquer ativista do movimento animal das reações de feministas contra alguns protestos promovidos pela PETA. Essa organização gerou muita polêmica ao lançar mão de propaganda que pode facilmente ser classificada como machista, ao levar mulheres incluídas nos padrões de beleza contemporâneos a vias públicas vestidas somente com folhas de alface, por exemplo. Por outro lado, modelos e atrizes tem emprestado sua imagem à PETA como forma de divulgar o vegetarianismo. Como eu disse anteriormente, é verdade que são propagandas machistas, apoiadas em ideias de beleza e de exposição do corpo feminino. Mas o debate foi gerado, e talvez chegando a um público que estaria insensível de outra forma. Numa visão holista como a que apresento ao longo deste ensaio, penso que por vezes ceder por um lado pode representar um ganho para todos em médio prazo. Ainda assim, não considero esta uma questão fechada perfeitamente, mas em aberto.

Essa suposta pureza de Sybil cai por terra quando Diogo descobre um acordo, segundo o qual Bob Beefeater, seu companheiro, permitia-se usar produtos animais na cozinha da casa da ecofeminista. Mas não fica claro se Sybil estaria consciente do ocorrido. Bob é um cozinheiro profissional carnista, e não esteve disposto a repensar seu hábitos até o momento dessa crise conjugal.

A personagem do romance que incorpora a maior série de estruturas de opressão é dona Orquídea. Mulher tosca do campo, “velha de 50 anos” (p. 97) – pela dureza



da sua vida – Orquídea é uma vegana por empatia intuitiva. Pobre, trabalhadora rural, uma mulher num dos meios mais marcados pelo patriarcado, não foi por acaso que ela foi a escolhida para dar voz aos animais não humanos. O narrador da obra apresenta diversos pensamentos de Orquídea, em discurso indireto livre, o que resolve em parte problemas de verossimilhança que poderiam ser questionados em relação à narrativa. Sobre Mortandela, a porca de estimação de Orquídea e seu filho, ela reflete:

Não é que Mortandela fosse mais enjoada para comer do que os outros, avaliava dona Orquídea. Ninguém ali gostava de verdade das refeições servidas. Se lhes fosse permitida uma vida normal de porcos selvagens, na mata, comeriam raízes e outras plantas frescas. Mas presos dia e noite no pequeno cercado, sua única alternativa à sopa azeda de dona Orquídea seria o canibalismo, se fosse o caso. Também não é que dona Orquídea gostasse de dar aquela coisa a eles. **A ideia de que seres com olhos tão semelhantes aos olhos de gente gostassem de comer aquilo desafiava o bom-senso. Mas quem era dona Orquídea para distinguir o certo do errado? Não sabia escrever, não tinha nada de seu. Não mandava na casa, no chiqueiro, em si mesma. Só aceitava e obedecia.** Não jogue nada fora, dê tudo de comer aos porcos, ouvira ainda menina. **Aprendera a preparar lavagem antes de aprender a falar.** [...] **Mas, em segredo, dona Orquídea especulava sabenças diferentes.** (p. 83, grifo meu).

Zé Luiz, filho de Orquídea, esquivava-se de “fazer serviço de mulher” (p. 86), e se encontrava confortável com serviços supostamente masculinos, “Pegar porco era serviço de homem.” (p. 94). Quando dona Orquídea pede permissão ao filho para assistir à assembleia dos trabalhadores da fazenda, ele responde de pronto “Pode não, mãe. Se a senhora for, quem vai fazer minha janta?” (p. 98).

Por Mortandela andar sempre junto de Zé Luiz, quando este chegou à idade adulta ficou constrangido, afinal, não era coisa de homem, em seu entender, preocupar-se tanto com uma porca. Ao longo do livro piadas sobre Zé Luiz e Mortandela surgem, sugerindo o crime de zoofilia. Mas nada evidencia tal possibilidade, o que me permite deixar as tais “piadas” na conta do machismo daquela comunidade, incapaz de conceber uma relação de empatia entre um homem adulto e um animal não humano – fraqueza, em seus termos, perdoada apenas em mulheres e crianças, e ao machismo do próprio Zé Luiz, condicionado por sua cultura e incapaz de articular e defender o sentimento de compaixão. Quando a mãe discute com o filho para que solte os porcos em seu terreno (cedido, dentro da fazenda dos Bezerra Leitão), e consegue que Vanessa, sobrinha dos pecuaristas, dê a ordem para o peão, ele considera: “a bestice das mulheres que leva duas doidas, uma rica e estudada, outra pobre e ignorante, a se solidarizarem no cuidado obsessivo com meia dúzia de porcos fedorentos e condenados à morte, **enquanto existe tanta**



**coisa séria para se resolver no mundo.”** (p. 101, grifo meu). Na voz do filho de dona Orquídea surge a fala muito ouvida por ativistas do movimento animal, como no caso do livro, sempre vinda de pessoas que não praticam sua teoria.

Ao longo deste ensaio eu explorei temas que surgiram a partir da obra *Humana festa*. Embora minha leitura já houvesse sido feita com um olhar cuidadoso à argumentação de Regina Rheda ao longo de sua narrativa, por eu ser ativista do abolicionismo animal, não impus restrições à feitura do trabalho, mas sim deixei que se descortinassem as possibilidades da obra para a teoria. A narrativa de Rheda, com tons de ironia, sarcasmo e por vezes de humor banal, é convidativa, e não chega a pesar no discurso, para o que se chamaria de panfletário.

Aliando minha experiência extra-acadêmica às teorias norteadoras da ética animal em seus diferentes vieses, e subjugando-a ao rigor da pesquisa, pude fazer investigações acerca dos temas nevrálgicos que surgem de *Humana festa*, quais sejam, as interseções entre os discursos das diferentes classes e movimentos sociais nele representados, sempre relativizando-os à ética animal. Se entendemos movimentos sociais como ações organizadas da sociedade em busca de mudanças ou da manutenção de um *status quo* biossocial, então temos alguns exemplos que surgem explícita ou implicitamente no texto analisado: movimento ambientalista, movimento LGBTQTT, movimento feminista, Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) e categorias sindicalizadas.

Acredito que as análises feitas até aqui nos levam a concluir que o movimento animal é um movimento social que se estabelece desde as últimas décadas no mundo, sendo mais recente no Brasil, principalmente em sua vertente abolicionista. A defesa e o abolicionismo animal como movimento social tem crescido consideravelmente em nosso país. Organizações Não Governamentais têm surgido com abordagens socorristas (cuidados aos animais no meio urbano), bem-estaristas, abolicionistas, e também santuários (locais para onde são levados os indivíduos resgatados da indústria do consumo, de circos, assim como aqueles explorados para serviços humanos, como o caso das carroças).

Os campos político-discursivos reivindicados pelos ecofeministas permitem-nos antever um local de interseção entre as falas destes e dos animalistas. O *modus operandi* político dos ativistas do ecofeminismo me parece transponível ao que se pretende um movimento animalista atuante, abolicionista e anticapitalista. O ecofeminismo tem presente em seu desenvolvimento a importante crítica ao modelo capitalista. Essa característica é essencial também ao abolicionismo animal. O conservadorismo liberal só nos permite andar poucos passos em terreno bem-estarista, mas o abolicionismo lhe é inconcebível. Por essa característica o campo do ecofeminismo fez surgir quebras de paradigmas éticos, os quais dão fundamento também para as relações interespecíficas entre humanos e animais não humanos.



A filósofa feminista belgo-francesa Luce Irigaray compartilha o ponto de partida do ecofeminismo, ao analisar a lógica de dominação androantropocêntrica na origem da depreciação do mundo natural. Ao fazer uma leitura holística, Irigaray explica:

O que nós chamamos de democracia, na verdade, nasceu na Grécia Antiga e tem como seu suporte mais ou menos explícito a diferenciação do corpo masculino da natureza e da mãe, que foi igualada ao mundo natural. Tratava-se de favorecer a emergência do homem, especialmente de seu corpo sexuado, assim como graças notoriamente à constituição de uma língua, de uma lógica e de uma sociedade formados somente por homens e entre homens. (IRIGARAY apud GOODBODY; RIGBY, 2011, p. 194, tradução minha).

As respostas comuns às reivindicações igualitárias colocam, segundo a autora, as mulheres em um status de portadoras de certos direitos, como o direito ao voto, mas que só serve para lhes inserir à democracia nos moldes em que ela está posta – enquanto a verdadeira questão é repensar a democracia, não simplesmente incluir mais atores no *status quo* vigente. Além disso, os discursos por iguais direitos para ambos os gêneros podem acabar por gerar uma igualdade totalizante que suprime as diferenças em nome do igual.

O que diferencia o trabalho de Irigaray do ecofeminismo é o que ela entende por natureza e cultura, sendo a primeira compreendida como aquela que “precede qualquer definição ou fabricação que a separe das raízes e origens que existem independentemente da atividade transformadora humana.” (IRIGARAY apud COHOON, 2011, p. 206.). A filósofa, à maneira dos ecofeministas, verifica a coexistência do domínio androcêntrico sobre as mulheres e sobre a natureza não humana, e conclui que há uma relação estrutural entre ambas formas de dominância. O que a diferencia é sua proposta de um pertencimento positivo à feminilidade, que pressupõe a ressignificação do que entendemos por natureza e cultura.

O filósofo britânico Christopher Coohon identifica o que ele entende como uma falha teórica recorrente às feministas culturais e às ecofeministas. Segundo ele, as primeiras, ao negarem a natureza em nome da significação do “ser mulher” como um mero construto social, e as últimas, ao valorarem a identificação entre mulheres e natureza, não se permitem identificar a origem desse dualismo no eixo da cultura patriarcal. Essa crítica também é feita por Irigaray, que afirma: “Não é como Simone de Beauvoir disse: ninguém nasce mulher, mas torna-se mulher (através da cultura), mas sim: eu nasço mulher, mas eu ainda devo tornar-me esta mulher que eu sou por natureza.” (id., p. 210). Assim a feminista esclarece que seu ponto de vista não é determinista, pois trata de ressignificar a cultura não como algo aparte da natureza, mas sim como pertencente a um *continuum* responsivo em relação a ela.

Tendo em vista o conceito adotado ao longo deste ensaio para a ética animal, compreendida como toda a gama de correntes elaboradas por eticistas que incluem



os animais não humanos enquanto sujeitos da ética, e não mais apenas objetos, portadores de direitos, portanto, e que nos suscitam obrigações morais em relação a eles, insiro-me no viés do abolicionismo pragmático. Este é o conjunto de teorias que buscam dar um fim a toda a forma de exploração contra os animais não humanos, mas com práticas que consigam dialogar com a sociedade atual e suas perspectivas éticas dominantes. Como explanado anteriormente, o pragmatismo implica a defesa pontual de leis bem-estaristas como forma de, por um lado, amenizar o sofrimento dos animais cativos no momento presente, e por outro, conscientizar as sociedades para o cuidado em relação a eles – pois só de uma sociedade compassiva poderá surgir a abolição.

Considero como marco-zero *a priori* para a consideração ética dos não humanos o conceito de senciência, a capacidade de consciência ou de sensibilidade. Mas, para as espécies animais que estejam de fora da senciência, ou cuja capacidade de senciência não seja consensual entre os biólogos, adoto a defesa de Carlos Naconecy, em seu artigo *Ética animal... ou uma ética para vertebrados? Um animalista também pratica especismo?* (2007), quando ele afirma que

Qualquer eticista filiado à Ética da Vida diria que nada é mais trivial que o fato de que alimento insuficiente obstrui o bem-estar de moscas e de mosquitos. Sabidamente, por mera consulta à realidade, algumas coisas são boas para os insetos e outras não são. Nem seria um absurdo afirmar que eles têm interesse em permanecer vivos e se curarem de ferimentos. Supor, portanto, que certos tipos de comportamento constituem bons ou maus tratamentos a animais incapazes de experiências conscientes/sencientes não constitui uma tese misteriosa ou implausível. (NACONECY, 2007, p. 151).

Também a ética do cuidado tem redundado em respostas positivas na relação com a ética animal.<sup>6</sup> O seu diálogo com o abolicionismo animal está presente na forma mais recorrente, e aquela a qual creio ser a mais eficaz, de divulgação da exploração a que são submetidos os animais não humanos: o apelo à compaixão. O ecofeminismo – tendo-se em vista a ética do cuidado – aliado à ética animal, compõe um campo de estudo e atuação sociopolítica de uma riqueza que, isoladamente, as duas áreas não podem alcançar. Por isso considero a união de ambas as perspectivas, ecofeminista e abolicionista animal, a mais coerente forma de elaboração teórica para uma prática social consequente.

6 Cf. GRANT, 2011.



## REFERÊNCIAS

- BRAIDOTTI, Rosi. *Transpositions*. Cambridge: Polity, 2008.
- COHOON, Christopher. The ecological Irigaray? In: RIGBY, Kate; GOODBODY, Axel. (Org.). *Ecocritical theory: new european approaches*. Charlottesville: University of Virginia, 2011. p. 206-214.
- FELIPE, Sônia T. *Ética e experimentação animal: fundamentos abolicionistas*. Florianópolis: UFSC, 2007.
- GILLIGAN, Carol. *In a different voice*. Cambridge: Harvard University, 2003.
- GRANT, Carolina. Abolicionismo e direito animal – desconstruindo paradigmas: uma abordagem sob o prisma dos movimentos em prol dos direitos animais e da ética do cuidado. *Revista Brasileira de Direito Animal*, Salvador, Evolução, v. 08, jan.-jun. 2011. Disponível em: <[http://www.animallaw.info/journals/jo\\_pdf/brazilvol8\\_2.pdf](http://www.animallaw.info/journals/jo_pdf/brazilvol8_2.pdf)>. Acesso em: 05 jul. 2014. p. 263-300.
- IRIGARAY, Luce. There can be no democracy without a culture of difference. In: RIGBY, Kate; GOODBODY, Axel. (Org.). *Ecocritical theory: new European approaches*. Charlottesville: University of Virginia, 2011. p. 194-205.
- ISFAHANI-HAMMOND, Alexandra. Humana festa: zoorromance interamericano e pós-escravista de Regina Rheda. In: MACIEL, Maria Ester. *Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*. Florianópolis: UFSC, 2011. p. 337-358.
- KING, Ynestra. Healing the wounds: feminism, ecology, and nature/culture dualism. In: JAGGAR, Alison M.; BORDO, Susan R. (Org.). *Gender/body/knowledge: feminist reconstructions of being and knowing*. Newark: Rutgers University, 1989. p. 115-141.
- MARCHESINI, Roberto. *O pós-humanismo. As suas possibilidades*. (Entrevista). Instituto Humanitas Unisinos. IHU Online. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/4569-o-pos-humanismo-as-suas-possibilidades-entrevista-especial-com-roberto-marchesini>>. Acesso em: 02 jul. 2014.
- NACONECY, Carlos M. Ética animal... ou uma ética para vertebrados? Um animalista também pratica especismo?. *Revista Brasileira de Direito Animal*, Salvador, Evolução, v. 02, n. 02 jul./dez. 2007. Disponível em: <[http://www.animallaw.info/journals/jo\\_pdf/brazilvol3.pdf](http://www.animallaw.info/journals/jo_pdf/brazilvol3.pdf)>. Acesso em: 05 jul. 2014. p. 119-154.
- \_\_\_\_\_. Bem-estar animal ou libertação animal? Uma análise crítica da argumentação anti bem-estarista de Gary Francione. *Revista Brasileira de Direito Animal*, Salvador, Evolução, v. 04, n. 05 jan/dez 2009. Disponível em: <[http://www.animallaw.info/journals/jo\\_pdf/brazilvol5.pdf](http://www.animallaw.info/journals/jo_pdf/brazilvol5.pdf)>. Acesso em: 05 jul. 2014. p. 235-268.
- RHEDA, Regina. *Humana festa*. Rio de Janeiro: Record, 2008.
- SILVA, Tagore Trajano de Almeida. Direito animal e pós-humanismo: formação e autonomia de um saber pós-humanista. *Revista Brasileira de Direito Animal*, Salvador, Evolução, ano 08, n. 14, 2013. Disponível em: <<http://www.portalseer.ufba.br/index.php/RBDA/article/viewFile/9144/6591>>. Acesso em: 05 jul. 2014.
- SINGER, Peter. *Animal liberation*. New York: HarperCollins, 2009.
- THE CAMBRIDGE DELCARATION ON CONSCIOUSNESS. 2012. Disponível em: <<http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>>. Acesso em: 05 jul. 2014.



## OS MITOS NAS VOZES AMERÍNDIAS: UMA EPISTEMOLOGIA DESCOLONIAL

Ana Lúcia Liberato Tettamanzy  
UFRGS

Se Descartes nos ensinou, a nós modernos, a dizer “eu penso, logo existo” – a dizer, portanto, que a única vida ou existência que consigo pensar como indubitável é a minha própria –, o perspectivismo ameríndio começa pela afirmação duplamente inversa: “o outro existe, logo pensa”. (Eduardo Viveiros de Castro)

Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago.  
(Oswald de Andrade)

### **“Cada espécie tem sua própria racionalidade. O importante é dedicar tempo suficiente para compreendê-la”**

A frase do subtítulo procede do recente lançamento do fotógrafo Sebastião Salgado, *Da minha terra à Terra* (2014), em que conta sua história com palavras (e não com as costumeiras fotos em preto e branco). Eu ouvi parte dessa história, porém, ao vivo, no Salão de Atos da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como aula inaugural da instituição, no dia 13 de março de 2014. Estando envolvida com a escrita desse artigo, resolvi incluir essa reflexão já aqui, em seu início, por me parecerem reflexões em interessante sintonia. Minha participação no Ciclo de Palestras *Sustentabilidade: o que pode a literatura?*, ocorrido no ano de 2013, base do texto que ora escrevo, foi inspirada em minhas experiências junto aos Mbyá-Guarani, contando e ouvindo histórias, e ainda refletindo a partir das práticas realizadas na escola bilíngue situada na aldeia Anhetenguá<sup>1</sup>. Instada a pensar em como a literatura se relaciona com o devir do humano e do planeta, me reportei, de imediato, às formas literárias que encontro na aldeia – a narrativa oral e as imagens poéticas condensadas nas práticas e textos da cultura e, sobretudo, da vida Mbyá. Em seguida, lembrei alguns episódios dessa experiência intercultural, que lançou inquietações sobre os sentidos do mito na complexidade contemporânea. Como decorrência, me surgiu a ideia de propor que a permanência do discurso mítico entre os Mbyá e que a perspectiva dual que rege a sociedade Kaingang consistem em formas de sustentabilidade e, como explicarei mais adiante, em atitudes descoloniais.

<sup>1</sup> Essa aldeia situa-se na área urbana de Porto Alegre, no caso, o bairro Lomba do Pinheiro, que preserva algumas características de zona rural (há alguns sítios, predominância de casas e precária rede de serviços básicos). O contato com os Mbyá começa em 2011, a partir de um convite dos professores da escola para desenvolvermos nossas atividades enquanto grupo de contadores de histórias (*Grupo Quem Conta um conto*, atividade de extensão universitária). A experiência foi debatida no ensaio “Histórias para povoar as matas: os Mbyá-Guarani entre voz e letra” (2013).



Entre esses povos, permanecem ativas as dimensões da palavra fundadora, as relações que impregnam o que existe de espírito, bem como as estratégias de resistência às violências territoriais e simbólicas que, desde 1500, se impõem sobre seus modos de vida. Tal reflexão é atravessada pela formulação de Salgado sobre a arrogância do humano, que não só desampara sua própria espécie, como despreza outras formas de vida e de inteligência. Amparado nas concepções de Darwin, o fotógrafo reconhece no medo das gigantescas tartarugas de Galápagos uma memória dos séculos XVIII e XIX, quando eram caçadas pelas tripulações de navios que faziam escala no arquipélago: “As espécies carregam em seus genes, por várias gerações, o perigo que os predadores representam. E o único predador dessas tartarugas gigantes é o homem” (SALGADO, 2014, p. 12). Esse acontecimento ensina o fotógrafo sobre o pensamento do animal, que foi capaz de reconhecer a semelhança entre o visitante do século XXI e seus antepassados violentos que invadiam as ilhas para caçar. Após quase morrer, doente pelas barbáries (guerras, êxodos, trabalhos degradantes) que acompanhou ao longo dos anos como economista e depois como fotógrafo, busca a gênese da criação nas paisagens preservadas do planeta e nos seres que a elas se integram – sejam humanos ou inumanos, animados ou inanimados. Descobre, à sua maneira darwinista, algo análogo ao que o argentino Rodolfo Kusch definiu como a sabedoria da América profunda:

Al fin y al cabo es el mandamiento dictado por lagran historia y encontrado en la intimidad, en esa pregunta por uno mismo como simple ser viviente, despojado de toda figuración, bienes y pretensiones, por el simple hecho de que aqui nos volvemos a topar com la ira de dios en los precipícios, en la montaña y en su pueblo, y es ella la que nos despoja. Es el retorno a la gravidez donde retorna a pesar el sol, la luna, los nublados. [...] América supone la pesada tarea de ser humano y haber hecho un limite con el caos y con las cosas, para buscar un camino interior que nos conduzca a la verdade primera de la vieja sangre. (KUSCH, 2007, p. 253)

O animal humano, submetido à luta pela sobrevivência, descobre o vazio dos espaços abertos (a montanha, os precipícios) que aliviam do peso de ser alguém na cidade “limpa” e repleta dos “pátios das mercadorias”, como refere o autor em outro momento: resta-lhe o “fedor” da América indígena e campesina na forma de um mundo integrado, orgânico e vivente que, no entanto, não se encontra alheio ao caos, ou mesmo à morte. Ou, nos termos biológicos de Sebastião Salgado, resta-lhe o reencontro com as outras espécies e com a vida em nosso planeta. Em alguma medida, o discurso mítico em tais espaços pode ser entendido como uma forma de resistência do humano que se coloca numa horizontalidade em relação aos demais seres.



**“A única maneira de contar uma história é voltar ao mesmo lugar repetidas vezes”**

Também de Sebastião Salgado, a frase acima remete à sua profunda ligação com alguns espaços do planeta a que obsessivamente retorna – nunca é o mesmo lugar, posto que as paisagens e as pessoas vão se revelando diferentemente. Num primeiro sentido, a mensagem ressalta a ideia de repetição – aquilo que a história contém precisa ser reiterado. Esse retorno pode ser entendido, por analogia, como um novo encontro com os símbolos e as imagens do mito. No caso do fotógrafo, “voltar ao mesmo lugar” tem a ver com um território; no caso dos mitos, tem a ver com a recuperação de uma história antiga (a tradição) a partir do gatilho de uma situação concreta, do tempo presente. Sendo assim, esse mecanismo não exclui a racionalidade; ao contrário, é demandado por uma necessidade de entender – e também de inventar. Não é por outra razão que a literatura, as artes e até mesmo a indústria cultural continuem atualizando sentidos e usos míticos. Como explica Vitor Jabouille (1993), em geral o mito é compreendido como narrativa fabulosa com intervenção de construções imaginárias, aceita coletivamente sem conhecimento de autoria e localizada num tempo indeterminado, com base na tradição ou num sistema religioso. Entretanto, “ainda hoje existem sociedades onde o mito é uma realidade. Em certas sociedades africanas, americanas e asiáticas, por exemplo, o mito, numa perspectiva de funcionalidade, é encarado como algo vivo.” (JABOUILLE, 1993, p. 56)

É nesse sentido de realidade e de presença no mundo que entendo o mito. Como uma resposta a perguntas insolúveis, aos silêncios que a lógica não resolve, às verdades que o discurso dominante nega, o mito, pela força da linguagem simbólica, disfarça as zonas mais claras do real para iluminar as suas zonas ocultas (COLOMBRES, 1997, p. 212). Ainda que o *cogito* cartesiano tenha sido ferido de morte pelo relativismo do século XX, persistem no XXI instituições e espaços de poder que, nos termos de Michel Foucault, demarcam uma “vontade de verdade” que assujeita os indivíduos e dificulta a circulação de novos discursos por meio de “procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade” (1996, p. 8). O ordenamento social vigente ainda manifesta a necessidade de clareza absoluta e, como decorrência lógica, rejeita formas de pensar liminares, ex-cêntricas ao Ocidente, possivelmente as mais aptas a tolerar o silêncio e a obscuridade de partes da realidade, como ocorre com os mitos.

E, a exemplo do que ocorre com os mitos, os modos como a escrita se impôs no Ocidente conduziram à desvalia, quando não à eliminação, das práticas orais e de todo um imaginário étnico divergente. Martin Lienhard (2003) acompanha esse percurso na América. Descreve, para além do extermínio dos povos indígenas, o insidioso processo de destruição dos registros da memória autóctone – códices, escrituras não-alfabéticas, imagens, monumentos –, que implanta em seu lugar um



elemento exógeno, a escrita. A fetichização do novo suporte em concomitância à demonização dos arquivos ameríndios produz formas de desagregação que passam a ser combatidas por meio de variadas táticas de preservação do patrimônio. Autores indígenas organizam compilações, registram a memória oral na língua do colonizador, transformam códigos artesanais e hieróglifos em escrita alfabética e, por fim, acabam por produzir “literaturas alternativas” (estas ainda à espera de uma descolonização do cânone latino-americano para que possam ser reconhecidas por um número maior de leitores). O crítico assevera mais adiante que, ao longo dos séculos, o mesmo ocultamento da palavra se expande para outros grupos (escravos africanos e seus descendentes, camponeses e habitantes das periferias urbanas), que contaminam a escrita com a voz e com sua imaginação e cosmovisão:

En el contexto de los procesos de enfrentamiento étnico-social, los textos “alternativos” resultan, de hecho, verdaderos campos de batalla semiótica, espacios donde se redefinen, ficticia o ficcionalmente, los lugares respectivos de los “vencedores” y de “los vencidos.” (LIENHARD, 2003, p. 33)

Dado esse quadro, que informa sobre a violência da colonização e da escrita hegemônica sobre o imaginário americano, pensadores “ao sul” produzem alternativas ao conceito ocidental de literatura. O antropólogo e escritor argentino Adolfo Colombres aprofunda a dimensão antropológica da literatura na proposição de uma teoria intercultural que, pelo abandono dos ideais consagrados das belas letras e de sua pretensão de autonomia, retome a palavra viva, que ainda apaixona o mundo periférico e que permite o pensamento mítico e o relato ritualizado. (COLOMBRES, 1997, p. 13) Ainda de acordo com essa perspectiva, na América o mito resistiu melhor que outros gêneros ao processo de aculturação e, como dispositivo descolonial, permitiu recompor o imaginário enfraquecido e as matrizes simbólicas.

O boliviano Guillermo Mariaca Iturri acrescenta à dimensão antropológica do literário a dimensão política da cultura. Propõe que o intelectual pós-colonial mude seu paradigma, quer dizer, substitua “el paradigma moderno del desarrollo por el paradigma postcolonial de la reconstitución de identidades locales”; esclarece ainda que a democratização cultural passa pela preservação da diversidade de identidades e pela disposição de inventar realidades: “no se puede, así simplemente, reivindicar, como si fuese una virtud o undon, nuestra marginalidad de los procesos de globalización. Se trata, en cambio, de cambiar la perspectiva; se trata de escribir oralmente desde América Latina” (ITURRI, 2011, p. 102). Desse modo, pela escritura da oralidade os colonizados se descolonizam na produção de diferença e na interpretação dos sentidos sociais. Trata-se, como se pode constatar, da invenção de um futuro que seja próprio, insubmisso aos já ditos dos “regimes da verdade” (conforme teorizou Foucault):



La desigualdade en la producción cultural no puede subsanársela sólo con una distribución equitativa, sino con una igualdad de oportunidades en el proceso productivo de la memoria y del futuro. Y la oralidad es la memoria colectiva y la invención solidaria de realidades. (ITURRI, 2011, p. 105).

Mariaca enfatiza, desse modo, o direito à memória oral, usurpada pelo colonialismo na América Latina. Não basta distribuir os produtos da cultura, é urgente a produção de discursos e de realidades que pressupõem vínculos comunitários, ou seja, que não se limitam ao sonho de um indivíduo isolado. Essa vertente utópica, além de enfraquecer os dispositivos que sustentam os “regimes da verdade” opressores, vem a ser a diferença americana, sua contribuição para a sustentabilidade planetária, o que será ilustrado pelos mitos ameríndios que comentarei em seguida.

### **“Só é interessante o pensamento enquanto potência de alteridade”: Kamë e Kajru, o dualismo Kaingang como exemplo de perspectivismo**

Em duas entrevistas para o jornal Folha de São Paulo<sup>2</sup>, o antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro divulgou alguns dos conceitos desenvolvidos a partir de estudos etnográficos que o levaram a formular o perspectivismo ameríndio, um pensamento original (ou uma ontologia, como prefere o autor) que se apresenta contra a sujeição cultural na América Latina aos paradigmas europeus e cristãos, ao modo do que já fizera antes Oswald de Andrade com sua antropofagia. A contestação parte do que ele identifica como o grande esquema sociológico dos mitos ocidentais, que é o da paternidade (Jeová, Cronos, Zeus, Édipo, Prometeu), baseado na tensão crítica do conflito entre pais e filhos. No mundo indígena, diferentemente, as grandes figuras míticas são aliados matrimoniais (sogros, genros, cunhados) e a relação é fundada por causa das diferenças, e não a despeito delas. Uma consequência importante dessa mudança, como explica o antropólogo, é que, enquanto nosso modelo de relação é a semelhança, do sujeito consigo mesmo, para o modelo indígena a primeira relação é a de diferença. Isso quer dizer, nos termos do perspectivismo, que o ponto de vista cria o sujeito, ao contrário do relativismo e construcionismo ocidentais, que afirmam que o ponto de vista cria o objeto. Retomando a noção de que o modelo de relação é a diferença, aprendemos com os indígenas que a perspectiva só pode aparecer como tal aos olhos de outrem – o sujeito não é aquele que se pensa, é o que é pensado como sujeito (e isso pode acontecer em relação a uma onça, a uma planta aquática, a uma ameoba) por outras consciências que não apenas a humana, cada uma delas constituinte de uma subjetividade.

2 Trata-se de duas entrevistas, “O legado de Deus” e “A filosofia canibal”, publicadas na versão online do Jornal Folha de São Paulo de 25 de agosto de 2005. Disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs2108200506.htm>. Acesso em 25 de outubro de 2013.



A partir de alguns contatos com educadores Kaingang, pude compartilhar na prática um pouco de sua cosmologia, que se direciona para a relação de diferença<sup>3</sup>. Chamou minha atenção a pregnância da perspectiva baseada no dualismo das metades clânicas, nos mais diversos âmbitos da sua vida.

[...] para melhor entender a sociedade kaingang, o dualismo simbólico que norteia as práticas sociais desse grupo, está presente a partir do entendimento com o irmão sol e a irmã lua. Tanto a sociedade kaingang como a natureza aparece dividida de forma simbólica entre as metades Kamë e Kajru. De acordo com a origem do povo Kaingang a mitologia nos mostra que os irmãos Kamë e Kajru são heróis que surgiram da terra no início dos tempos e que deram origem ao povo Kaingang atual. O dualismo Kamë e Kajru proporciona uma maneira de classificação abrangente, na qual os seres da natureza, incluindo os seres humanos, possuem valores associados às metades exogâmicas, como: forte ou fraco, alto ou baixo, valente ou medroso. (CLAUDINO, 2010, p. 45).

Nessa formulação de Zaqueu Claudino, vemos explicitados alguns dos aspectos do perspectivismo, pois a base do que existe reside no compartilhamento de atributos semelhantes entre seres animados e inanimados tomados na horizontalidade, ou seja, sem a dominação do humano sobre os demais, mas reside também na demarcação de diferenças complementares, e não excludentes, entre os seres. A começar pelos rituais da vida afetivo-familiar, uma metade precisa da diferença da outra para se desenvolver em harmonia com a cultura. Observemos como, em sua dissertação de mestrado, Zaqueu relata o modo como foi definido seu matrimônio, em respeito à cosmologia de seu povo e aos graus de parentesco:

Tive que aceitar uma decisão tomada pelos meus pais e por meu saudoso sogro kakrẽ, em 1986, quando o Kakrẽ pediu para meus pais se eu poderia ser o marido de sua filha. Minha mãe, com a paciência que tem, me informou da decisão tomada, dizendo que estava prometido em casamento um costume kaingang [...] Nessa ocasião foi realizada a cerimônia de caça e pesca e após dois dias, quando parentes da futura esposa e meus kẽgke (parentes da mesma metade, porém mais velhos) voltaram com suas caças, foi realizado no pátio da casa a unificação dos fogos, a junção de lenhas, que

3 Entre outras atividades, participei como docente, junto ao professor kaingang bilíngue Zaqueu Key Claudino, da Especialização PROEJA Indígena, ocorrida junto à Faculdade de Educação da UFRGS, nos anos de 2011 e 2012. O corpo discente era formado basicamente por graduados Kaingang provenientes de várias aldeias do estado do Rio Grande do Sul, e de um pequeno grupo de não-indígenas. A experiência intercultural de ministrar aulas junto ao docente indígena foi desafiadora e mesmo reveladora para mim. Já na primeira aula, quando tratamos da memória e da construção biográfica dos participantes, Zaqueu indagou os alunos Kaingang sobre seu pertencimento às metades clânicas, ao que a maioria respondeu com evasivas, dizendo não saber ou não lembrar. Esse e outros momentos foram marcantes no sentido de perceber a urgência desses sujeitos em recuperar sua identidade através da afirmação de sua diferença – nos termos de Zaqueu, “fazer o caminho de volta para casa”. Em face da violência sistemática do estado brasileiro, que em muitos momentos se empenhou em criar dispositivos para aniquilar a língua e a cultura dos povos originários, resta aos indígenas contemporâneos recriar sua imagem e afirmar cada vez mais sua voz na sociedade.



são pedaços de madeiras que representam as duas marcas. Assim foi realizado o ritual de preparação do meu espírito para aquecer a casa onde vivia com meus pais e irmãos (cerimônia de casamento). Após, foram preparados todos os alimentos providenciados pelos parentes Kaingang: peixes, carne de caça, bolona cinza, canjica, alguns espetos de carne de porco e lembro-me de um tacho de arroz com carne preparada no fogo de chão por um parente da esposa. Enquanto isso, meus kanhkã (parentes da mesma marca) e parentes da esposa se divertiam se alimentando, comemorando a nossa união na cerimônia de casamento organizado pelos anciões. No mesmo momento se realizava o ritual de aconselhamento, em um espaço reservado para esse momento. (CLAUDINO, 2013, p.18-19).

A narrativa detalha o andamento ritualístico dos eventos, que são carregados de significados compreendidos tão somente na dinâmica cultural do grupo. Nesse caso, embora o tom inicial indique um desconforto na submissão ao sogro e ao casamento escolhido pelos pais – “tive que aceitar” -, o restante do relato endossa a perspectiva tradicional, ressaltando o aspecto simbólico e espiritual da festa, no caso, com destaque para a definição dos papéis dos parentes. Mesmo em práticas cotidianas tidas como triviais, como a pesca, mantém-se o respeito pelas marcas exogâmicas em sua eficácia simbólica, como explica o professor em outro contexto:

Na busca da sustentabilidade, como na pescaria, fazem a colheita do cipó coletivamente, porém são os homens os protagonistas da coleta dos cipós na mata. A trituração faz parte do trabalho masculino. Já os Pãri são confeccionados com ajuda de suas mulheres, porque acreditam que as taquaras, seres vegetais, fazem parte das metades exogâmicas e elas têm “tãn” e, por causa disso, tem que ser retidas suas fibras com a ajuda das mulheres. Se isso não for feito com a ajuda das pessoas do sexo feminino os filhos dessas duas marcas exogâmicas correm perigo. (CLAUDINO, 2010, p. 47).

Esse mecanismo elucida tanto o respeito a todos os seres da natureza no compartilhamento de atributos entre diferentes – no caso, entre mulheres e taquaras – como a interdição de gênero, no caso das atribuições distintas de homens e mulheres. De volta aos argumentos de Viveiros de Castro, reconheço na importância dos aliados matrimoniais (presente na cerimônia de casamento de Zaqueu) o princípio ameríndio da relação pela diferença, do mesmo modo que entendo que a mulher e as taquaras são postas em relação de reciprocidade e de intersubjetividade – existem porque se pensam como sujeitos, uma define a outra nesse processo de relação.



### “Arma de combate contra a sujeição cultural da América Latina”: a origem do futebol segundo os Mbyá-Guarani

Viveiros de Castro, nas mesmas entrevistas, expõe argumentos contundentes sobre o sentido limitado que os mitos adquirem no Ocidente a partir do reposicionamento que os gregos realizaram do papel da razão. Na verdade, para ele a filosofia se constituiu contraproduzindo um não-filosófico, que seria o mito, e validando o discurso do “logos”, ou da razão, argumentativo, dialógico, democrático e político, contra o discurso do “muthos”, ou do mito, supostamente da não-razão, da revelação oracular, da autoridade mágica, fala monológica e monocrática. Esse é, como expõe o antropólogo ironicamente, o “mito” de origem da razão como distinta do mito e explicita a imposição da ideia de que a filosofia é uma característica do Ocidente. Para ele, o mito é de todos (por isso não vale muito) e a razão, só de alguns (por isso é tão preciosa); o mito teria surgido com o homem; a filosofia, com os gregos. A partir desse entendimento, Viveiros de Castro não só nega o fundamento grego para a ocidentalidade como afirma seu profundo interesse pelo que os índios querem dizer quando contam os mitos, e não o que dizem “sem querer” quando os contam, ou seja, quer saber o que os mitos dizem para eles (e não apenas para nós) sobre o mundo – porque os mitos falam do mundo e das coisas, é o que lhes interessa, então é o que lhe interessa. Tal questionamento epistemológico conduz o antropólogo a repensar sua própria ciência, dispondo-se a uma tradução intercultural ao pensar a partir do ponto de vista do indígena sobre a noção de ponto de vista.

Acompanhei um pouco do trabalho da psicóloga Viviane Silveira, que conviveu numa aldeia dos Mbyá-Guarani, Anhetenguá, a mesma em que venho realizando as práticas de narração oral, por um período entre os anos de 2011 e 2013. Sua pesquisa abordou os mecanismos da aquisição da linguagem – e da língua materna – em sua vinculação com o surgimento do sujeito. Em seu artigo, escrito junto ao professor Mbyá Jerônimo Vera Tupã Franco, relata momentos de sua convivência em direção a algum entendimento sobre o valor da palavra no modo de vida desse povo. São destacados os momentos em que a educação, entendida num sentido amplo que implica a espiritualidade e a saúde, organiza o diálogo dos dois autores, Viviane e Jerônimo. Boa parte das interações são narrativas, mediadas pela reflexão que acompanha o vivido do ser Mbyá. Uma delas apresenta uma alegre vivência das crianças e jovens Mbyá numa escola urbana, quando encontraram uma forma de relação que superou tanto a diferença das línguas como “os abismos de desconhecimento tão comumente presentes” (SILVEIRA; FRANCO, 2013, p. 204): um jogo de futebol com mais de 60 crianças que se desenvolve de modo harmonioso, sem brigas. Durante o momento coletivo de escuta do texto produzido a quatro mãos (condição necessária para que a coletividade autorizasse sua publicação), o cacique Cirilo se inspira no relato dessa partida de futebol intercultural e decide contar outra história, no caso, o mito do surgimento do futebol e da bola para os Mbyá. Reconheci



nesse movimento um procedimento do perspectivismo ameríndio que elabora uma teoria para pensar o mundo. E essa produção de pensamento surge, com efeito, para explicar algo que a presença e a ação do outro, em sua subjetividade diferente, foi capaz de provocar.

A história começa assim. Era uma aldeia grande com muitos guarani. No centro tem uma casa de reza, onde os Karaí...

Era como se fosse cercado. Sempre existe um Xondaro na entrada da aldeia.

Ali começa o Karaí. Tomando chimarrão. E as crianças. Que que ele pensou? Havia palha de milho. Através dela foi feito um... tipo bola. O Karaí falou para as crianças: brinquem com isso aqui. Aí começa o jogo. E ao mesmo tempo havia o espeto. Era um tatu. O Karaí preparou um tatu assado, o chimarrão, a erva mate também era colocada enquanto assistia o jogo. Preparava erva mate no pilão. Observava as crianças, tomava chimarrão, tatu assado na fogueira. Inicialmente as crianças jogavam só por cima. Nas mãos. Só arremesso. Isso durou bastante tempo. Jogavam um para o outro. Assim surgiam mais coisas. Nasceu como educação. O Karaí, duas, três crianças. Para respeitar. Depois, com mais criatividade, jogaram mais crianças. Não havia regras específicas. A bola vem dos deuses. É orientação de Deus. Enquanto brincavam, o Karaí estava sentado em frente à porta da Opy, fumando cachimbo. Agradecia, sabia que vinha através de Deus.

A bola surgiu não para jogo, para ganhar dinheiro! Era para ganhar a vida! Assim começamos fazendo a bola. Trouxe para todos os adolescentes viverem em paz, saúde e alegria. Para ver o modo de viver. Se as crianças viverem com a bola, brincando, não sentem outros sentimentos. É orientação de Deus. Antigamente não existia tristeza. Ela veio depois dos portugueses, do massacre.

Compreenderam mal. Escutaram como “pelota”, bola. Mas entenderam mal. passaram a chamar bola de pelota, pelotas. Em guarani o que diziam era PEROTA. É LINGUA GUARANI. O que diziam era uma expressão que indicava, que se referia às folhas do milho. (SILVEIRA; FRANCO, 2013, p. 204-205, grifos dos autores).

Cirilo propõe, com a narrativa, uma interpretação sobre um fato do mundo, no caso, o futebol, esporte coletivo muito apreciado por seu povo. Identifiquei nesse relato, pela preocupação em reportar a uma origem e por essa remeter a um tempo sagrado, pois foi uma emanção dos deuses para os Mbyá, a presença do mito. Procurei entender, na perspectiva de Viveiros de Castro, o que o cacique queria dizer quando contou o mito e o que este mito diz para eles. Numa primeira leitura, percebi a intenção de apropriação do esporte, que deixa de ser uma interferência alheia para se tornar uma invenção deles, já que sua origem é traduzida nos termos uma situação experimentada coletivamente, enquanto o Karaí, com o suporte de seu cachimbo e do chimarrão, é informado espiritualmente sobre como organizar o jogo. Com isso instaura um ato político legítimo, a meu ver, de ressignificar um elemento que passou



a fazer parte da vida comunitária, logo precisa ser afirmado como próprio. Também a opção pela forma narrativa oral, própria desse povo que cultua “as belas palavras” e o falar bem, demonstra a continuidade da transmissão do saber pela voz. Aliás, por operar como dispositivo de memória na disputa dos regimes de verdade, o relato do cacique para Viviane funciona como um elemento descolonial que se insurge contra o estabelecido, insere os valores de “paz, saúde e alegria” como afirmação do modo de viver, numa clara oposição ao valor do dinheiro atribuído ao futebol pelos não-indígenas. O relato mítico, assim, reforça a diferença instituinte desse outro não-ocidental, é o ponto de vista indígena sobre o ponto de vista do “juruá” (branco, ou apenas o não-indígena), que desinveste as coisas do mundo de sua sacralidade – em vez de festa e jogo, competição e negócio.

### **Antes do ponto final, e mais uma vez**

A escrita desse texto trouxe com mais força a demanda por um sentido ético para minha produção acadêmica. Não seria capaz de voltar a pensar em América Latina (como fizera como estudante universitária nos idos dos anos oitenta, assombrada pela presença de colegas exilados políticos e da memória recente das ditaduras no continente) não fosse a feliz conjugação que experimento atualmente entre o diálogo com os Mbyá-Guarani e os Kaingang e a descoberta de pensamentos provocadores e poéticos como os de Rodolfo Kusch sobre a sabedoria indígena e popular. Interpreto esse encontro como um presente em minha trajetória de professora de literatura e pesquisadora – e praticante – das artes de narrar e dos domínios da voz.

E, não obstante esse encontro de perspectivas, quando instada a pensar na sustentabilidade em face dos imperativos das complexas sociedades contemporâneas, parece inevitável problematizar quais são, de fato, as condições de sobrevivência material e espiritual dos grupos humanos. As instáveis identidades culturais refletem a movência das fronteiras globais, em que velhos nacionalismos encaram novos e regressivos tribalismos, e a desgastada civilização ocidental não tem tido sucesso em encobrir suas fissuras – basta observar as crises do sistema econômico, baseado em corporações transnacionais e nos fluxos erráticos de capitais em conjunto com o crescimento das intolerâncias por razões étnicas, sexuais, religiosas. Como se não bastasse esse quadro, há ainda o ecossistema, tão perturbado quanto as organizações econômico-sociais. E fora desse quadro, nos outros mundos para além ou aquém do Ocidente, o que e quanto sabemos deles que não digam respeito a suas “invasões” dos espaços ocidentais?

Nesse texto optei por recorrer ao mito como um elemento, por paradoxal que pareça a algumas leituras, renovador. A insistência na explicação das coisas do mundo fundada nessa ordem narrativa, que elucida mas preserva as zonas de sombra, reforça, a meu ver, a incapacidade da razão em solitariamente explicar o



mundo. Sem ser irracional, o mito se vale do mistério – ou do mágico, do fabuloso – para explicar a realidade. Ou, nos termos de Viveiros de Castro, para delimitar as identidades só as diferenças. Traduzindo isso em termos de sustentabilidade, para ter futuro, talvez seja mais efetivo encarar a relação com o que não é o mesmo, a lei canibal da devoração: só interessa o que não sou eu. Afastados da subjetividade auto-centrada, talvez nos aproximemos com mais humildade e inteireza do que não é o mesmo, do desconhecido que somos integrados numa rede, que conecta nossas instáveis raízes num formato sem centros mas tecido por pontos de contato e de intersubjetividades.

## REFERÊNCIAS

CASTRO, Eduardo Viveiros de. “O legado de Deus” e “A filosofia canibal”. *Jornal Folha de S. Paulo*. Versão on-line. 25 de agosto de 2005. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs2108200506.htm>>. Acesso em: 25 out. 2013.

CLAUDINO, Zaqueu Key. *Educação indígena em diálogo*. Pelotas: Ed. Universitária/UFPEL, 2010.

\_\_\_\_\_. *A Formação da Pessoa nos Pressupostos da Tradição: Educação Indígena Kanhgág*. Dissertação (Mestrado em Educação) Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

COLOMBRES, Adolfo. *Celebración del lenguaje: hacia una teoría intercultural de la literatura*. Buenos Aires: Ediciones de Sol, 1997.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.

ITURRI, Guillermo Mariaca. El retorno de los bárbaros. In: REIS, Livia; FIGUEIREDO, Eurídice (Org.) *América Latina: integração e interlocução*. Rio de Janeiro: Sete Letras: Santiago: Usach, 2011.

JABOUILLE, Victor. *Do mythos ao mito: uma introdução à problemática da mitologia*. Lisboa: Cosmos, 1993.

KUSCH, Rodolfo. *America Profunda*. In: *Obras Completas*. Rosario: Fundación Ross, 2007. Tomo II.

LIENHARD, Martin. *La voz y suhuella*. Mexico: Ediciones Casa Juan Pablos, 2003.

SALGADO, Sebastião. *Da minha terra à Terra*. São Paulo: Paralela, 2014.

SILVEIRA, Viviane; FRANCO, Jerônimo Tupã. O Mbyá como princípio: o que é possível quando se desconhece? In: FARENZENA, Nalu (Org.). *VI Encontro Internacional de Investigadores de Políticas Linguísticas*. Porto Alegre: UFRGS, 2013. p. 199-206.

TETTAMANZY, Ana Lúcia Liberato; RIVOIRE, Luciene. Histórias para povoar as matas: os Mbyá-Guarani entre voz e letra. In: FARENZENA, Nalu (Org.). *VI Encontro Internacional de Investigadores de Políticas Linguísticas*. Porto Alegre: UFRGS, 2013. p. 218-225.



## A LITERATURA INDÍGENA E A SUSTENTABILIDADE

Marta R. Oliveira  
UFRGS

### Introdução

Nesses pelo menos 10 mil anos de ocupação, os povos indígenas da América desenvolveram uma atenção e relação profunda com o local que habitam. Essa relação desenvolveu-se através de costumes, cerimônias e linguagens, que os colocam atualmente na posição de profundos conhecedores dos animais, da botânica, da agricultura, do clima e ciclos desses locais. De fato, tão profundo é sua relação e respeito pela terra e tudo que vive através dela, que o intelectual yuchi, muscogee, Daniel R. Wildcat, afirma, já no subtítulo do seu livro *Red Alert!: Saving the Planet with Indigenous Knowledge* [Alerta Vermelho!: Salvando o Planeta com o Conhecimento Indígena], a possibilidade dos indígenas salvarem o planeta do desastre ambiental, uma vez que eles possuem o conhecimento necessário para reverter o caos em que esse se encontra. Nesse pequeno livro, Wildcat faz uma avaliação dos desequilíbrios ambientais e como eles afetam as populações indígenas, que são as primeiras a sentir o impacto das brutais transformações ambientais. Além disso, ele mostra que, através de seus sistemas de conhecimento e cosmovisões próprios, os indígenas detêm o verdadeiro conhecimento prático do sistema natural além do humano, capaz de transformar as relações culturais e recriar uma relação sustentável com os locais de habitação humana. Apesar de ser bastante esclarecedor em relação às bases que sustentam sua afirmação, Wildcat, em momento algum, aponta para soluções globais que possam ser aplicadas em larga escala longe dos territórios indígenas. As soluções, segundo ele, são sempre locais.

Diante disso, constata-se o caráter fundamental da literatura indígena como instrumento de transformação do mundo, por permitir que o leitor passe a entender uma outra forma de se relacionar com o meio em que vive. Através de suas palavras, os indígenas mostram uma cosmovisão mais ampla, que vai além do humano, a ponto de incluir relações de reciprocidade com toda a vida neste planeta. A fim de mostrar como a literatura indígena faz isso, na primeira seção deste artigo, discorro sobre os fundamentos dessa literatura, cuja visibilidade é recente, mas cuja história é longa. A seguir, analiso dois romances publicados em língua inglesa. O primeiro é o romance *Ceremony* [Cerimônia] de Leslie Marmon Silko (pueblo laguna), e o segundo, *Solar Storms* [Tempestades Solares] de Linda Hogan (chickasaw). A seguir, sugiro como essa literatura pode revelar uma nova visão dos acontecimentos atuais.

É importante ressaltar, neste momento, que, embora o foco aqui dado seja à



literatura indígena escrita em língua inglesa, as literaturas indígenas das Américas, malgrado as suas diferenças geográficas, históricas, linguísticas, culturais, possuem mais em comum do que a velha distinção entre colonização inglesa, francesa, espanhola ou portuguesa nos poderia fazer crer.

## A literatura indígena

Em primeiro lugar, é preciso entender do que se trata quando falamos de povos indígenas e, mais precisamente, de literatura indígena. O erro geográfico de Colombo se cristalizou na língua e, até hoje, nos referimos à diversidade de povos das Américas como se compartilhassem a mesma língua, costumes, tradições, visão de mundo, relação com a terra, espiritualidade e, até mesmo, literatura. Trata-se de centenas de povos diferentes que sobreviveram e continuam aqui, não só como continuidade genética de seus antepassados mas também como comunidade, isto é, como sujeitos com história, com culturas próprias e vivas. Isso apesar da perseguição sangrenta a que muitas vezes foram submetidos, das doenças virulentas contra as quais não tinham imunidade e que dizimaram porcentagens altas das populações e das variadas formas de genocídio cultural impostas a esses povos. Além do descrédito atribuído aos seus saberes, muito significativamente, o uso e a transmissão das línguas nativas era coibido, seja pela privação do contato familiar, como foi o caso em grande parte da América do Norte, através da criação dos internatos cujo lema era “mate o índio, salve o homem”, seja pela brutalidade física que poderiam sofrer aqueles que afirmassem sua identidade como indígenas. Eliane Potiguara, por exemplo, nos conta em seu livro *Metade Cara, Metade Máscara* (2004), que sua avó a criou trancada “a sete chaves dentro de um quarto escuro” do qual quase nunca saía e que: “Quando via o sol, desmaiava” (p. 25). Tudo isso para escapar à violência e à exploração de gênero a que mulheres indígenas sozinhas na sociedade, já em plena segunda metade do século XX, estavam expostas<sup>1</sup>. Ao nos depararmos com histórias como essa, não é difícil imaginar que muitos indígenas preferissem, se é que tinham escolha, não falar seu idioma nativo, escondendo assim sua identidade.

Diante disso, como imaginar a continuidade das tradições orais e a invenção da literatura indígena escrita<sup>2</sup>? Muito se perdeu, por certo, mas não apenas os indígenas continuam aqui (para surpresa de muitos que acreditavam que eles desapareceriam por assimilação ou em consequência de fatores como fome, guerras, doenças, suicídio, crimes organizados, inadaptação) como também suas tradições se mantêm vivas. Nas palavras de N. Scott Momaday (kiowa / cherokee):

1 Em seu livro, Eliane conta que sua avó e suas irmãs fugiram da Paraíba após o assassinato do seu bisavô, tendo inicialmente migrado para Pernambuco, de onde sua avó mais tarde, já separada do “homem que lhe fez” (p. 25) três filhos, a primeira quando ainda tinha doze anos, partiu em direção ao Rio de Janeiro.

2 Tomo a expressão “invenção da literatura indígena” emprestada do título do livro de Robert Dale Parker.



A tradição oral através da qual [a história de uma ideia, a ideia que o homem faz de si,] foi preservada sofreu uma deterioração com o tempo. O que resta é fragmentário: mitologia, lenda, sabedoria e boato — e, é claro, a ideia propriamente dita, tão crucial e completa como sempre foi. Esse é o milagre. (p. 4)<sup>3</sup>

E esse milagre, por assim dizer, da continuidade da ideia que comunidades inteiras fizeram de si e transmitiram via oral de geração em geração através dos tempos se mantém vivo, nem sempre nas línguas [*language*] que o moldaram, nem através das línguas [*tongue*] daqueles que o renovam com responsabilidade e imaginação a cada vez que ele é recontado. Nesse processo, mudam os meios (do oral para o escrito ou cinematográfico), muda a forma (da plena presença de quem fala e narra para uma ampla gama de gêneros literários, muitas vezes híbridos, com que os escritores indígenas vêm experimentando).

Essa mudança da oralidade para os meios escritos faz com que o público atingido seja cada vez maior. Se antes os indígenas narravam suas histórias apenas para a comunidade em que viviam, hoje a possibilidade de atingirem um público longínquo é uma realidade. Portanto, ao escrever, o indígena tem em mente dois tipos de públicos, o indígena e o não índio. No primeiro caso, é frequente encontramos histórias sob a forma de materiais didáticos, muitos deles bilíngues, para serem usados nas escolas. Sabe-se também de obras escritas em língua indígena que circulam apenas localmente, visto se direcionarem à comunidade de origem. Na verdade, pela própria questão da língua e pelo meio restrito em que circulam, essa produção de cunho muito particular e local não será tratada aqui. Para além desse material de circulação mais direcionado às comunidades de origem, há obras visando um público mais amplo, escritas predominantemente nas línguas de origem européia, como o português, o inglês, etc. Me aprofundarei aqui na produção indígena estadunidense, por vezes canadense, escrita em língua inglesa. Essa produção dirige-se tanto ao público não índio quanto a uma comunidade pantribal cada vez mais interconectada, embora, e é preciso salientar isso, muitas obras se situem em contextos tribais bastante particulares, levando, inclusive, teóricos indígenas a defenderem abordagens tribais da literatura indígena, isto é, a buscarem contextos e conceitos teórico-filosóficos dentro da própria cultura que gerou a obra, visando, assim, aprofundar a leitura que fazemos dela. Greg Sarris (índios federados da Rancheria Graton), por exemplo, é muito claro quando, numa palestra, afirma que:

Agora estamos querendo ampliar o cânone. Ótimo! Mas vamos continuar falando das literaturas ameríndias, por exemplo, da mesma maneira como falamos sobre Shakespeare? Dá para usar Freud e

3 Todas as traduções são minhas, exceto quando indicado ao contrário. "The verbal tradition by which [the history of an idea, man's idea of himself] has been preserved has suffered a deterioration in time. What remains is fragmentary: mythology, legend, lore, and hearsay — and of course the idea itself, as crucial and complete as it ever was. That is the miracle."



outras teorias disciplinares para esses textos? Acho que não. Acho que podemos, mas o que precisamos fazer é usar pontos de vista e experiências indígenas para informar a teoria, ao invés de continuar a usar a teoria para nos informar e disciplinar. Então temos que voltar atrás e como podemos fazer isso, senão cruzando o abismo, senão usando aquilo que é pessoal na nossa vida e nos sentindo empoderados para fazer isso.<sup>4</sup> (“Poetics and Politics”).

Veremos, então, de que maneira os povos indígenas vêm contribuindo, através de sua literatura, para resistir ao assalto colonizador sobre suas culturas e terras e instaurar novas perspectivas para que possamos pensar o que significa sustentabilidade.

As lições são muitas e variadas. Encontrar-se com a literatura indígena é praticamente encontrar-se com uma literatura estrangeira. Um olhar outro que nos remete a um senso desnorteador de comunidade, de lugar, de planeta, pois subverte o discurso ocidental que nos forma e nos informa nas nossas práticas cotidianas. Como, por exemplo, ampliar a prática historiográfica que até agora silenciou e separou a história indígena da história da nação, quando se percebe que a incorporação da história indígena acarreta uma necessidade de alteração discursiva radical, visto que parte de pressupostos epistemológicos diferentes? É evidente que tais questionamentos já estão em curso, pois, por exemplo, não se fala mais em descobrimento como antes, porém ainda estamos longe de entender os trânsitos transatlânticos a partir de uma perspectiva mais ampla, que não considere as Américas como uma grande tabula rasa sobre a qual os exploradores, os colonizadores, as corporações vieram e plantaram sua marca. Essas vozes silenciadas – minoritárias porque subrepresentadas no discurso da cultura hegemônica –, no entanto, estão aí, como sempre estiveram. Com a diferença de que agora já aprenderam o suficiente sobre a cultura euroamericana para nos ensinarem a ouvi-las. Talvez se fôssemos escolher uma característica compartilhada pela maioria dos escritores indígenas seria esta: a incorporação de um discurso mediador, cujo cunho didático visa ensinar seus leitores a como entender as diferenças discursivas e epistemológicas que se fazem presentes em grande parte das obras. Chama a atenção o fato dessa mediação ser uma forma de continuidade com as tradições orais, pois, na narração oral, o narrador narra e comenta, incorporando na sua prática discursiva o metadiscurso que orienta a recepção dos seus ouvintes para que ouçam a história e façam a relação com a sua vida. Leslie Marmon Silko ressalta essa característica da tradição oral quando afirma que:

4 “Now we’re trying to open up the canon. Well, great. But are we still going to talk about American Indian literatures, for instance, in the same ways that we’ve been talking about Shakespeare? Can we use Freud and other kinds of framing theories for these texts? I think not. I think we might, but what we need to do is use Indian points of view and experiences to inform the theory. Rather than have the theory continue to inform us or frame us. So we have to go backwards and how can we do that unless we begin to cross that chasm, unless we begin to use what’s personal in our own life and feel empowered to do that.”



Uma das coisas que me ensinaram desde pequena foi a ouvir a história sobre você neste momento. Perceber o que ela significa naquele momento e o que ela significa para o futuro. Mas ao mesmo tempo, pensar como ela se encaixa com aquilo que você fez ontem, na semana passada, talvez ironicamente, entende, de forma drasticamente diferente.<sup>5</sup> (*apud* RUPPERT, p. 74).

Assim, a história nunca está plenamente separada do ouvinte, mas é narrada para que o ouvinte reorienta a sua própria vida em relação à história que se apresenta, conferindo-lhe não um significado imanente mas dialógico. Sarris reforça essa ideia, indo, como sempre, de volta à sua experiência para mostrar como história e ouvinte estão sempre sendo informados um pelo outro. Ele conta que, quando pensamos no universo como uma rede de relações, nossa posição nunca é dada *a priori*, de uma vez por todas, mas é sempre relativa. Por isso é necessário estarmos sempre atentos à história, repensarmos nosso lugar nela, informar e sermos informados por ela. Nas palavras de Sarris:

... para nós, o significado da história e a vida da história dependem tanto do “aqui” quanto da pessoa que fala. Você é que está na posição de dar sentido à história. Como minha Tia Mabel McKay disse, “Não me pergunte o que significa, a história. A vida vai te ensinar sobre ela, assim como ela te ensina sobre a vida.” E a minha Tia Violet Chappell diz, “Para nós, uma palavra ou uma história, nos faz pensar, e pensar. Você sabe por quê? Porque vamos carregá-la conosco por bastante tempo, por toda a nossa vida.” Ela diz que pensamos sobre os cantos, as histórias dos cantos, sua genealogia, as próprias histórias que os acompanham. Ela diz que nós pensamos porque não sabemos tudo [...]

Para nós, sabe, o coioite foi o criador, mas ele era um *trickster*<sup>6</sup>. Assim, toda a criação, até certo ponto, é, pode ser, um truque ou uma piada em cima de você. Isso lhe posiciona como alguém que tem que buscar fazer sentido do que está a sua volta. Mas ao tentar fazer sentido e ordenar o mundo, você também pode se tornar um tolo como o coioite, certo? Então, você é constantemente des-centrado enquanto conhecedor, como aquele que conhece tudo, certo? E você é sempre cuidadoso tendo que refletir e pensar quem sou eu e o que estou fazendo nessa situação.

5 “One of the things I was taught to do from the time I was a little child was to listen to the story about you personally right now. To take all of that in for what it means right now, and for what it means for the future. But at the same time to appreciate how it fits in with what you did yesterday, last week, maybe ironically, you know drastically different.”

6 O *trickster* é uma figura simbólica que aparece em diversas culturas indígenas. Ele assume diversas formas: coioite, homem, mulher, personagem. Sua capacidade transformativa permite que ele seja um pregador de peças, ao mesmo tempo em que pode ser a vítima de suas próprias artimanhas. Seja qual for o seu papel, suas ações demonstram a forma correta de agir em prol da evolução individual e bem estar da comunidade. Por agir errado muitas vezes, o *trickster* mostra, através do exemplo contrário, o que não deve ser feito. Talvez a aproximação mais própria que se possa fazer dele, na cultura ocidental europeia, seja com a figura do bobo da corte, que conta piadas e é, muitas vezes, vítima de suas próprias brincadeiras. No entanto, ele é o único autorizado a dizer a verdade ao rei, quando ninguém mais ousa contradizê-lo.



Há um texto que você aprende e descobre quem você é nele, E para nós, o lugar está sempre mudando, sempre em movimento, e você não tem como saber tudo.<sup>7</sup> (“Poetics and Politics”).

Dessa maneira, como a fala de Sarris demonstra, é importante conceber que, do ponto de vista tradicional indígena, não há uma prática narrativa linear, porém narrativas que se constroem em forma de rede, estabelecendo não apenas relações entre os elementos narrativos, mas também incorporando as histórias das palavras, as outras vozes, o comentário, como dito anteriormente, a relação com o lugar, de modo que a construção da história se torna um ato sem fim. As histórias narradas são sempre parte da história do povo, a história do povo e sua conexão com um lugar. São essas histórias que asseguram a identidade, pois é essa camada discursiva, que cobre, como um manto fino, toda a paisagem onde habita o povo, que faz com que se possa afirmar o pertencimento a um povo e lugar. Citando Silko novamente:

Basicamente, a história da origem constrói nossa identidade – com essa história, sabemos quem somos. Somos os lagunas. Este é o lugar de onde viemos. Viemos desse caminho. Viemos por esse lugar. E, por isso, desde o tempo em que éramos crianças, ouvimos essas histórias, para que, quando sairmos para o mundo, quando nos perguntarem quem somos ou de onde viemos, imediatamente saibamos: somos o povo que veio do norte. Somos as pessoas dessas histórias. (“Language”, p. 50-51).<sup>8</sup>

Ou seja, identidade e lugar estão intimamente conectados, sendo a conexão reforçada cada vez que, ao passar por um certo local, as histórias são novamente recontadas. Nesse sentido, a qualidade temporal da linguagem se torna secundária, pois não se trata de construir uma história com passado, presente e futuro, mas uma presença que se inscreve no ambiente, nas relações estabelecidas com todas as formas de vida que nos circundam. Relações essas que se definem não só pela sua

7 “But for us, a story's meaning and story's life is as much dependent on the "here" as it is on the speaker. You're the one who is in a position to make that story meaningful. As my Auntie Mabel McKay said, "Don't ask me what it means, the story. Life will teach you about it the way it teaches you about life." And my Auntie Violet Chappell says, "For us, a word or a story, for us Indians, makes us wonder, makes us wonder. You know why? Because we're going to carry it with us for a long time, for our entire life." She says we wonder about the songs, the story's songs, its genealogy, its own stories that go with it. She says, we wonder because we don't know everything. [...]

For us, you know, a coyote was a creator but he was a trickster. So that, all of creation, to some extent, is, could be, a trick or a joke on you. That positions you as someone who has to make sense of what's around you. But in trying to make sense and order your world, you can also become foolish like coyote, right? So you're constantly de-centered as a knower, as someone who knows it all, right? And you're always cautious at having to reflect and think about who am I and what am I doing in this situation.

There's a text that you learn and you figure out your place in it. And for us, the place is always changing, always moving, and you can't know it all.”

8 Tradução de Patrícia Feiten. No original, lê-se: “Basically, the origin story constructs our identity — with this story, we know who we are. We are the Lagunas. This is where we come from. We came this way. We came by this place. And so from the time we are very young, we hear these stories, so that when we go out into the world, when one asks who we are or where we are from, we immediately know: we are the people who came from the north. We are the people of these stories.”



interdependência, mas também pela necessária reciprocidade que o reconhecimento e o respeito mútuo impõem. Saímos aqui, portanto, do âmbito do humano para incluir não só aquilo que o Ocidente reconhece como vidas não humanas, isto é, os animais e as plantas, mas para incluir também aquelas que o Ocidente não reconhece como formas de vida: as águas, o sol, as montanhas, a lua, os corpos estelares, em geral, os ventos, os minerais, etc.<sup>9</sup>

Portanto, as histórias que geram histórias umas dentro das outras ou apenas relacionadas e que tratam das nossas relações nesse espaço que coabitamos apresentam-se como uma possibilidade de aprendizado de um novo paradigma de relações e de comportamento ético, pois exigem uma ação baseada na responsabilidade que considere o respeito à comunidade. Que tais paradigmas estão embasados numa epistemologia diferente daquela que o mundo industrial contemporâneo nos oferece deve ficar mais claro à medida que olhamos para algumas das produções literárias dos povos indígenas da América.

Em 1969, N. Scott Momaday recebe o Pulitzer pelo seu romance *House Made of Dawn* [*Casa Feita de Orvalho*]. Não se trata do primeiro romance indígena em língua inglesa, com certeza, mas até então os poucos romances escritos e publicados já haviam caído no esquecimento.<sup>10</sup> Só mais tarde, com o *boom* dos estudos indígenas, é que foram recuperados, sendo que alguns foram reeditados, e passaram a ser estudados já sob uma nova ótica. O romance de Momaday chama a atenção não apenas pela amplitude de seus temas, estética literária, inovação no tratamento de temas tradicionais indígenas e visão abrangente da situação indígena na contemporaneidade, mas também por surgir num momento histórico bastante relevante para a população indígena que habita o atual território dos Estados Unidos. Após a experiência de assimilação forçada representada pelos internatos, para onde milhares de crianças indígenas foram enviadas e forçadas a aprender inglês, em

9 O conceito de Gaia usado pelos ambientalistas é a forma mais próxima a que chegamos dessa visão mais ampla do conceito de vida. Embora o Ocidente vá caracterizar o pensamento ameríndio como animista, essa leitura é bastante inadequada, ainda resquício de uma antropologia que vê o conceito de vida como uma “projeção” de qualidades humanas em seres inanimados. Tal conceito ignora uma visão de relação baseada na trajetória e presença num determinado espaço (ver Ingold e Abram).

10 Entre os romances escritos antes de 1968 se encontram aqueles escritos no século XIX, *The Life and Adventures of Joaquín Murieta, the Celebrated California Bandit* (1854) de John Rollin Ridge (cherokee), *Wynema, a Child of the Forest* (1891) de Sophia Alice Callahan (creek), *Queen of the Woods* (1899) de Simon Pokagon (potawatomie) e *The Life and Traditions of the Red Man* (1893) de Joseph Nicolai (penoscot). Já no século XX encontramos os dois romances de D'Arcy McNickle (confederated salish / kootenai), *The Surrounded* (1936) e *Wind from an Enemy Sky* (somente publicado em 1978, após sua morte); outros dois de John Joseph Mathews (francês / galês / osage), *Wah'Kon-Tah: The Osage and the White Man's Road* (1932) e *Sundown* (1934), seu trabalho mais conhecido; além do romance *Cogewea, the Half-Blood* (1927) escrito pela okanagan Mourning Dove, também conhecida por Hum-Ishu-Ma ou Christine (ou Christal) Quintasket. Ela também escreveu uma coleção de histórias okanagan chamada *Coyote Stories* (1933). Em 1987 publicou-se o romance da escritora mokawk E. Pauline Johnson *The Moccasin Maker* (1913), e, mais recentemente, em 2007, publicou-se pela primeira vez outro romance escrito nas primeiras décadas do século XX: *The Singing Bird: A Cherokee Novel* de John Milton Oskison (cherokee). A coletânea de poemas *Changing is Not Vanishing: A Collection of American Indian Poetry to 1930* foi editada recentemente por Robert Dale Parker (2011). É possível que ainda se venha a conhecer outros romances desse período através do empenho dos pesquisadores interessados em conhecer melhor as obras e contextos da então incipiente literatura indígena.



1953 o Congresso dos Estados Unidos passou a *House Concurrent Resolution 108*, mais conhecida como o Ato de Término, que unilateralmente extinguiu mais de 100 tribos, favorecendo o deslocamento de grandes números de indígenas das reservas para centros urbanos, onde, segundo lhes foi prometido, os governos estaduais os ajudariam a conseguir empregos. Essa nova política desastrosa de assimilação foi rejeitada formalmente na década de 1960, porém serviu de incentivo à integração de índios de diferentes comunidades e à formação de um ativismo indígena que se manifestou em várias frentes, inclusive na literatura, com o aumento exponencial de novos autores e obras desde então.

Seria uma tarefa praticamente impossível tentar uma lista exaustiva de autores indígenas contemporâneos e suas obras de 1968 até o presente momento. Basta dizer que os temas são variados, abordando de formas inovadoras a experiência indígena relacionadas a diversos tópicos, como: os internatos, o alcoolismo, a participação indígena no exército americano, a proibição das religiões tradicionais, os efeitos da política nuclear e da exploração de minérios sobre terras indígenas, o abuso infantil resultante do trauma dos internatos, a luta pela repatriação de artefatos e cemitérios indígenas, a violência contra a mulher, a tradição oral, o sucesso e reconhecimento na sociedade americana, os efeitos da síndrome do alcoolismo fetal etc. A lista poderia se estender sobre virtualmente todos os aspectos da experiência indígena. Me concentrarei em apenas um desses temas: a água.

### **Ceremony: restabelecendo o equilíbrio e a não separatividade**

Em 1977, Leslie Marmon Silko (pueblo laguna) publica seu primeiro romance, chamado *Ceremony*. Ambientado na reserva Pueblo Laguna, no Novo México, o romance conta a história do veterano da segunda guerra mundial, Tayo, que volta em 1948 para casa, após ter sido capturado pelos japoneses e sobrevivido a Marcha da Morte de Bataan. Sofrendo de malária e transtorno de estresse pós-traumático (TEPT), Tayo permanece um período num hospital da Califórnia até, finalmente, receber alta e ser liberado, não totalmente curado, para retornar a sua terra natal. O romance propriamente dito inicia em meio a um pesadelo, em que Tayo mistura vozes japonesas, uma canção em espanhol, e as águas revoltas de uma enchente. Ao acordar com os primeiros raios de sol, sua náusea não diminui, sendo acrescida pelo mal-estar derivado da sua culpa por não ter podido proteger e trazer de volta da guerra seu primo, por não saber onde está o gado que seu tio, agora falecido, comprara para o rancho da família e pela seca que assola a região há seis anos. Todos esses elementos se confundem na cabeça do jovem Tayo, um mestiço, cuja mãe se afastara da comunidade e, por não ter condições de cuidá-lo por causa da sua vida incerta na cidade, o trouxera para ser criado junto ao primo pelos tios e pela avó. A doença de Tayo possui vários níveis: físico, mental, emocional, espiritual, mas



também ecológico e comunitário, pois Tayo não é o único a sentir o desajuste na volta. Seus companheiros também não se adaptam no pós-guerra, bebendo para lembrar o tempo da guerra, quando eram reconhecidos como iguais pela sociedade branca, e para mascararem seus sentimentos de inferioridade e revolta por não terem o que fazer. Ao contrário destes, porém, Tayo conta com os cuidados familiares. Uma vez que a medicina dos brancos não foi suficiente para curar Tayo, sua avó insiste em chamar um curandeiro tradicional. A cerimônia, designada para aplacar os espíritos dos inimigos mortos (*the scalp ceremony*), no entanto, não funciona plenamente. Como poderia? Afinal, nem Tayo sabe como explicar ao velho curandeiro que não tinha certeza se havia matado alguém, uma vez que as guerras hoje se faziam de outros modos. Mas Tayo sabe porque ele veio e o ouve atentamente, apesar da sua dificuldade em entender a linguagem usada pelo velho:

‘Mas, você sabe, filho, este mundo é frágil.’

A palavra que ele escolheu para expressar “frágil” vinha cheia da complexidade de um processo contínuo e com uma força inerente às teias tecidas pelas aranhas nas trilhas dos morros de areia, onde, cedo pela manhã, o sol fica emaranhado em cada filamento da teia. Levou bastante tempo para explicar a fragilidade e a complexidade porque nenhuma palavra existe sozinha e a razão para escolher cada palavra tem que ser explicada com uma história de porque ela deve ser dita dessa forma. Essa era a responsabilidade que vinha com o fato de ser humano, o velho Ku’oosh disse, a história por trás de cada história deve ser contada para que não haja nenhum erro no significado do que foi dito; e isso exigia uma enorme paciência e amor. (p. 35-36).<sup>11</sup>

Para novos tempos, novas cerimônias, é a solução apresentada no romance através do curandeiro Betonie. Assim a cerimônia de cura de Tayo, planejada há muitas gerações, tomará a forma de uma jornada que incluirá o deslocamento de Tayo nas sete direções ao redor de Laguna<sup>12</sup> em busca do gado, que Tayo descobre ter sido roubado por um rico fazendeiro texano, culminando com sua reinserção no centro da comunidade. Ao final, Tayo irá narrar para os velhos, no interior do Kiva (*casa ceremonial*), seus diversos encontros com a mulher-pensamento, a figura criadora dos mitos pueblos, e seus avatares, assegurando, assim, sua proteção para a comunidade. Mais importante, porém, é o fato de que, em sua jornada, Tayo passa

11 “But you know, grandson, this world is fragile.”

The word he chose to express “fragile” was filled with the intricacies of a continuing process, and with a strength inherent in spider webs woven across paths through sand hills where early in the morning the sun becomes entangled in each filament of web. It took a long time to explain the fragility and intricacy because no word exists alone, and the reason for choosing each word had to be explained with a story why it must be said this certain way. That was the responsibility that went with being human, old Ku’oosh said, the story behind each word must be told so there could be no mistake in the meaning of what had been said; and this demanded great patience and love.

12 As sete direções se referem aos quatro pontos cardeais, o nadir e o zênite (representado pela configuração das estrelas no equinócio de outono (sic)) e, por fim, o centro com a entrada de Tayo no kiva, o centro sagrado dos pueblos.



a compreender o mal e suas estratégias, uma vez que seus amigos, ainda apegados ao ódio e à ideia de separação entre povos e pessoas, acabam por destruírem uns aos outros, sem que Tayo sucumba à tentação de interferir e, conseqüentemente, participar das suas cerimônias desintegradoras.

A jornada de Tayo, ao mesmo tempo real e mítica, é orientada pelas narrativas tradicionais e pelos seres liminares que o guiam nas diversas etapas. Entre eles estão não apenas os dois curandeiros, os animais, mas também o menino-urso – ajudante de Betonie –, as mulheres mestiças que podem ser consideradas avatares da avó aranha, isto é, da mulher-pensamento, e a própria mãe de Tayo, que, assim como a mulher amarela das narrativas pueblos tradicionais, se afasta da comunidade, e através da sua audácia, coragem de viver a sua sexualidade e ação correta na necessidade, volta trazendo o filho que ajudará o povo. É assim que, na cerimônia de cura de Tayo, da qual o leitor participa através do seu aprendizado de leitura de outras epistemologias, Tayo não apenas recobra o gado roubado, mas passa por profundos aprendizados que vão reinseri-lo no seio da comunidade, pois ele novamente reequilibrou o universo ao compreender a não separatividade do bem e do mal, dos povos, da vida e da morte, dos brancos e dos índios e das histórias. “Nada é de todo bom ou de todo ruim”<sup>13</sup> (p. 11), é uma das primeiras grandes lições que seu tio Ihe ensina. Apesar dessa lição ser desenvolvida em diversos níveis da narrativa, há dois elementos que marcam mais profundamente a necessidade de não separatividade expressa no romance: o urânio usado para a fissão nuclear que gerou a bomba atômica e que é obtido na região, tendo sido processado em Trinity Site, a poucos quilômetros da reserva Laguna, e a água. O primeiro, quando separado da sua forma natural, gera destruição; o segundo é o elemento vital que deve ser mantido em equilíbrio.

Elemento central na cerimônia e no romance, a seca que assola a região quando Tayo volta da guerra é central para que entendamos a doença de Tayo. Através das lembranças desconexas da guerra, ficamos sabendo que Rocky, o primo amado de Tayo, a quem ele se sentia na obrigação de proteger, foi ferido quando os japoneses os capturaram. Durante a Marcha, Tayo carrega junto com um cabo, o primo ferido enrolado num cobertor em meio à chuva tropical que não para. Com medo de cair e atrair a atenção dos japoneses, Tayo amaldiçoa a chuva incessantemente. Seu esforço é em vão, pois, ao resvalarem na lama, um soldado japonês vem e dá um coronhaço com o rifle no crânio do primo, matando-o, enquanto Tayo grita em desespero.<sup>14</sup> Dessa forma, a água descontrolada que Tayo amaldiçoa durante a guerra é apenas o

13 “Nothing was all good or all bad either.”

14 Na verdade, a intensa chuva tropical é uma liberdade poética de Silko para servir o enredo. Embora Silko descreva a Marcha da Morte de Bataan de forma historicamente acurada, com seus índices elevados de malária e soldados feridos abandonados no caminho, diferentemente do romance, a Marcha se deu sob temperaturas altíssimas e um sol torrencial. A canção em espanhol que atormenta Tayo, “Y volveré” (p. 6), alude à promessa do General MacArthur de voltar para resgatar os soldados que foram abandonados à própria sorte na frente oriental, sem condições de se defenderem do exército japonês (Beidler).



outro extremo da falta dela, da seca que assola os pueblos quando retorna para casa, fazendo com que se sinta culpado pela seca. A cerimônia visa restaurar não só o equilíbrio interno de Tayo, mas também o meio ambiente. Tayo passa a compreender que a seca é uma manifestação do desequilíbrio maior da incompreensão das relações, visto que nada é inteiramente bom ou ruim, como o romance reitera várias vezes. Assim, quando a chuva retorna, após seis anos de seca, tem-se a água mantenedora da vida, que vai alimentar o milho e auxiliar o povo. Observe-se ainda que as ajudantes femininas de Tayo estão todas associadas à água, pois Tayo as encontra em dias de chuva ou junto ao rio, local liminar por excelência, de cruzamento de fronteiras, locais em que, muitas vezes, a mulher amarela das narrativas orais encontra o homem com quem vai se relacionar. De fato, em importantes etapas da realização da cerimônia no romance, Tayo verá ou as katsinas<sup>15</sup> – entidades espirituais dos pueblos –, do outro lado do rio, ou sua amante. Além disso, sua tia lhe conta que, a última vez que ela viu a mãe de Tayo viva, ela estava do outro lado do rio. Portanto, as katsinas, a amante de Tayo e sua própria mãe associam-se com o elemento água e, como benfeitoras do povo, trazem a chuva de volta. Sendo assim, a chuva que retorna após a seca marca o novo equilíbrio e a cura de Tayo, pois a água não só é o elemento vital que garante a vida, mas é também o elemento que faz a ligação entre os vivos e os mortos, visto que, para os pueblos, são os ancestrais que atuam como intermediários entre os vivos e as katsinas para a vinda da chuva.

O romance finaliza, assim, em pleno equilíbrio com o término da cerimônia. Mesmo o mal, representado pelos destruidores (os supostos amigos de Tayo, o fazendeiro texano que roubou o gado, os responsáveis pela fabricação e uso da bomba atômica), está momentaneamente apaziguado. *“It is dead for now / It is dead for now / It is dead for now / It is dead for now”* [Está acabado por enquanto], diz o final do romance (p. 261). Ainda em relação à água, Silko publica em 1992 um pequeno livro, inicialmente numa edição artesanal, em que relata a importância da água para os pueblos, povos do deserto, e suas próprias experiências com o elemento na região. O livro contém ainda fotos, em preto e branco, de nuvens carregadas de chuva tiradas e reproduzidas pela própria autora. No final, ela relata as alterações percebidas na água por ocasião de um incidente com um animal que morreu num poço: *“Alguns meses depois do acidente de Chernobyl”*<sup>16</sup> (*Sacred*, p. 68). Silko experimenta com plantas e descobre uma planta capaz de purificar a água de metais pesados, enquanto outra consegue tirar a radiação da água. Tais experimentos revelam-se preciosos,

15 As katsinas são entidades espirituais da cosmovisão dos pueblos. São elas que fazem a conexão entre o povo e os deuses, que se encontram inacessíveis. São representadas comumente através de bonecos de madeira confeccionados de acordo com os ensinamentos espirituais ancestrais. Têm o poder de trazer a chuva e controlar outros elementos do clima, de estabelecer punições e ajudar em várias atividades do pueblo. De acordo com os ensinamentos dos pueblos, as katsinas visitam os pueblos numa das metades do ano e agem como mensageiros espirituais. Ainda na cultura dos pueblos, os ancestrais, como a mãe de Tayo, são os intermediários entre os pueblos e as katsinas. Assim, também são reverenciados como portadores da chuva.

16 “Some months after the Chernobyl accident.”



ainda mais se considerarmos que parte da água subterrânea da região encontra-se contaminada pela mineração de urânio e pelos testes nucleares no estado de Nevada. Dessa forma, conclui Silko, a água é sagrada e a Mãe Terra é inviolável. Seja o que viermos a fazer de nós mesmos, a terra se purificará (*Sacred Water*, p. 76).

### **Solar Storms: do trauma multigeracional ao verdadeiro ser humano**

Um segundo romance que traz a água como elemento central da narrativa é *Solar Storms* (1995) de Linda Hogan<sup>17</sup>. Nesse romance, em que a narradora se define como “viajando em direção a mim mesma, como a chuva caindo num lago”<sup>18</sup> (p. 26), acompanhamos a jovem Angel<sup>19</sup>, de 16 anos, no seu retorno a Adam’s Ribs, onde moram suas avós, após uma saga por várias casas adotivas. Trata-se de um local imaginário, “no norte”<sup>20</sup> (p. 21), onde “os cursos de água [...] tinham uma história”<sup>21</sup> (p. 21) e “os velhos diziam que era o lugar onde a terra e a água haviam se unido num pacto antigo, agora quebrado”<sup>22</sup> (p. 21).

O retorno de Angel, que foi retirada da casa das suas avós e entregue a sua mãe, para logo em seguida ser dada em adoção para famílias brancas, é marcado por uma escuta atenta, um desejo de descobrir sua história e seu lugar no mundo. Sabia que suas mentiras, furtos, fugas e escapadas sexuais não lhe trariam nada aqui, já que essa era a última possibilidade de ser aceita em algum lugar. Aos poucos vai sabendo mais sobre aquelas pessoas, sua mãe, aquele lugar, as cicatrizes que lhe estampam o rosto. No entanto, cada um tem seu tempo, e a história vai se construindo aos poucos. Como diz Bush, uma de suas avós: “O ato de lembrar é como um canto. Possui uma voz diferente para cada cantor”<sup>23</sup> (p. 71). A história de Angel confunde-se com a do lugar, Angel é filha dos destroços da história, dos remanescentes após a passagem dos exploradores, caçadores e missionários que deixaram as comunidades tendo que arcar com os rastros da violência: fontes de água medicinal destruídas, populações famintas que se alimentaram de carcaças de animais envenenados com cianeto, prostituição, fome, matança de animais (lobos,

17 É imprescindível salientar que a água figura com muita frequência e prominência nos escritos indígenas. Com a sua habitual ironia, Thomas King escreve o seguinte diálogo no seu romance *Green Grass, Running Water* [Grama Verde, Água Corrente – título alusivo à vigência dos tratados indígenas]: “Hmmmm,” disse Coiote, “todas essas imagens de água devem significar alguma coisa” (p. 391). [Hmmmm,” says Coyote, “all this water imagery must mean something.”]

18 “I was traveling towards myself like rain falling into a lake.”

19 Angel apresenta-se inicialmente, na carta que envia a sua avó, como Angela Jensen, filha de Hannah Wing (p. 23). Logo trocará seu nome por Angel e, após o encontro com a mãe, por Angel Wing (p. 290). Ao final, será reconhecida na comunidade como Maniki, a garota que se tornou um verdadeiro ser humano (p. 295).

20 “in the north country.”

21 “The waterways [...] had a history.”

22 “The elders said it was where land and water had joined together in an ancient pact, now broken.”

23 “Remembering [...] is like a song. It has a different voice with every singer.”



castores, alces, ursos, etc.). Hanna, a mãe de Angel, é descrita como um lugar, o reservatório em que toda essa história se acumulou, transformando-a em puro gelo, já não mais um ser humano, mas um falso norte, como as histórias cree sobre

o coração gelado do mal que era a fome, a inveja e a cobiça, como ele atraía as pessoas para a morte ou doença ou as deixara loucas. Nessas histórias, a única coisa que podia salvar uma alma era encontrar um meio de derreter o coração da pessoa, aquecê-lo de novo para voltar a ser água. Mas todos nós sabíamos que a sua mãe, Hannah Wing, estava sobre uma passagem sem fundo para o submundo. Ela estava ferida. Era perigosa. E não havia como derreter o seu coração.<sup>24</sup> (p. 13-14).

Hannah é, então, o símbolo da água petrificada; ela já não participa mais da “sopa densa do amor”<sup>25</sup> (p. 81), nas palavras de Dora-Rouge, pois não conseguiu escapar dos infortúnios da história. Angel, por outro lado, vai aos poucos aprendendo as histórias do lugar, as relações de amor que unem as pessoas, o respeito aos animais, uma outra relação com os elementos e o tempo. O ano é 1972, quando o ativismo pan-indígena ganha corpo através do AIM (American Indian Movement) e da ocupação de Wounded Knee na Reserva Pine Ridge (lakota) (p. 156). É também o ano em que jovens tradicionais chegam à comunidade de Adam’s Ribs para denunciar os planos do governo de construir várias hidroelétricas na região entre Estados Unidos e Canadá. Enquanto a ocupação recebe pouca atenção no noticiário, as barragens e transposição dos rios ao norte não recebem nenhuma. Angel e suas avós (Bush, a esposa do seu avô; Agnes, sua bisavó; e Dora-Rouge, sua trisavó), decidem navegar em dois botes para se aliar ao protesto contra a construção das barragens, aliando seus respectivos interesses pessoais à resistência comunitária. É interessante observar que, embora as personagens que participam na viagem sejam todas mulheres, e bastante independentes, todas encontram homens tradicionais que se mostram confiáveis e dignos delas.

A viagem é cuidadosamente preparada, e Bush estuda os mapas, lendo neles a história da colonização, pois conhece as histórias que lembram os períodos sem aurora boreal, fenômeno que influencia o degelo dos rios e conseqüentemente a quantidade de água. No entanto, “como um compasso neste território norte repleto de ferro subterrâneo, os mapas não eram confiáveis”<sup>26</sup> (p. 122). De fato, a viagem dura algumas semanas, durante as quais relógios, calendários e mapas se revelam

24 “[...] stories about the frozen heart of evil that was hunger, envy, and greed, how it had tricked people into death or illness or made them go insane. In those stories the only thing that could save a soul was to find a way to thaw the person’s heart, to warm it back into water. But we all knew that your mother, Hannah Wing, stood at the bottomless passage to an underworld. She was wounded. She was dangerous. And there was no thawing for her heart. “

25 “a dense soup of love”

26 “[...] like a compass in this northern place of [underground iron], the maps were not reliable.



inúteis, e as mulheres despertam para um conhecimento mais ancestral do território, à medida que descobrem outras maneiras de se relacionar com o ambiente e se deixam guiar por Dora-Rouge. Após familiarizar-se com o elemento água, Angel passa a sonhar com plantas. Além de verificar a destruição causada pelo início das obras ao norte, tais como os animais ilhados sem alimento, elas buscam salvar as plantas medicinais de que o povo depende e que em breve serão inundadas pelas águas. Ao chegar perto de um dos rios que pretendiam navegar, descobrem que ele foi inundado por outro e está inavegável. De fato, o pânico toma conta das viajantes, pois não conseguem entender a disposição das águas, já que a configuração das áreas afetadas com seca e inundação não faz sentido para elas.

O [rio] Se Nay rugia com uma voz tão alta que não se podia ouvir nada além dele. “Ele está furioso,” disse Dora-Rouge. Me inclinei para escutá-la. “Os rios estão brabos. Os dois.” Era por isso que rugiam tão forte, ela disse, tão alto que parecia o som da terra se partindo em fúria.<sup>27</sup> (p. 192).

Em vão procuram um ponto onde as águas estejam mais calmas. É neste momento que Dora-Rouge decide conversar com o rio. Pouco depois volta dizendo que o rio concordou em deixá-las passar. Porém não revela que fez um acordo com o rio. Em troca da livre passagem, Dora-Rouge compromete-se a desistir de seu propósito inicial da viagem, que era de voltar para sua terra natal para morrer, e compromete-se a ficar viva para lutar junto com os outros pelo rio. Assim, conseguem seguir viagem. Porém, segundo Dora-Rouge descobre mais tarde, ele cobra a vida que seria deixada de qualquer jeito. Alguns dias depois do pacto, sua filha Agnes fica doente e morre, sem que Angel consiga trazer a tempo as ervas sonhadas que poderiam salvá-la.

Ao chegarem ao território dos *Fat-Eaters* [O Povo Comedor de Banha], que se autodenominavam “*the Beautiful Ones*” [o Povo Bonito] antes da colonização, descobrem que muitos já foram deslocados pela construção da hidroelétrica. Aqui os danos sobre as populações locais se fazem sentir mais vividamente. Muitos animais já haviam desaparecido, os lugares sagrados haviam sido inundados, as pequenas casas das pessoas transplantadas se intercalavam com máquinas de coca-cola e guloseimas, a água estava insalubre e precisava ser comprada em garrafas, os olhares vazios e os rostos inchados das pessoas, já sem asseio nenhum, traíam o desolamento da alma. A única esperança de sobreviverem como povo estava no protesto contra a hidroelétrica e a transposição dos rios.

O período do protesto dura alguns meses e é marcado por confrontos com a polícia e os trabalhadores de fora, que se mostram insensíveis à destruição a sua

27 “The Se Nay yelled out in a voice so loud, nothing could be heard above it. ‘It’s angry,’ said Dora-Rouge. I leaned toward her to hear. ‘The rivers are angry. Both of them.’ That was why it was a strong roar, she said, so loud it sounded like earth breaking open and raging.”



volta. Moldado nos acontecimentos em torno da construção da hidroelétrica de James Bay, no Canadá, e que afetou profundamente os cree, os protestos acabaram sendo transferidos para as cortes de justiça, onde finalmente conseguiram cancelar a Fase II do projeto (SAM-CROMARTY, p. 100). Ao final, Angel já não é mais a jovem revoltada que desconhecia seu passado e escondia seu rosto cheio de cicatrizes. Durante o movimento de resistência, Angel recebe outro nome: Maniki, “um verdadeiro ser humano”. Em paz com a morte de suas avós Agnes e Dora-Rouge e tendo reencontrado sua mãe e assistido-a na morte, Angel ainda sente quando Dora-Rouge toca o seu lindo rosto e lhe diz “que um humano é água viva, que a criação ainda não está terminada”<sup>28</sup> (p. 350). E assim podemos entender o seu processo de cura, como um processo de formação de um ser humano verdadeiro, que entende o processo ininterrupto da criação de que somos parte e co-autores, junto com todos os outros seres, inclusive as águas.

A jornada de Angel e suas avós retrata o aprendizado que a protagonista faz de toda a história da interdependência das populações locais com o meio ambiente e da importância da luta para salvar as águas, as plantas medicinais, os animais famintos que estão sendo engolidos pelas águas e terras lamacentas. Além disso, ela testemunha a mudança no estilo de vida que torna os indígenas dependentes economicamente de um sistema que os exclui, gerando dívidas, desemprego, alcoolismo, prostituição, doenças sexualmente transmissíveis, dependência energética, perda da dieta tradicional e, até mesmo, a perda do convívio entre as famílias.

No romance *Solar Storms*, portanto, através da jornada de reintegração de Angel na família e na comunidade, podemos ver a importância da água como o elemento vital de que as comunidades indígenas dependem para o seu sustento. Afinal, é o seu curso natural que permite manter os métodos ancestrais de auto-sustentação – como a caça, a pesca, a agricultura –, o equilíbrio das espécies locais, as pinturas nas rochas e os locais sagrados, além de, obviamente, prover a água não contaminada. Trata-se então de uma sobrevivência não apenas física mas também cultural. A construção das hidroelétricas e a resistência indígena à sua construção, baseadas em fatos reais, ao ganhar um tratamento ficcional, alcançam afetivamente um público amplo, que normalmente é alvo da propaganda política que apresenta as hidroelétricas como uma fonte de energia limpa e sutilmente descarta o dano local sobre o meio ambiente como menor, vendo as populações tradicionais como “povos sacrificados em prol da nação”<sup>29</sup> (SAM-CROMARTY, p. 100).

No romance, a água encontra-se também intimamente conectada com o equilíbrio das relações, pois reconhecer-se como “água voltando para o seu elemento”<sup>30</sup> (p. 55) é reconhecer o seu lugar dentro de uma rede de relações “mais-que-humanas”, para

28 “... that a human is alive water, that creation is not yet over.”

29 “national sacrifice peoples”

30 “Water going back to itself.”



tomar emprestado o termo de David Abram. Perceber-se como “água viva” ao invés do gelo que endurece o coração e lhe tira a humanidade é perceber-se como fonte de vida e sustentação para a comunidade, como alguém que é capaz de olhar além das cicatrizes da história, da raiva e do medo que a haviam moldado (p. 26-27) e provar que há a possibilidade de cura para além das atrocidades do passado. Isso não implica esquecer o passado, nem a própria identidade, mas nutrir a rede de relações através do amor.

Esses dois romances, *Ceremony* e *Solar Storms*, exemplificam como a sustentabilidade ecológica está aliada à sustentabilidade cultural e como, na forma de rede, é possível estabelecer relações em círculos concêntricos cada vez maiores. Através do entrelaçamento de histórias tradicionais com as narrativas romanescas de seus protagonistas Leslie Marmon Silko e Linda Hogan mostram que, para pensar a sustentabilidade, não basta pensar pelo outro lado, mas de um outro modo, um modo que enxergue o impacto de nossas ações sobre a vida concebida de amplo modo.

### Repensando nosso papel

Jeannette Armstrong (okanagan syilx), importante ativista, afirma numa entrevista que a maneira como a sociedade ocidental compreende sustentabilidade é diferente de como o termo se traduz na sua língua nativa. Se, por um lado, o conceito ocidental de sustentabilidade ressalta a capacidade de manter a saúde para que possamos prosperar de modo a não destruir tudo, o que parece estar de acordo com a visão nativa, por outro lado, tal conceito quando traduzido na sua língua nativa, revela-se inadequado, porque permite a sustentação de um comportamento destrutivo. Para Armstrong, a sustentabilidade deve ser pensada em termos de 100% para que nenhuma geração futura fique sem. Qualquer coisa menos que isso, segundo ela, significa não estar pensando no limite da capacidade humana. Assim, pensar sobre a colheita, por exemplo, implica utilizar toda a imaginação humana para que as cerimônias e as festas acolham a responsabilidade que vem com o fato de ser humano. Faltar com essa responsabilidade significa que está faltando conhecimento. Conhecimento não apenas de como funcionam os sistemas, mas sobre você mesmo. Ainda segundo ela, da perspectiva okanagan, não saber como praticar um nível de 100% de sustentabilidade significa se colocar em perigo, comprometer a comunidade inteira e as gerações futuras.<sup>31</sup>

31 “Sustainability on one level means to be able to maintain and sustain the fullness of health that needs to be there for us to thrive, and for everything else to thrive. In that context it sounds like it fits with the way I would think about sustainability in my language. But the way in my language that it translates is sustaining the human abuse to a certain level, and keeping it at a level that it doesn’t quite destroy everything. So that’s not an adequate definition. We need to be able to think about the definition that our people have which maybe translates to something like: a hundred-percent sustainability (laughter) with that built into it. What that means for the Okanagan is that, if you cannot practice that, if you do not know how to practice that, then you are a



E é dessa forma que sugiro que a literatura indígena nos ajuda a pensar a sustentabilidade. Num tempo em que o país está construindo um dos maiores complexos hidroelétricos do mundo sem que as vozes indígenas sejam ouvidas ou tenham acesso aos meios de comunicação, quando o discurso desenvolvimentista ainda obscurece as mentes daqueles que estão longe, em grandes centros urbanos, fazendo-os crer que a necessidade energética justifica esses custos “menores”, sem menção alguma aos danos irreparáveis sobre culturas tradicionais, a biodiversidade, a dessacralização da terra e a morte das águas, sem contar os custos de geração de produção atuais e futuros, os povos indígenas nos alertam para os perigos envolvidos. Não apenas Belo Monte ameaça os povos tradicionais – indígenas e ribeirinhos –, a biodiversidade, o saber botânico dos povos da floresta, a própria floresta e a vida dos rios, mas também, ao se apropriar das terras indígenas, abre caminho para as mineradoras, muitas das quais já possuem concessões para explorar as jazidas minerais em 63% da terra indígena. A violação dos direitos humanos e a vulnerabilidade de comunidades indígenas voluntariamente isoladas é uma realidade que acompanha os pesados investimentos na região (Dossiê Belo Monte).

Considerando, como alerta Daniel R. Wildcat, que grande parte da população, isolada entre quatro paredes nas grandes cidades, não está ciente da gravidade das alterações ambientais, enquanto os indígenas estão perto de onde os problemas estão se manifestando, seja na grande floresta amazônica, no complexo do Xingu ou no pólo norte, é imprescindível que o conhecimento indígena seja resgatado, pois o profundo conhecimento das possibilidades curativas de cada local é a nossa mais eficaz possibilidade de reverter os danos criados até então e garantir a sustentabilidade das comunidades e suas relações. Como diz Anthony Weston em seu ensaio “Is It Too Late?” [É Tarde Demais?], o discurso fatalista é próprio do Ocidente, mas não uma realidade irreversível. Ou nas palavras de Ts’eh Montaño em *Ceremony*, quando alerta Tayo sobre a necessidade de lembrar as histórias para poder resistir ao poder daqueles que não entendem a interconexão e interdependência de todos:

O fim da história. Eles querem mudá-lo. Eles querem que ela termine aqui, da mesma maneira que todas as histórias deles terminam, se fechando lentamente até estrangular toda a vida. A violência do combate os deixa excitados, e a matança os acalma. Eles têm histórias a nosso respeito – índios que não têm o que fazer e só estão esperando o fim.<sup>32</sup> (*Ceremony*, p. 231-232).

---

danger. You’re endangering a whole community, you’re endangering generations of children that are coming. You have to be able to understand how to do that, and if you don’t have the knowledge, and if you don’t understand how to do that then you have to seek that knowledge, and you have to find a way to be able to. Otherwise, you’re not living up to your human capacity. You’re remaining ignorant and you’re remaining uncivilized, if you cannot achieve one hundred percent sustainability of everything that you’re using. So, you’re lacking knowledge. You’re lacking systems. You’re lacking knowledge and philosophy about yourself. It’s not just about the land, but it’s about yourself.”

32 “The end of the story. They want to change it. They want it to end here, the way all their stories end, encircling slowly to choke the life away. The violence of the struggle excites them, and the killing soothes them. They



O que os povos indígenas nos mostram através de sua literatura é que há formas de resistência que implicam a cooperação de todos a fim de garantir a nossa continuidade e das futuras gerações. Tal resistência se dá em diferentes níveis e implica descolonizar a mente, entender quem somos e nosso lugar neste planeta. Uma tarefa nada fácil, mas aí estão os povos indígenas nos dando o exemplo e esperando que assumamos a nossa parte. Por fim, gostaria de adaptar um trecho que o escritor Thomas King (cherokee/grego/alemão) usou, com variações, para terminar os capítulos de seu livro *The Truth about Stories* [A Verdade sobre as Histórias]:

Sir Isaac Newton disse: “Para cada ação se opõe sempre uma reação idêntica”. Se ele fosse escritor, poderia ter dito simplesmente: “Para cada ação, há uma história”.

Pegue [essa] história, por exemplo. Ela é sua. Faça com ela o que você quiser. Conte-a para os amigos. Transforme-a num filme para a tv. Esqueça-a. Mas não diga nos anos que virão que você teria vivido sua vida diferente se ao menos tivesse ouvido essa história.

Você a ouviu agora.<sup>33</sup> (p. 28-29).

## REFERÊNCIAS

ABRAM, David. *A More-Than-Human World. An Invitation to Environmental Philosophy*. Edited by Anthony Weston. New York, NY: Oxford University Press, 1999. 17-42.

ARMSTRONG, Jeannette (Entrevistada), e Hall, David E. (Entrevistador). *Native Perspectives on Sustainability: Jeannette Armstrong (Syilx) [Entrevista]*. Recuperado do website do projeto Native Perspectives on Sustainability. Disponível em: <[http://www.nativeperspectives.net/Transcripts/Jeanette\\_Armstrong\\_interview.pdf](http://www.nativeperspectives.net/Transcripts/Jeanette_Armstrong_interview.pdf)>.

BEIDLER, Peter G. *Bloody Mud, Rifle Butts, and Barbed Wire: Transforming the Bataan Death March in Silko's Ceremony*. *American Indian Culture and Research Journal* (2004) 28.1 23-33.

DOSSIÊ BELO MONTE. Disponível em: <<http://raoni.com/belo-monte-onu.php>>. Acesso em: set. 2013.

HOGAN, Linda. *Solar Storms*. New York: Scribner, 1995.

INGOLD, Tim. *Rethinking the Animate, Re-Animating Thought*. *Ethnos*, 71.1 (March 2006): 9-20.

KING, Thomas. *Green Grass, Running Water*. New York: Bantam, 1993.

KING, Thomas. *The Truth About Stories: A Native Narrative*. Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press, 2005.

---

have their stories about us—Indian people who are only marking time and waiting for the end.”

33 “It was Sir Isaac Newton who said, ‘To every action there is always opposed an equal reaction.’ Had he been a writer, he might simply have said, ‘To every action there is a story.’

Take Charm’s story, for instance. It’s yours. Do with it what you will. Tell it to friends. Turn it into a television movie. Forget it. But don’t say in the years to come that you would have lived your life differently if only you had heard this story.

You’ve heard it now.”



MOMADAY, N. Scott. *The Way to Rainy Mountain*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1976. [1969]

PARKER, Robert Dale. *The Invention of Native American Literature*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2003.

POTIGUARA, Eliane. *Metade Cara, Metade Máscara*. São Paulo: Global Editora, 2004. (Série Visões Indígenas / direção de Daniel Munduruku)

RUPPERT, James. *Mediation in Contemporary Native American Fiction*. Norman, OK: University of Oklahoma Press, 1997.

SAM-CROMARTY, Margaret. Family Closeness: Will James Bay Be Only a Memory for My Grandchildren? *Defending Mother Earth: Native American Perspectives on Environmental Justice*. Edited by Jace Weaver. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1996. 99-106.

SARRIS, Greg. Poetics and Politics. Tucson, March 9, 1992 Online. Internet. Disponível em: <<http://poeticsandpolitics.arizona.edu/sarris/sarris.html>>.

SILKO, Leslie Marmon. *Ceremony*. New York: Penguin, 1986. [1977]

SILKO, Leslie Marmon. Language and Literature from a Pueblo Perspective. *Yellow Woman and a Beauty of the Spirit: Essays on Native American Life Today*. New York: Touchstone, 1996. 48-59.

SILKO, Leslie Marmon. *Sacred Water*. 2nd ed. Tucson, Arizona: Flood Plain Press, 1993.

WILDCAT, Daniel R. *Red Alert!: Saving the Planet with Indigenous Knowledge*. Golden, CO: Fulcrum, 2009.



## MEMÓRIA E PROMESSA: AS ANTINOMIAS DO HUMANO, A ECONOMIA DO SOFRIMENTO E A ECOLOGIA<sup>1</sup>

Antonio Barros de Brito Junior  
UFRGS

Num momento de crise global, a filosofia e a literatura muitas vezes se voltam para o ser-humano, sua fundação e seu destino. Na crise, o papel ativo do homem, bem como toda a sua prática intelectual, é escrutinado de várias formas, tanto no sentido da busca de uma redenção, quanto também no sentido de uma acusação. Afinal, seriam a filosofia e a literatura resultado da crise? Teriam elas algo que responder perante a crise, como pilares incorruptíveis da humanidade, onde repousam as esperanças de uma solução? Ou, pelo contrário, estariam elas de tal modo implicadas no processo de uma crise global, como agentes produtores de calamidades?

Voltemos algumas páginas na história da filosofia para encontrar uma crise, qualquer crise. Tomemos, por exemplo, a crise do humanismo. Quem contesta a “Humanidade” e seu projeto de consolidação narcísica e autossatisfatória é Nietzsche. Em livros como *Humano, demasiado humano*, *Gaia ciência*, *Além do Bem e do Mal* e, especialmente, *Genealogia da Moral*, Nietzsche tenta recuperar o sentido do humano, da criação e aperfeiçoamento da moral na formação da sociedade, das leis e do Estado. Numa equação *sui generis*, Nietzsche pondera o modo como os princípios filosóficos derivados de uma consciência religiosa redundaram num suposto aperfeiçoamento moral que, por outro lado, negou uma potência inata muito mais forte. A própria cultura seria, nesse sentido, uma negação da verdadeira natureza humana: trata-se de um perigoso inventário de símbolos, de metáforas, de valores não-naturais socialmente herdados, que aprisionam o ser-humano em uma cadeia de obrigações, numa relação tipicamente econômica entre o devedor e o credor. Esse sentido da cultura, para Nietzsche, assume tons negativos, e, por isso, é preciso resgatar um aspecto fundamental do ser-humano, que se aloja em algum lugar próximo ao elemento “bestial” do animal na natureza. O que estaria em crise, então, para Nietzsche, é toda a sociedade, a sociedade burguesa e moderna, a sociedade de valores civis, que pega o ser-humano e o põe num lugar que verdadeiramente não lhe pertence. Em crise, portanto, está toda uma metafísica do humano, que é, para o filósofo alemão, uma grave doença, que precisa ser curada, extirpada como um câncer do mundo dos seres-humanos, pela superação do homem comum com a chegada do *Übermensch*, o Homem-Além-do-Homem.

<sup>1</sup> Uma versão preliminar deste texto foi apresentada no Ciclo *Sustantabilidade: o que pode a literatura?*, na Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul, em Porto Alegre, no dia 19/10/2013.



Olhamos todas as coisas com a cabeça humana, e é impossível cortar essa cabeça; mas parece que a questão de saber o que ainda existiria do mundo se ela fosse mesmo cortada. É um problema puramente científico e não muito apto a preocupar os homens [sic]; mas tudo o que até hoje tornou para eles *valiosas, pavorosas, prazerosas* as suposições metafísicas, tudo o que as criou, é paixão, erro e auto-ilusão; foram os piores, e não os melhores métodos cognitivos, que ensinaram a acreditar nelas. Quando esses métodos se revelaram o fundamento de todas as religiões e metafísicas existentes, eles foram refutados. Então resta ainda aquela possibilidade; mas com ela não se pode fazer absolutamente nada, muito menos permitir que felicidade, salvação e vida dependam dos fios de aranha de tal possibilidade. Pois do mundo metafísico nada se poderia afirmar além do seu ser-outro, um para nós inacessível, incompreensível ser-outro; seria uma coisa com propriedades negativas. [...]

Pois, seja como for, com a religião, a arte e a moral não tocamos a “essência do mundo em si”; estamos no domínio da representação, nenhuma “intuição” pode nos levar adiante. Com tranquilidade deixaremos para a fisiologia e a história da evolução dos organismos e dos conceitos a questão de como pode a nossa imagem do mundo ser tão distinta da essência inferida do mundo. (NIETZSCHE, 2006, p. 19-20, itálicos do autor).

Quer parecer, então, que tudo o que sabemos sobre o ser-humano é, para Nietzsche, mera representação – poderíamos dizer, ainda mesmo, “ficção”. Se levarmos em consideração o texto “Sobre verdade e mentira num sentido extra-moral”, temos que nos dar conta de que, para Nietzsche, nossa linguagem não passa de metáforas empobrecidas, moedas cujas efígies gastas já não revelam o seu verdadeiro lastro, mas que continuam a servir para o comércio cotidiano, a troca simbólica de impressões e formulações de juízos (cf. BRITO JUNIOR, 2009). Aqui como lá, Nietzsche está esboçando uma *economia* da vida: de um lado, uma riqueza, um valor verdadeiro, um lastro, um peso em ouro da verdade, da essência, da existência mesma das coisas e do próprio ser-humano, escondido entre camadas de representações, que encobrem o ser orgânico de uma moral para a vida; de outro lado, essas mesmas representações, essas mesmas metáforas, que, entre outras, erigem, em plena vista do ser-humano, a sua própria condição metafísica como destino e desígnio.

Desse ser-humano fora da sua condição de “homem metafísico” Nietzsche não afirma nada de modo claro. Mas isso se deve ao fato de que, para ele, o que está em crise, o que carece de legitimidade, é exatamente o humano depois do humano. Este, que nega a sua essência para afirmar os valores morais herdados de uma cultura, coloca para si uma missão, a saber: a efetivação de uma comunidade que pensa apenas a si própria e, por isso, propõe a realização narcísica de um ideal de comunidade benevolente e compassiva. A meu ver, é exatamente isso o que, para Nietzsche, configura a crise do humanismo: a distância relativa do ser-humano



em relação a sua própria natureza decorre, fundamentalmente, de uma afirmação da cultura como imperativo categórico da justiça, do bem, da moral, que impede o progresso do humano, em benefício de um estado de coisas ilusório. Assim, toda a potência de vida, toda uma “violência” existencial, se vê devidamente bloqueada, a fim de que triunfe a visão comunitária de um estado sem diferença, de um estado de compaixão, de um estado de harmonia falsa e hipócrita.

Não deveríamos desejar que a vida conserve seu caráter violento, e que forças e energias selvagens sejam continuamente despertadas? Mas o coração cálido e compassivo quer justamente a *eliminação* desse caráter violento e selvagem, e o coração mais cálido que podemos imaginar o desejaria de maneira mais apaixonada: enquanto precisamente sua paixão tomou desse caráter selvagem e violento da vida o seu próprio fogo, seu calor, sua existência mesma; o coração mais cálido quer, portanto, a eliminação de seu fundamento, a aniquilação de si mesmo, ou seja: ele quer algo ilógico, ele não é inteligente. A mais alta inteligência e o mais caloroso coração não podem coexistir numa pessoa, e o sábio que emite julgamento sobre a vida se coloca também acima da bondade e a vê apenas como algo a ser avaliado no cômputo geral da vida. O sábio tem de resistir aos desejos extravagantes da bondade não inteligente, porque lhe interessa a continuação de seu tipo e o surgimento final do supremo intelecto: no mínimo ele será favorável à fundação do “Estado perfeito” [do socialismo – ABBJr], se neste há lugar apenas para indivíduos debilitados. (NIETZSCHE, 2006, p. 149, itálico do autor).

Para já, então, a vontade de potência que Nietzsche descobre no ser-humano é sua condição não culturalizada, vista como uma doença aos olhos da cultura herdada, da cultura metafísica, que por sua vez é a doença aos olhos do filósofo alemão. Toda a matéria, toda a vida, cuja origem não emana de Deus, não tem, por isso, nenhum compromisso além de si mesma; uma potência, uma força, que anula as forças inferiores, um estado contínuo de deterioração e criação de vida, um constante sucumbir, perecer, junto de um inelutável revivescer e uma prevalência sobre outras formas de vida, sobre outras forças. Em algum estágio do progresso humano, portanto, estaria presente uma pura necessidade (em tudo diferente da *Ananke* grega), que faz com que o ser-humano seja de certo modo mais “reativo”: se tem sede, se tem fome, ele bebe, ele come. Apenas depois desse primeiro pensamento é que se pode aceder a uma metafísica elementar, que prende as coisas e os seres numa relação de causalidade e consecutividade, promovendo a identificação do ser-humano e das coisas com que ele se relaciona a potências neutras, não naturais, não contingentes, que fazem com que a vida seja possível de ser pensada dentro do quadro abstrato de uma metafísica. Distante já desse primeiro passo de sua própria organicidade, o ser-humano se concebe não mais como o sujeito que sofre a vida, o sujeito lançado na mera existência, na pura vontade, mas sim como um sujeito que pode agora abstrair de sua vontade uma finalidade prática absolutamente diferente. No primeiro estágio,



portanto, pode-se dizer que o ser-humano é tanto mais livre<sup>2</sup> quanto menos ele se prende à noção de que as suas ações e as coisas com que ele se relaciona têm uma decorrência e um destino diferentes daquele que de fato tem. Em outras palavras, é justamente quando o ser-humano se percebe mais do que mero organismo, mais do que apenas vida para a vida – ou seja, é quando o indivíduo se percebe dotado de consciência –, que emerge de sua condição animalésca e bestial o desejo de uma cultura (ou proto-cultura), segundo a qual a sua presença no mundo decorre de sua própria vontade.

Como é nova e maravilhosa e, ao mesmo tempo, horrível e irônica a posição que sinto ocupar, com meu conhecimento, diante de toda a existência! Eu *descobri* que a velha humanidade e animalidade, e mesmo toda a pré-história e o passado de todo ser que sente, continua inventando, amando, odiando, raciocinando em mim – no meio deste sonho acordei repentinamente, mas apenas para a consciência de que sonho e *tenho* de prosseguir sonhando, para não sucumbir: tal o sonâmbulo tem de prosseguir o sonho para não cair por terra. O que é agora, para mim, aparência? Verdadeiramente, não é o oposto de alguma essência, que não os predicados de sua aparência? Verdadeiramente, não é uma máscara mortuária que se pudesse aplicar a um desconhecido X e depois retirar! Aparência é, para mim, aquilo mesmo que atua e vive, que na zombaria de si mesmo chega ao ponto de me fazer sentir que tudo aqui é aparência, fogo-fátuo, dança de espíritos, e nada mais – que, entre todos os sonhadores, também eu, o “homem do conhecimento”, danço a minha dança, que o homem do conhecimento é um recurso para prolongar a dança terrestre e, assim, está entre os mestres de cerimônia da existência, e que a sublime coerência e ligação de todos os conhecimentos é e será, talvez, o meio supremo de manter a universalidade do

2 Vale a pena notar que o pensamento de Nietzsche está, também nesse aspecto, vinculado ao Romantismo, absorvendo uma de suas grandes tensões. A ideia de que o indivíduo é mais livre quando mais próximo a esse suposto “estado natural” perpassa as especulações filosóficas e poéticas do período. O retorno ao elemento mais natural promovido pelo Romantismo buscava dissipar a névoa de afetações e comedimentos que se infiltrava pelas relações sociais aristocráticas, resquícios do período feudal. Assim, o indivíduo, livre do decoro exigido pela cultura neoclássica, podia colocar-se como fonte de onde emanariam os direitos, o gênio, a poesia – a vida plena, enfim. Logo, o indivíduo do Romantismo, no seu estado natural – ou seja, mais diretamente ligado ao sofrimento, à carência, às dificuldades típicas de uma vida solitária –, embora subjugado pela natureza e pela necessidade, ainda assim seria mais livre, mais dono de sua própria individualidade, de modo que os vínculos sociais se originariam de acordo com os interesses mútuos dos indivíduos diante das tarefas coletivas de um aumento das potências criativas (e nisso se apoia, por exemplo, o contrato social de Rousseau). Por isso mesmo, o valor supremo passa a ser aquilo que o homem realiza para além da sua contingência (ou as obras do espírito, de acordo com Hegel). A economia, então, gira agora em torno de uma nova “moeda corrente”, que passa a valorar as ações e as palavras em função de sua capacidade de incitar à ação, de comover a partir da “conaturalidade” do espírito, rompendo com as hierarquias da ordem social e das formas retóricas e lógicas consolidadas no regime aristocrático. Nietzsche não vê isso com bom olhos, como fica claro no percurso de sua obra, que demonstra uma constante preocupação com a homogeneização dos homens, e muitas vezes uma valorização da própria escravidão como algo útil para uma “elevação do homem [sic]” (cf. GIACOLA JR, 2013, capítulo 2). Nesse sentido, a obra de Nietzsche volta-se contra o ideal romântico de uma cultura burguesa, sem, contudo, deixar de conservar a tensão entre a aceitação de uma potência livre primitiva e a formação de uma economia que envolve a participação dos indivíduos em relações de sacrifício. Veremos mais sobre isso adiante.



sonho e a mútua compreensibilidade de todos esses sonhadores, e, precisamente com isso, a *duração do sonho*. (NIETZSCHE, 2012b, p. 88, itálicos do autor).

Há, portanto, na suspensão da vida para a racionalidade, a produção de um sentido de liberdade que, para Nietzsche, mascara a verdadeira liberdade. Trata-se muito antes de um sonho – um pesadelo coletivo, talvez –, que nada tem a ver com os valores verdadeiramente humanos. É uma aparência, uma representação, ou um teatro. Logo, não tarda para que, após a emergência da consciência, surja, em seguida, uma moral como finalidade última do humano. No espaço dessa moralidade, a humanidade supostamente encontra o seu destino metafísico, que coincide, em grande parte, com a supressão da própria natureza humana, com a eliminação do elemento “animalesco” e “bestial”, para fazer com que, na ilusão de liberdade própria ao ser-humano, o indivíduo possa enfim se aprisionar. Ora, a doença e a crise de que nos fala Nietzsche podem configurar aquilo que, supostamente, parece ser o mais caro e o mais digno do ser-humano: sua moral. Se há uma crise, declara Nietzsche, ela consiste exatamente nessa apreensão da vida nua no quadro de uma cultura e de uma sociedade que elevam princípios arbitrários, construtos simbólicos, à superioridade da vida mesma, reprimindo a liberdade natural do ser-humano em prol do imperativo categórico da liberdade simbólica.

Desse modo, fica claro que o ser-humano, entre todos os animais que sofrem o e no mundo, é o único capaz de sair da condição de ser cuja sensibilidade é meramente orgânica e criar uma cultura, na qual ele pode ser entendido de modo dúplice: como *memória* e como *promessa*.<sup>3</sup>

Criar um animal que pode *fazer promessas* – não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se impôs, com relação ao homem [sic]? Não é este o verdadeiro problema *do* homem?... O fato de que este problema esteja em grande parte resolvido deve parecer ainda mais notável para quem sabe apreciar plenamente a força que atua de modo contrário, a do *esquecimento*. (NIETZSCHE, 2012b, p. 43, itálicos do autor).

São muitos os passos que levam a essa conclusão, e não precisamos recapitulá-los todos, aqui. Interessa-nos muito antes considerar o ser-humano naquele momento em que ele aparece como um além do animal, em que ele já está constituído como o ser da liberdade. Primeiro passo: a *memória*. Para Nietzsche, em *A Genealogia da*

3 É inegável que esta conclusão se refere às ideias de Nietzsche, que, nesse particular, não se distancia muito dos parâmetros da metafísica ocidental. A suposição de que o ser-humano é o único animal metafísico obviamente decorre de uma metafísica preliminar que já instaura, em algum nível, uma diferença crucial entre o humano e o animal. É possível, contudo, nos despirmos desse tipo de metafísica ao conhecermos, por exemplo, o perspectivismo ameríndio, que estipula um multinaturalismo: na medida em que o perspectivismo não pode ser reduzido ao relativismo (os diversos pontos de vista que constroem o mundo e suas “versões”), ele trabalha com o postulado segundo o qual todas as espécies compartilham uma mesma forma de compreender e conceber o mundo (cf. AVELAR, 2013; e VIVEIROS DE CASTRO, 1996).



*Moral*, o animal é um ser voltado para o esquecimento. Tão logo sejam satisfeitas suas necessidades, tão logo ele encontra prazer ou logo após ser acometido por uma experiência de dor ou desprazer, o animal de certo modo esquece o acontecimento, abrindo-se ao próximo. Se há algum sentido em dizer que o ser-humano é o mais racional dos animais, é justamente na medida em que ele pode, através do aprendizado, eliminar ou postergar o desprazer. Supostamente, ainda que os animais domésticos alcancem certo nível de adestramento, aparentemente a sua memória não privilegiada não os capacita para evitar a dor antes de seu aparecimento. Aliás, a incapacidade de acúmulo de bens, de coisas, e mesmo de experiências análogas, a incapacidade de viver para além do momento da mera satisfação da necessidade, faz com que os animais, nessa visão de Nietzsche, estejam sempre à mercê das contingências.<sup>4</sup> O animal não “poupa”: o animal apenas extrai da natureza aquilo que lhe é possível e apropriado. Esse é, por assim dizer, o “imperativo categórico” da existência orgânica, produto inegável do desejo e da necessidade do organismo vivo. Consequentemente, o animal não pode formar, para si, uma representação do mundo para além da sua própria necessidade, da realização de seu próprio desejo. O animal não imagina para si um desejo, ele não cogita um objeto de desejo que não seja concretamente algo para sua satisfação imediata. Não há bom e mau, não há melhor e pior; há apenas o apropriado, o correto no sentido de legítimo, de verdadeiro, de final (não de meio-para-um-fim). A virtude consiste em se obter o que se quer, seguindo o instinto mais genuíno. Assim, ao lado dessa virtude e dessa necessidade, está a insatisfação gerada pela escassez ou pelo malogro: não saciar a vontade, não calar o instinto com aquilo que se deseja porque se necessita, é sofrer. Na natureza, portanto, o sofrimento não surge como um contraponto do prazer; ele ocorre exatamente quando há a vontade e o instinto, mas também quando há carência, quando o impulso não encontra o seu fim no objeto almejado. Como tal, o sofrimento é inerente ao desejo, tão logo esse desejo se mostre insaciado.

Eu disse: “o animal não poupa”. É dizer: o animal não conhece a *economia*. Ele não tem condições de representar para si um mundo em que não haja essa ambivalência típica do querer e do necessitar. Ele sofre, portanto, porque não pode antecipar a supressão da necessidade e do instinto, ou porque não pode representar para si os meios prováveis de se encurtar o caminho entre a dor do querer e do necessitar e o prazer da saciedade. Talvez por isso – é o que arrisco afirmar, já extrapolando muito –, o animal não vive além de sua vontade e, portanto, não vive além da sua exata medida.

Com o ser-humano, porém, se dá algo diferente: a memória da dor é recorrente. Diante do primeiro sofrimento, esse ser destinado à cultura já transforma a dor

4 Trata-se evidentemente de uma visão que se escora nitidamente no estudo da morfologia animal do século XIX. Eventualmente, estudos atuais vieram a desmentir essa falácia, inclusive com grande aproveitamento para outras disciplinas, notadamente a Filosofia e o Direito. Um exemplo notável do desenvolvimento das relações entre ambos os campos pode ser visto no livro de Sunstein e Nussbaum (2004), cuja leitura é fortemente recomendável.



contingente em metáfora da dor. Acrescida, posteriormente, de mais e mais dor e sofrimento, a metáfora se adensa, e a sensação de dor ocorre antes da própria necessidade. Essa inversão metafísica dos princípios naturais é o que abre espaço para a economia dos afetos humanos, poder-se-ia dizer (com ou sem o respaldo de Nietzsche). Nessa economia dos afetos, os meios de se evitar o desprazer e o sofrimento se impõem sobre os próprios fins. Conseqüentemente, a memória da dor mobiliza todo um investimento de energia no sentido de prolongar o prazer ou minorar a dor, sempre que ela surgir. O homem, então, se expande de tal forma, que sua existência já é duas, pelo menos: aquela existência no campo abstrato de uma dor não vigente, mas transformada em sentido, em metáfora, em análogo da dor real; e a existência orgânica que produz a necessidade e interpela o homem naquela sua vontade de potência.

Gera-se, portanto, outra economia: a economia da posse, da produção, do consumo e, ultimamente, da compra e da venda, uma economia na qual o valor humano, o valor de rebanho, gregário, que fundamenta a sociabilidade no critério religioso da compaixão, acaba se tornando o lastro de uma troca sem sentido. O valor humano como transcendência: é para isto que Nietzsche aponta na cultura. Primeiro, a transcendência do conceito, do conhecimento, do saber como algo que se arranca da própria vida, desse devir descontrolado que é a verdade da potência; em seguida, a transcendência do humano enquanto valor moral, finalidade última do orgulho narcísico de transcendência do devir natural para a afirmação canhestra de um sonho acordado de dignidade para além da existência orgânica. Em meio a isso, o acúmulo de capital simbólico, o acúmulo de bens, a fim de que se criem as condições mínimas de existência fora da animalidade. No limite, uma economia material, que, na vigência da memória da privação, lança o homem na promessa.

Comprar e vender são agora comuns, tal como a arte de ler e escrever; cada qual se exercitou nisso, mesmo não sendo comerciante, e pratica diariamente essa técnica: assim como outrora, quando os seres humanos eram mais selvagens, cada um era o caçador e exercitava dia após dia a técnica da caça. Naquele tempo a caça era comum: mas, assim como ela tornou-se enfim um privilégio dos poderosos e nobres, perdendo com isso a natureza de algo cotidiano e comum – ao deixar de ser necessária e tornar-se questão de luxo e capricho: – o mesmo poderia suceder algum dia com a atividade de comprar e vender. Podemos imaginar condições sociais em que não se compra e vende, em que é gradualmente perdida a necessidade dessa técnica: talvez, então, as pessoas menos sujeitas à lei das condições gerais permitam-se comprar e vender como um *luxo de sensibilidade*. Só então o comércio adquiriria nobreza, e os nobres talvez se dedicassem a ele de tão bom grado como à guerra e à política até o momento: enquanto a apreciação da política poderia ter mudado completamente. Já agora ela está deixando de ser ofício do homem nobre: e é possível que ela venha a ser considerada tão comum, que



seja posta sob a rubrica de “prostituição do espírito”, como tudo o que se escreve para os partidos e os jornais. [NIETZSCHE, 2012a, p. 77, itálicos do autor.]

Para meus propósitos, é melhor pôr de lado a especulação sobre o comentário político de Nietzsche – comentário já completamente permeado pelo receio ou mesmo ódio à democracia que se verifica também na *Genealogia da moral*. Pretendo me focar na economia da caça e na sua transformação em luxo e capricho. Se aconteceu de a caça se tornar algo apenas para a nobreza é porque, antes de uma afirmação do poder da aristocracia sobre o povo, nota-se que a condição humana prescinde da caça, porque uma nova economia do sofrimento e da dor se estabeleceu. Apenas quando se torna um supérfluo é que algo pode se tornar luxo.<sup>5</sup> A mera possibilidade de produzir mais do que o necessário promove o conforto do homem em relação a sua própria existência para a dor. Lembremos: isso é, antes de tudo, fruto do pensamento que estabelece a metafísica do ser e do ente. Quando a dor e o sofrimento são comutados em metáforas, e quando o mundo se torna algo a ser explorado dentro dessas proto-categorias que recortam os elementos propícios para a saciedade do organismo, então o intelecto, ele próprio, pode se afirmar como um valor em si. Como bem afirma Germán Meléndez,

O intelecto é o orgulho *do* homem [de acordo com Nietzsche, obviamente – ABBJr]. Assim o é, claro está, no sentido de que o valor superlativo que o homem [sic] outorga a seu intelecto se faz imediatamente extensivo a seu possuidor e procriador. O intelecto é a mais valorada de suas posses e nele funda, pois, o homem seu próprio valor. Mas o intelecto é orgulho do homem também por ser aquilo mesmo que valora e não simplesmente o valorado. É o intelecto aquilo que faz do homem um animal que mede. [...] É, em outras palavras, o valorar mesmo, e não propriamente um determinado objeto de valoração, o que aqui está sendo concebido como sede do orgulho do homem. (MELÉNDEZ, 2011, p. 173, itálico do autor).

5 Aqui, é inevitável invocar Georges Bataille e toda a sua especulação em torno do *potlatch* no âmbito da economia do dispêndio. O *potlatch* é uma dádiva solene que é oferecida por um chefe tribal a outro chefe de uma tribo rival. Consiste, em princípio, em um “esbanjamento”: o excedente produzido é dignamente desperdiçado sem regateio, como forma de humilhar o rival, evidenciando um poder sobre o outro. Ao desperdiçar o excedente, ostenta-se uma riqueza que não é necessária para a manutenção do coletivo. Logo, o desperdício é acompanhado de um ganho de *status*, na medida em que eleva o chefe tribal a uma dada condição de poder sobre o outro, que, desse modo, precisa retribuir o dom com algo igual ou superiormente impressionante (e desnecessário). Ora, em algum sentido, o *potlatch* se associa ao luxo: “Além das fronteiras arcaicas, o luxo guardou de fato o valor funcional do *potlatch*, criador da *posição*. O luxo determina ainda a *posição* daquele que o ostenta, e não há *posição* elevada que não exija aparato” (BATAILLE, 2013, p. 84, itálicos do autor). Portanto, o luxo de que nos fala Nietzsche nesse excerto não se diferencia de uma economia do desperdício que, em última análise, só tem razão de ser numa economia que produziu o excedente para eliminar o sofrimento futuro, transvalorando essa riqueza em diferentes formas de ostentação que, no final das contas, desencadeiam uma economia libidinal do desejo (presente no capitalismo e no desejo pela mercadoria) em que o objeto luxuoso (logo, o supérfluo) é imprescindível. Com isso, a estrutura social se transforma de tal maneira, que passa a ser sofrível não ter o excedente; tal é a configuração da economia moderna.



E um dos elementos mais eficientes na manutenção dessa economia do valor humanístico, bem como na própria produção de mais comércio, é a *compaixão*. Trata-se antes de um “sentimento para com a dignidade da vida”, que, no Nietzsche de *Humano, demasiado humano*, não passa de mais um dos sentimentos enganadores da consciência humana. Para ele, toda crença no valor da vida está baseada num pensar inexato. O indivíduo, na sua condição natural, imerso no regime da vontade da potência, tem pouca ou nenhuma empatia com o sofrimento alheio. Tudo o que transcende o indivíduo, tudo o que é extrapessoal, parece não ter nenhuma importância, na medida em que não entra na contabilidade mais elementar da memória do sofrimento. Contudo, com a inclusão do pensamento moral e do senso de compaixão, o ser-humano aprendeu a considerar o sofrimento como uma universalidade, um tipo de “azar da espécie”. Disseminando a consciência (logo, a “metáfora”) por onde passa, o ser-humano produziu um análogo de si próprio no outro ser-humano, universalizando a memória do sofrimento e da dor, e colocando como missão civilizatória a possibilidade de eliminar o sofrimento através de uma comunidade imaginada e pensada para esse fim: a comunidade política – e, logo, o Estado. Mas não é somente em função de universalizar a dor e projetá-la no outro que o homem chegou a essa “consciência de rebanho”; Nietzsche afirma que, se essa cultura da compaixão – que, ainda que não tenha necessariamente nascido com a religião judaico-cristã, certamente vicejou com o esse pensamento –, afirma a fraqueza como valor, impondo ao mais forte a repressão de sua força destrutiva em prol de uma compaixão com o mais fraco que, assim, se torna verdadeiramente mais forte na sua simetria forjada com o verdadeiramente mais forte. Afora todo o antissemitismo preocupante da passagem da *Genealogia da moral*, nessa ficção das origens nietzschiana entende-se que o mais fraco instilou no mais forte um sentimento de camaradagem que de certo modo deixa mais homogênea as relações comunitárias entre os indivíduos, compensando “distorções” da natureza em prol de um Estado. Isso, aliás, só se consegue, na opinião de Nietzsche, porque, na demonstração de dor do mais fraco, existe um gozo de si mesmo, que faz com que o indivíduo seja notado em seus aspectos e em sua carência. Ora, a necessidade que produz a dor e o sofrimento, e que, por conseguinte, produz a economia da satisfação pessoal, também produz, com a compaixão, uma economia social, na qual o bem-estar de todos para com todos deve ser o intuito geral do Estado.

Novamente, aqui impera a memória: há um *sacrifício* pelo bem da comunidade, um sacrifício que funda o social sobre o devir da vida pessoal. O social (o extrapessoal) surge, então, como um episódio que remonta ao sacrifício da vítima expiatória, como sugere Giacoia Jr. (2013), num interessante paralelo entre a memória e o sacrifício como protomoralidade humana. O sacrifício animal, do modo como é estabelecido numa de suas formas antropológicas, compreende a imolação da vítima – o *sacrum*, que liga toda uma comunidade que se beneficia da carne do animal sacrificado, colocado à margem da comunidade, à margem, portanto, do vínculo social, excluído



do pacto para ser, exatamente, o laço de sangue que vai selar o pacto – em prol daqueles que exercerão sobre a vítima o seu poder de morte. Assim, aqueles que realizam o sacrifício se alimentam da carne da vítima para saciar a necessidade orgânica do corpo e, ao fazê-lo, instauram um pacto de gratidão com a vítima. Para Giacoia Jr.,

[a] vítima sacrificial seria a retribuição compensatória daquela morte que garante a vida e a sobrevivência de um coletivo humano. Nesse horizonte, o sacrifício teantrópico ou animal constitui tanto o cimento da sociabilidade “primitiva” quanto a forma mais elementar de sentimento de valor, de busca de equivalência e retribuição. Esse sentimento é um poderoso fator determinante da evolução humana e conserva ainda traços mais remotos de seu enraizamento biológico. (GIACOIA JR., 2013, p. 44-45).

Novamente, uma *economia*... Estabelecida a comunidade, o vínculo formado pelo sacrifício não pode encontrar paralelo senão apenas como uma analogia qualquer do sacrifício vitimatório elementar. Com isso, há um fechamento da comunidade em torno de outra memória, a memória do próprio sacrifício, que, promotora da continuidade da vida orgânica, se enraíza na consciência, de modo a lembrar, agora e sempre, a realização do sacrifício. Este não poderá mais ser celebrado senão como memória do primeiro sacrifício. Mas não se trata de uma memória qualquer, senão da memória da própria comunidade, expressada, agora, como gratidão para com a vida mantida pelo consumo da carne. A conservação da vida dos membros da comunidade se dá à custa desse pacto original de compaixão. A conservação da sociedade, por sua vez, se dá na representação metafísica desse pacto na continuidade do sacrifício vitimatório, o que, por um lado, neutraliza o sentido mais imediato da conservação da vida, e, por outro, cria a própria economia social da gratidão e da satisfação do desejo. Agora, a memória do sacrifício se impõe de geração em geração: a economia da gratidão se dá entre a geração que cometeu o sacrifício e criou a sociedade, que traçou o perímetro da própria humanidade, com os membros futuros – ou seja, os descendentes dessa humanidade.<sup>6</sup>

6 Diga-se de passagem, essa noção de que há uma economia fundada no sacrifício transcende a aurora da civilização. Na visão de Peter Sedgwick, o humano é, para Nietzsche, o animal que *mede*. Desse modo, toda a sociedade moderna depende de uma lógica econômica que consiste em uma troca contínua de valores, que impõem à comunidade uma nova medida, a saber: um sacrifício que faz com que as necessidades individuais cedam lugar às necessidades da sociedade. Ora, no seio de uma comunidade que sopesa suas relações, naturalmente o indivíduo deixa de lado suas ambições para abraçar o projeto de realizar a comunidade. A necessidade social moderna de uma produção em larga escala exige dos sujeitos que se coloquem à disposição da comunidade, sacrificando-se, assim, à produção. Com isso, ressalta Sedgwick, os verdadeiros valores que remontam à aurora da humanidade, naquele momento de puro encontro do ser com a potência, dão lugar a uma sociedade estratificada, medida por valores e ideais comuns e embotados. Sedgwick afirma: “Modern society, it follows, can be no less a sacrificial structure than the most primitive of social orders. Society makes its demands and it does so on the basis of considerations that, at bottom, come down to matters of economic expediency. The fate of the individual within this contexto is not an overriding concern” (SEDGWICK, 2007, p. 41). Logo, o sacrifício está não só na origem da sociedade como é, também, um ingrediente importante e imprescindível da economia moderna. Para ver este e outros aspectos das relações entre a filosofia de Nietzsche e a economia, recomendo fortemente a leitura de Sedgwick.



Nessa economia, além da memória existe a *promessa*, como uma espécie de capital em fundo de rendimento futuro a ser cobrado pelo ser-humano em relação a seu próximo. “Criar um animal que pode *fazer promessas* – não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se impôs, com relação ao homem [sic]?” (NIETZSCHE, 2012b, p. 43, itálicos do autor). Empenhar a palavra é, antes de tudo, um compromisso que não se faz fora da existência social do humano. A interpelação à promessa enquanto ação a ser cumprida, como ação futura, é, em última análise, uma interpelação de si para com o outro, o próximo. E com a promessa vem a responsabilidade: a dignidade da ação justa já não é a obediência cega à necessidade, ao lastro indiscutível da sensação de prazer ou dor, mas, antes, a obediência à palavra vazia, à metáfora da ação como deslocamento do presente para o futuro, do *ato para a potência*. “Esta é – afirma Nietzsche – a longa história da *responsabilidade*. A tarefa de criar um animal capaz de fazer promessas, já percebemos, traz consigo, como condição e preparação, a tarefa mais imediata de tornar o homem até certo ponto necessário, uniforme, igual entre iguais, constante, e portanto confiável” (NIETZSCHE, 2012b, p. 44, itálico do autor). Novamente, o orgulho de se afirmar além do devir da potência, para suspender a potência em promessa, em palavra vazia, na *economia da potência*, que envolve a relação de si para com o próximo. Aqui, a contabilidade é exercida no cálculo do valor do indivíduo para com a própria humanidade e sua manutenção. Aquele que promete se empenha em manter a promessa; e, para que a palavra seja capitalizada (para que o “cheque” emitido tenha fundos), é forçoso que o indivíduo se mantenha fiel ao sentido de sua própria promessa. Em escala macroscópica, portanto, não é difícil conceber uma comunidade da promessa, que deforma a potência do existir e a transforma em um destino, um desígnio, que, no horizonte de uma cultura imbricada com a religiosidade e a moral, redundante, naturalmente, na conservação do espírito na transcendência da alma e do valor consuetudinário.

Diante disso, o próprio sentido da vida em comunidade ganha novos contornos. No comércio que se estabelece entre os seres-humanos, a vida não se reduz à mera potência do existir ou o devir da potência. Agora, ela é parte de um plano maior: ela é definitivamente lançada no âmbito de uma metafísica dos costumes, que traça um plano para o indivíduo que, assim, não é mais inteiramente livre. De todo modo, a vida mesma está completamente afastada daquele regime da necessidade. A economia da vida já lida com um cálculo de “felicidade”, “realização” e “satisfação”, que cunha sua própria moeda corrente na metafísica do valor moral de ser o humano para além da potência. No cálculo dos valores, vale mais a vida que é “capturada” no comércio do bem e do mal, da responsabilidade compartilhada com o outro, com as obrigações do ser com o outro. Mas, para Nietzsche, isso não é, legitimamente falando, *viver*:

Viver – é continuamente afastar de si algo que quer morrer; viver – é ser cruel e implacável com tudo o que em nós, e não apenas em nós, se torna fraco e velho. Viver – é também não ter piedade com os moribundos, miseráveis e idosos? Ser continuamente assassino?



– No entanto, o velho Moisés declarou: “Não matarás!” (NIETZSCHE, 2012a, p. 75).

Essa vida que se quer vida, mas que não é nada além de uma metáfora desgastada da vida, essa deve dar lugar ao *progresso do espírito*. A humanidade em crise, a humanidade metafísica, deve dar lugar então a uma humanidade genuína, calcada na vontade de potência, que aproxima o ser-humano de sua verdade, de sua natureza. A cultura do rebanho, portanto, mata a cultura primeira, impondo uma lógica perversa.

Talvez uma futura visão geral das necessidades da humanidade mostre que não é absolutamente desejável que todos os homens ajam do mesmo modo, mas sim que, no interesse de objetivos ecumênicos, deveriam ser propostas, para segmentos inteiros da humanidade, tarefas especiais e talvez más, ocasionalmente. – Em todo caso, para que a humanidade não se destrua como um tal governo global consciente, deve-se antes obter, como critério científico para objetivos ecumênicos, *um conhecimento das condições de cultura* que até agora não foi atingido. Esta é a imensa tarefa dos grandes espíritos do próximo século. (NIETZSCHE, 2006, p. 32-33, itálicos do autor).

Abre-se, finalmente, o caminho para romper com o “ideal ascético” – ou seja, o conjunto burguês de valores morais criticado por Nietzsche na terceira parte de sua *Genealogia da moral*. Aqui, importa ao homem da nova cultura romper com a apatia da vida em rebanho, e retomar para si as condições de uma vida menos “econômica” porque menos baseada no cálculo final das perdas e ganhos. Toda a sensibilidade, antes posta a serviço dos ideais coletivos (ascéticos) do bem e do mal, da memória e da promessa – esvaziada, então, de seu verdadeiro valor para assumir o valor de uma cifra –, é agora reivindicada com toda a força. A doença da metafísica e do orgulho do ser-humano dá lugar a um humano-além-do-humano, na medida em que afirma a saúde do corpo: o que era degeneração e desvio na cultura eurocêntrica vale como o fermento de uma outra comunidade em puro devir, que não aprisiona mais o ser-humano em categorias irrisórias. Não pretendo ser exaustivo na minha glosa de Nietzsche; por isso, vale mais a pena lê-lo, ainda que o trecho seja extenso:

[...] o ideal ascético nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera, a qual busca manter-se por todos os meios, e luta por sua existência; indica uma parcial inibição e exaustão fisiológica, que os instintos de vida mais profundos, permanecidos intactos, incessantemente combatem com novos meios e invenções. O ideal ascético é um tal meio: ocorre, portanto, exatamente o contrário do que acreditam os adoradores desse ideal – a vida luta nele e através dele com a morte, *contra* a morte, o ideal ascético é um artifício para a *preservação* da vida. Que ele tenha podido dispor e apoderar-se dos homens [sic] da maneira como a história ensina, em especial onde se



impôs a civilização e domesticação do homem [sic], nisto se expressa uma grande realidade: a *condição doentia* do tipo de homem até agora existente, ao menos do homem domesticado; a luta fisiológica do homem com a morte (mais precisamente: com o desgosto da vida, com a exaustão, com o desejo do “fim”). O sacerdote ascético é a encarnação do desejo de ser outro, de ser-estar em outro lugar, é o mais alto grau desse desejo, sua verdadeira febre e paixão: mas precisamente o *poder* do seu desejo é o grilhão que o prende aqui; precisamente por isso ele se torna o instrumento que deve trabalhar para a criação de condições mais propícias para o ser-aqui e o ser-homem – precisamente com este *poder* ele mantém apegado à vida todo o rebanho de malogrados, desgraçados, frustrados, deformados, sofrendores de toda espécie, ao colocar-se instintivamente à sua frente como pastor. Já me entendem: este sacerdote ascético, este aparente inimigo da vida, este *negador* – ele exatamente está entre as grandes potências *conservadoras* e *afirmadoras* da vida... Qual a origem dessa condição doentia? Pois o homem é mais doente, inseguro, inconstante, indeterminado que qualquer outro animal, não há dúvida – ele é o animal doente: de onde vem isso? É certo que ele também ousou, inovou, resistiu, desafiou o destino mais que todos os outros animais reunidos: ele, o grande experimentador de si mesmo, o insatisfeito, insaciado, que luta pelo domínio último com os animais, a natureza e os deuses – ele, o ainda não domado, o eternamente futuro, que não encontra sossego de uma força que o impele, de modo que seu futuro, uma espora, mergulha implacável na carne de todo presente – como não seria um tão rico e corajoso animal também o mais exposto ao perigo, o mais longa e profundamente enfermo entre todos os animais enfermos? (NIETZSCHE, 2012b, p. 101-102, itálicos do autor).

A ruptura com o ideal ascético é, nesse sentido, claramente um antídoto contra a metafísica da moral e um caminho para o além-do-humano. Contudo, além desse aspecto de grande importância na filosofia de Nietzsche, vale a pena ressaltar que há, sim, um ideal coletivo de realização da humanidade que, ao operar com uma economia do sofrimento, baseada na valoração da memória (do sacrifício) e da palavra empenhada (a promessa), fundamenta a cultura do humanismo como valor além da vida. Por isso, as energias primitivas que animam o ser em sua origem dão lugar a cifras, a abstrações, que matam a potência em favor de uma manutenção da vida como suspensão do orgânico. Ora, nesse quadro, a necessidade deixa de ser o lastro principal da economia da vida para dar lugar à representação da necessidade, da abstração da necessidade, como *desejo*. Em consequência, o sacrifício literal transforma-se em sacrifício virtual: o sacrifício de uma coletividade que se afirma como “humana” na transcendência do sofrimento próprio e alheio, num constante cálculo de sentimentos e valores abstratos. Isso tudo, em alguma medida, depende de uma economia subjetiva igualmente importante: a economia libidinal.



\* \* \*

“O que se segue é especulação, amiúde especulação forçada, que o leitor tomará em consideração ou porá de lado, de acordo com sua predileção individual” (FREUD, 1920, p. 37). Assim se expressa Freud na quarta parte de seu *Além do princípio do prazer*. Foi dito, com Nietzsche, que o ser ascético é aquele que, ambigualmente, afirma a vida do espírito e da cultura, numa verdadeira negação da vida em seus estágios mais orgânicos. Afirmando a vida no espírito, o ser-humano recusa a vida natural, cindindo-se, então, em pelo menos dois modos de ser que, no triunfo da cultura como memória e promessa, instauram a sociabilidade, o Estado, a lei. Em outras palavras, agora mais “freudianas”: o ascético é aquele que desenvolve uma suposta consciência hipertrofiada, que, na suspensão da energia vital, afirma o princípio de morte como o traço constitutivo da espécie humana. Pulsão de vida e pulsão de morte, dois instintos diferentes, que atuam na formação do sujeito e, conseqüentemente, respondem pela própria evolução do ser-humano como sujeito da cultura e do recalque – e que, visto desse modo, são por si só a colocação em crise de todo o sistema psíquico humano.

Freud, no referido texto, faz uma correção importante nos seus escritos metapsicanalíticos, que pode ser enunciada da seguinte maneira: para além do princípio do prazer, que consiste na supressão do sentimento desagradável a partir da aproximação com o objeto do prazer, existem um princípio de vida e um princípio de morte, como resultantes da própria evolução dos organismos vivos. Se, antes, Freud investia pesadamente na noção da libido como forma de compreensão dos afetos e desvios resultantes das catexias, agora ele busca num sentido mais metafísico a destinação dos impulsos psíquicos que animam o sujeito. Antes, Freud acreditava que o princípio de prazer, que conduz do desejo inconsciente à projeção da imagem do desejo em um objeto, com seu afeto correspondente, era limitado por um princípio de realidade que, na autossatisfação do ego, cuidava da preservação do mesmo. Dito de outro modo, o sujeito que deseja busca incessantemente os objetos de sua própria satisfação – ou, melhor, a angústia ou o sofrimento decorrentes do desejo obrigam o sujeito a buscar a satisfação a qualquer preço, expondo seu próprio aparelho sensório a descargas intensas de energia libidinal que, em última análise, poderiam culminar na morte do sujeito e, portanto, na supressão do próprio organismo. O instinto sexual, então, cego a qualquer tipo de admoestação racional, tende sempre à satisfação, mesmo quando ela parece colocar em risco a preservação da vida. O primeiro e mais paradigmático exemplo de algo desse tipo é o triângulo edípico, formador do inconsciente: o Filho deseja a Mãe porque ela é fundamentalmente o objeto de satisfação de seus instintos e de sua libido nas mais variadas fases do desenvolvimento das pulsões; contudo, quando a figura do Pai se interpõe entre o Filho e a Mãe, e o vulto da castração se torna maior, e o Filho reprime seus instintos edípicos, a fim de preservar a existência da sua fonte de prazer (o falo).



Já aí se afirma, paulatinamente, o *princípio de realidade* que necessariamente frustra o sujeito, sem, no entanto, deixar de recompensá-lo de alguma forma: ao frustrar a pulsão sexual, o desejo se aloja no inconsciente, provocando, nesse retorno, uma série de desvios que corresponde a todo o rol de patologias clínicas do catálogo de neuroses freudiano; mas, também, uma parte da libido se desloca para o próprio ego, que se felicita e é felicitado pelo consciente, gerando um reforço do próprio caráter do indivíduo.

Na verdade, Freud tira algumas conclusões de uma aposta cega em uma “arqueologia” do ser vivente. É o momento em que ele pede as desculpas para cogitar o seguinte:

[i]maginemos um organismo vivo em sua forma mais simplificada possível, como uma vesícula indiferenciada de uma substância que é suscetível de estimulação. Então, a superfície voltada para o mundo externo, pela sua própria situação, se diferenciará e servirá de órgão para o recebimento de estímulos. [...] Seria fácil supor que, como resultado do impacto incessante de estímulos externos sobre a superfície da vesícula, sua substância, até uma certa profundidade, pode ter sido permanentemente modificada, de maneira que os processos excitatórios nela seguem um curso diferente do seguido nas camadas profundas. (FREUD, 1920, p. 39).

Um “calo” – é isso que Freud pede que imaginemos. A excitação contínua da camada mais externa do aparelho sensório do organismo compromete o modo como o este recebe os estímulos. Trata-se, com efeito, de um tipo de “mecanismo de defesa” natural: a camada exterior “necrosada” perde sua capacidade de transmissão de estímulos; com isso, apenas uma fração dos estímulos externos são passados para o interior do aparelho sensório, o que ajuda o organismo a evitar a superexcitação e, portanto, o perecimento. Para Freud, inclusive, essa evolução é gradual nos micro-organismos, de modo que estes estão mais afeitos a uma morte rápida pela superexposição ao estímulo, chegando aos organismos mais desenvolvidos, que, no aperfeiçoamento do seu aparato sensório, conseguem prolongar a existência à custa de uma perda gradativa do estímulo. Consequentemente, o centro mais “mole” do aparelho sensório fica mais propício a ser excitado de dentro para fora, num movimento reverso de descarga sensório-motora.

Ora, no caso do ser-humano, estamos falando de uma complexidade ainda maior do aparelho sensório-motor, o que ocasiona um acréscimo importante no tipo de excitação provocado no interior do aparelho sensório. No ser-humano, portanto, a superproteção acarreta no superdimensionamento do centro inconsciente. Forma-se, então, uma fonte inesgotável de instintos internos que lançam o sujeito numa constante aventura pela satisfação do desejo. Freud se dá conta, em seguida, que a propensão à repetição acaba sendo um instinto natural do organismo vivo. Em vez de buscar rotas alternativas para a satisfação dos impulsos, os organismos buscam na



repetição das mesmas a sua *conservação*. O famoso exemplo da criança que brinca com o carretel (o *fort-da*) não deixa de ser ilustrativo, nesse caso: a criança, ao lançar o carretel, pronuncia “ohhh”, evocando a palavra “fort” (“foi”, em alemão), ou seja, a ida da mãe, que, por isso, causa forte angústia na criança; ao recolher o carretel, a criança balbucia “daaa” (“aí”, em alemão), retomando a posse sobre o objeto perdido. Esse tipo de jogo infantil é, para Freud, uma maneira de lidar com uma ausência que é constitutiva da própria economia do desejo. Assim, ao brincar com o carretel, a criança se sente mais preparada para lidar objetivamente com a eventual falta da mãe. Mas não só isso: ao brincar com o carretel, a criança também assume o controle sobre a sua própria satisfação, de modo que ele consegue, quando bem entender, restaurar, ainda que metaforicamente, o estado anterior das coisas, em que sua mãe lhe pertencia de modo quase que exclusivo (o estado intra-uterino, no limite).

Aliás, Freud não está considerando a repetição no âmbito do mecanismo libidinal humano apenas.

Certos peixes, por exemplo, empreendem laboriosas migrações na época da desova, a fim de depositar sua progênie em águas específicas, muito afastadas de suas regiões costumeiras. Na opinião de muitos biólogos, o que fazem é simplesmente procurar as localidades que suas espécies antigamente habitavam, mas que, no decorrer do tempo, trocaram por outras. Acredita-se que a mesma explicação se aplique a voos migratórios das aves de arribação, mas somos rapidamente liberados da necessidade de buscar outros exemplos pela reflexão de que as mais impressionantes provas de que há uma compulsão orgânica a repetir estão nos fenômenos da hereditariedade e nos fatos da embriologia. Vemos como o germe de um animal vivo é obrigado, no curso de sua evolução, a recapitular (mesmo se de maneira transitória e abreviada) as estruturas de todas as formas das quais se originou, em vez de avançar rapidamente, pela via mais curta, até sua forma final. (FREUD, 1920, p. 52).

Sendo assim, Freud pede que suponhamos – coisa que podemos fazer de bom grado – que os instintos orgânicos são *conservadores*, na medida em que tendem à repetição e na medida em que regridem, em vez de avançarem (como intuitivamente se poderia pensar). Quer parecer, então, que o mecanismo instintivo dos organismos vivos segue o caminho inverso ao de um aperfeiçoamento, no sentido lamarckiano, ou mesmo de uma evolução, no sentido darwiniano. Desse modo, reduzindo todo e qualquer organismo vivo à sua origem mais primitiva, Freud descobrirá, para nosso espanto, que a tendência instintiva de todo e qualquer organismo é o estado inicial em que ele se encontrava quando sequer era vivo! O que o organismo busca, incessantemente, é o retorno a um estado pré-orgânico – “mineral”, se poderia dizer. A morte é a perspectiva final de todo organismo vivo, pois é, elementarmente, seu estado primitivo.



Jane Bennett, em *Vibrant Matter – a political ecology of things* (2010, p. 9ss), nos adverte de algo similar. A autora observa que a mineralização do corpo humano foi essencial para a sua evolução enquanto espécie adaptada à vida na Terra. Os ossos seriam a componente mineral internalizada pelo corpo, possibilitando uma existência menos sedentária e uma capacidade motora superlativa. Assim, não se pode dizer que a vida orgânica nega a vida mineral ou que o destino do orgânico seria a mineralização através da própria decomposição; muito antes pelo contrário, o que Bennett sugere é que o orgânico é o destino do mineral, o que nos obrigaria, enquanto seres vivos, a ter com a matéria formadora toda uma nova classe de obrigações e relações renovadas, numa verdadeira ecologia relacional de escala global. Freud, ao que parece, não chega a ressaltar esse aspecto. De todo modo, fica claro que, num sentido ou noutro, não é insensato pensar que a morte, enquanto retorno ao estado original de repouso da própria matéria, seja uma finalidade em si do organismo vivo. Alheio a todas as consequências existências que podem ser (e foram) tiradas dessa conclusão, Freud está interessando em afirmar que, do ponto de vista de uma economia das energias instintivas e mesmo libidinais, o organismo faz de tudo para fazer valer a pulsão de morte, que significa, entre outras coisas, o reencontro com o seu estado inicial através de uma morte natural. Se o destino do organismo vivo é a morte, então a vida predispôs-se à morte de forma absolutamente natural, o que significa dizer que tudo aquilo que desvia o organismo de sua morte natural é, por assim dizer, um atentado contra a pulsão de morte.

Contudo, a pulsão de morte conflita com a pulsão de vida. Esta consiste na preservação, através da perpetuação genética, da vida do organismo que, por conta disso, é impelido a uma vida de intensidade, de aventura, de busca incessante pelo princípio do prazer, que pode levá-lo, eventualmente, a uma morte não natural, à extinção da vida por meios não naturais. Assim, a suposta “mineralização” da vida através do princípio de morte contrasta fortemente com os princípios ativos que levam a vida ao seu estado “maquínico”, isto é, à realização do desejo. O ser-vivo, então, cumpre o seu papel biológico apenas se se deixa morrer, absorvido pela natureza circundante, perecendo. Mas, para que ele também cumpra este mesmo papel, é preciso que ele dê vazão a essa capacidade de gerar vida – em última análise, povoar o mundo, transformar a natureza, sair do seu lugar de organismo e empossar o lugar do Eros, etc. Pode-se dizer que há certa ambiguidade ecológica na economia instintual do ser-vivo, que corresponde, provavelmente, a uma ambivalência propriamente orgânica: é da natureza do organismo povoar, se apossar da Terra, em função de seu próprio instinto. Ora, a cada novo organismo, se renova a necessidade de encontrar na reprodução a sua destinação biológica. Não obstante, a própria pulsão de morte, como característica desse organismo que busca o seu fim próprio, teria que lidar, em alguma medida, com o recalque. E o recalque é, ainda que escorado na base de um instinto primitivo, algo de muito mais vigilante, menos próximo do mero maquínico, mais condizente, portanto, com a suspensão do princípio de prazer



para a conformidade com uma finalidade que é, nesse sentido, menos imediata, mais futura, mais prospectiva.<sup>7</sup>

Aqui, eu diria que Freud encontra Nietzsche, uma vez que o recalque, que decorre da própria economia libidinal que, no caso do ser-humano, desenvolve a sua aculturação – como manifesto no livro de Freud, *Mal-estar na cultura* (FREUD, 1930) –, é um dos princípios estruturantes da vida comunal.<sup>8</sup> O controle sobre a pulsão de vida em benefício da pulsão de morte exige do ser-humano uma vigilância constante em relação ao modo como este se entrega ao desejo, à libido. O recalque, então, é o fiador dessa economia instintual que projeta, no futuro do ser-humano, e no futuro da própria civilização, as garantias de uma morte natural imperturbada. Com ela, toda a sociabilidade é possível, mas apenas mediante a incorporação de leis, de normas de conduta, enfim, da sujeição do ego a um superego (a figura do Pai assassinado pelo clã, ou o Deus do monoteísmo, por exemplo). Assim, a própria comunidade que potencialmente favorece a realização do instinto mais elementar do ser-humano (ser para a morte natural) é uma comunidade fundada na lei e, como tal, é uma sociedade que suspende, na palavra, no futuro, a sua própria conservação: o *nomos* (a Lei) surge, então, com toda a carga de racionalidade conceitual que elabora para o ser-humano toda uma fantasia – conferir o Freud de *O Futuro de uma ilusão* (FREUD, 1927) – da qual não apenas ele não pode se livrar, como também lhe é necessária para a manutenção da vida.

Trata-se de uma economia cujo equilíbrio é bastante delicado: a prevalência da pulsão de morte projeta um futuro sem a espécie, ao passo que a pulsão de vida, amparando a perpetuação da espécie na esteira de uma deflagrada “guerra” pela herança do patrimônio genético, resulta na iminência do desequilíbrio entre a vida e a morte que provoca, em última análise, o fim da própria sociabilidade (ou do gregarismo, enfim) necessária para a preservação da espécie, e que evoca o pacto sangrento do primeiro sacrifício descrito em *Totem e tabu*. O desrecalque dos instintos sexuais, transferidos ou não para os mais diversos objetos da libido, seria, então, o estopim para a eclosão de um cenário de insuficiência de qualquer vida orgânica, cenário que, embasado na disputa pelos recursos e pelos objetos de satisfação dos instintos e mesmo do desejo, provocaria a escassez e, por conseguinte, a erradicação

7 Novamente aqui há pontos de contato interessantes com o pensamento de Bataille. Se Bataille tem razão ao dizer que nossa economia está baseada na noção de dispêndio – em que inclusive o próprio crescimento do organismo, bem como o crescimento potencial do seu coletivo, decorre de um desperdício de energia que, se fosse usada apenas para a sobrevivência, fatalmente levaria à extinção da vida –, então há, na própria pulsão de vida, a influência da pulsão de morte como princípio válido para a manutenção da vida do organismo. Quer dizer: no dispêndio da energia libidinal para fins de reprodução, o organismo se desfaz daquela parcela de energia que, do contrário, permaneceria represada; ora, se o dispêndio de energia é vital para a consolidação da vida, em última análise, logo é necessário que o elemento erótico caminhe ao lado da conservação da libido (recalque), porque é apenas assim que o organismo faz gerar o círculo que torna possível a sua própria condição primordial.

8 Essa impressão de que o recalque ou a pulsão de morte estão na origem da cultura e da civilização é compartilhado com André Martins, que em seu livro *Pulsão de morte? Por uma crítica psicanalítica da potência* (2008), discorre largamente sobre a questão.



da própria vida por meio não natural – uma vida que morre antes de cumprir sua destinação biológica é, portanto, uma vida desperdiçada.

Isso acarretaria algo que Michel Serres, em *O mal limpo*, entende, de modo inteligente, como a apropriação do espaço através da poluição. Este é um procedimento típico dos animais territorialistas que, por exemplo, urinam no entorno para evitar a aproximação de rivais. Sujar o território é, nesse sentido, uma forma de inutilizá-lo para o outro, seja ou não da mesma espécie. Assim, por exemplo, os dejetos orgânicos como as fezes podem cumprir um papel de dominação e sobredeterminação das espécies a uma hierarquia do espaço. Ora, as fezes, na visão de Freud em seu célebre texto “As transformações do instinto exemplificadas no erotismo anal” (FREUD, 1917), têm estreita relação com o dinheiro. Dentro da economia das pulsões e seus destinos, o bastão fecal mal se distingue do bebê – por analogia a algo que se separa do corpo passando pelos “intestinos” –, do pênis – por analogia com o falo que é introduzido na mucosa vaginal, que se assemelha à mucosa anal – e, finalmente, do dinheiro – por analogia à dádiva que a criança “oferece” à mãe como presente ou recompensa pelo incentivo da mãe ao bom uso do penico. Forçando um pouco mais a analogia, quer parecer que, na visão de Serres – que endosso e manipulo aqui sem muito cuidado –, as fezes, enquanto análogo do dinheiro (logo, uma de suas possíveis metáforas), são despejadas de modo indecoroso na vizinhança:

[...] frequentemente evocada nos debates nacionais e internacionais, a equação poluidor-pagador conta, precisamente, com esse equivalente excrementício. Se você suja, você paga: dinheiro é igual a lixo. Essa mesma igualdade se repete com relação ao nível percentual de gás-carbônico. Economistas, políticos e juristas jogam no mesmo time, no estágio anal de Freud. (SERRES, 2011, p. 66).

Na verdade, o elo lógico entre as fezes como dádiva, a poluição e a tomada do espaço, e a economia do recalque que equilibra pulsão de morte e pulsão de vida é mais elementar do que aparenta à primeira vista. No recalque do instinto sexual a libido migra para outros destinos; a posse, o dinheiro, o acúmulo de capital parece ser, portanto, um dos destinos possíveis (talvez preferenciais) de uma vida ascética que, na necessidade de gastar o capital libidinal, acumula capital monetário. Consequentemente, com a produção do capital cresce a produção de dejetos e poluentes, de modo que, sobre a economia instintual do recalque estende-se uma economia predatória que, em última instância, cria as condições materiais desfavoráveis para que o equilíbrio entre a pulsão de vida e a pulsão de morte se mantenha, e o ser-humano pode, de fato, perecer devido ao excesso de recalque.

Desse modo, o que se nota é que a economia do princípio do prazer contra o princípio de realidade, ao dar lugar à economia da pulsão de morte e da pulsão de vida, introduz na concepção psicanalítica uma nova visão acerca do sofrimento, do prazer e do desprazer. Evitar o desprazer já não é, para o organismo vivo, um



imperativo categórico, tal como escrevera Freud antes de 1920. O desprazer já integra a economia das relações sociais na exata medida em que a própria vida estabelece como garantia de sua continuidade a eliminação do prazer pelo recalque do instinto de vida. “Se procurar restaurar um estado anterior de coisas constitui característica tão universal dos instintos – diz Freud –, não precisaremos surpreender-nos com que tantos processos se realizem na vida mental independentemente do princípio de prazer” (FREUD, 1920, p. 81). Contudo, os processos primários que ligam o princípio do prazer aos instintos sexuais são logo comutados, como numa “transação cambial” (ou, em outros termos – igualmente possíveis –, por deslocamento metafórico), em processos secundários que, ao sublimarem o instinto sexual e converterem em outros instintos mais gregários, fornecem a chave para a consolidação do princípio do prazer a serviço da pulsão de morte. O precário equilíbrio, novamente, busca no câmbio nem sempre pacífico entre os instintos e suas destinações no inconsciente o seu ponto de apoio.

De todo modo, Nietzsche e Freud parecem apontar, direta ou indiretamente – e com a licença que faço sobre suas obras –, para o esgotamento de uma cultura ocidental cujo humanismo fundacional projeta o ser-humano para além de sua força vital, e o submete a um *ethos* que, no limite, tem provocado crises internas no próprio sistema de valores. Na verdade, não pode fugir de vista o fato de que esse próprio sistema de valores é perpassado por ambiguidades, que impedem sua coerência. A promoção do humanismo em Freud e Nietzsche não encontra remédio na abolição do elemento humano. Muito antes pelo contrário, o remédio para o fracasso desse humanismo talvez seja mais humanismo. Mas de que forma?

\* \* \*

Ao que parece, o humanismo tem a ver com a supressão do sofrimento e da dor que ocorrem no estado de natureza. Seja pelo viés de uma cultura como destinação metafísica do humano além do verdadeiro humano, seja mediante o recalque da pulsão de vida, a humanidade parece configurar-se apenas e tão-somente no espaço de uma economia, uma *contabilidade* do sofrimento. Aqui, como se pode notar, não estamos longe do espaço da própria política.

Nas acepções mais tradicionais, que remontam ao pensamento grego, a política consiste numa distribuição equânime dos bens e da justiça. Para isso, é necessária uma *contabilidade* dos corpos, que possa dar conta de todos os sujeitos que podem usufruir do direito político. Desse modo, a própria política já impôs, para os membros de uma dada comunidade, os limites da participação no próprio projeto humanitário. Aristóteles, por exemplo, traça o limite mais estreito possível entre o sujeito político e o seu outro, a pura animalidade. A dicotomia entre *bíos* e *zoé* nada mais é do que a primeira forma de uma *ecologia política* que determinava quem era e quem não



era sujeito de direito. O traço distintivo – o *logos* –, que separa aqueles que detêm o pensamento e a razão daqueles que têm apenas a voz, faz emergir um sentido para o político que instaura as próprias noções de contabilidade e economia dos corpos no seio do exercício da política. Trata-se, no fundo, da capacidade de se fazer uso da palavra vazia.<sup>9</sup>

Porém, o que está em jogo na distinção aristotélica não é somente a palavra: no limite, o escravo e a mulher têm o *logos*, mas não detêm a capacidade de produzir, no regime do visível e do dizível que estrutura a comunidade política da *polis*, argumentos racionais. Trata-se, então, de um *ethos* político que emerge de uma distinção ainda mais radical – e estética, inclusive, como bem o demonstra Rancière (1995) –, a saber: aqueles que produzem sons articulados com ou sem a mediação do signo. Quer dizer: o animal fustigado, o animal que sofre, emite sons que, na sua própria aparência, evidenciam, sem mediação lógica, o sofrimento. Ao contrário, o homem político, ao produzir um enunciado no corpo político, interpela o seu próximo através de uma razoabilidade que é decorrente da convenção (do *logos*). Assim, o que se pronuncia no regime do político é um enunciado, cujo sentido não se capta tão logo a fala termine, mas que, pelo contrário, fica reverberando, no presente, no passado e no futuro, sem contexto, possível de ser analisado e levado em consideração por todos aqueles que são capazes de não apenas entendê-lo, como também de posicionar-se em relação a ele.

Nesse sentido, o que a política de Aristóteles – modelo para as demais políticas e modelo para o humanismo –, apregoa é também uma contabilidade baseada no sofrimento. O destino da política pode ser, assim, a remediação do sofrimento, na manutenção da vida política para além da voz e para o interior do *logos*. O sofrimento do próximo, do amigo, do irmão, do familiar etc. é algo que deve ser evitado, e que depende da administração política. Na distribuição justa dos bens e dos deveres (justa aqui não quer necessariamente dizer igualitária – esse é um sentido adquirido apenas com a democracia moderna que, como vimos, perturba Nietzsche), a missão do político é produzir um *sympheron* sem nenhum *blaberon*, ou seja, produzir a partilha dos bens sem que haja qualquer dano para qualquer um dos membros da comunidade (cf. RANCIÈRE 1995). Somente assim se garante a manutenção de uma contabilidade anterior ao político e que, no sentido último de justiça, deve coincidir com o todo e suas partes.

Ora, se é assim, então parece que o humanismo decorre tradicionalmente de uma economia ou de um comércio entre as partes envolvidas no contrato social, que prevê a eliminação da dor e do desprazer como condição mínima de realização da promessa da humanidade plena. Aliás, a humanidade mesma – inclusive como

9 Comentários mais aprofundados sobre o tema, bem como derivações inteligentes da política em Aristóteles podem ser encontradas, entre outros, em Agamben (1995) e Rancière (1995), que dão extrema importância para a questão da palavra vazia, do *logos* e da linguagem como fundamento do político.



ideal socialista, não podemos nos esquecer – premedita, como uma promessa, a possibilidade de uma justiça infinita, que possa chegar a recobrir todas as partes de uma comunidade contável. A boa distribuição da felicidade se mede a partir da erradicação da infelicidade: a dor, o sofrimento e o desprazer. Inútil dizer, então, que a humanidade será mais “humana” quanto mais e mais puder, nos princípios filosóficos estruturantes do pensamento político, erradicar a animalidade do seu seio. O elemento bestial da política é, então, sacrificado em prol de uma comunidade que vem, mas que nunca se realiza completamente, por que é da natureza mesma dessa economia falhar.

A política é, então, a promessa da humanidade, promessa que, para efetivar-se como tal, precisa traduzir-se e ser captada como *logos*, como signo mediador de uma inteligência efetiva que, como tal, se abre a um sem-número de pessoas que podem, efetivamente, compreendê-la. A promessa da política e da humanidade consolida-se no signo vazio e arbitrário, e não *necessário*: a voz do animal, na medida em que está decididamente vinculada à sua própria existência concreta, carrega consigo uma verdade mais aparente: a do sofrimento; o *logos* político, por sua vez, carece sempre de um sentido que o preencha, projetando, no negativo, no vazio, a sua compreensibilidade. O problema é que o signo pelo qual se expressa a comunidade política afasta-se da verdade do sofrimento, que é conceitualizado e metaforizado em sentenças que expressam, no trânsito dos conceitos, sentimentos que não são, por força da iterabilidade do signo, particulares. A universalização do sofrimento que faz apelo no signo, no entanto, abre-se à interpretação e, logo, à incompreensão e à incomunicabilidade. Desse modo, o apelo que se faz mediante o *logos* político é, hoje e sempre, um apelo vazio, que não carrega consigo nenhuma verdade do sofrimento, nenhuma verdade qualquer, posto que, separado da autenticidade da expressão do sofrimento e da dor, é dado à ilusão e à mentira (ainda que não necessariamente). A dor e o sofrimento originários que estruturam a política, então, só são captados no *logos* através de uma memória da privação, que, por isso, já não é a presença viva da mesma. Isso afeta de modo drástico a contabilidade do político: toda a comunidade política está, portanto, baseada na possibilidade de compreensão e de resgate dessa memória; porém, aquele que não capta a mensagem, resvala no incontável, e, por isso, escapa à economia fundante da compaixão e da solidariedade essenciais ao projeto da humanidade. A questão fundamental, então, é que a promessa do político, no anseio de realização total da política do *sympheron* sem *blaberon*, não passa de um signo vazio de uma incontabilidade por princípio: é impossível saber de antemão quem será abrangido na promessa da política. A promessa da política nunca se concretiza pura e simplesmente na redução do um a um de uma contabilidade. Assim, a humanidade sempre preza por uma contagem do um a mais, do além do próximo, que está imediatamente ao lado, contagem que vai transcender o factual do corpo político presente e vai se estender a um universal no futuro, totalmente escorado, por sua vez, na metáfora do sofrimento e da dor passados – ou seja, na memória da



animalidade extorquida. O sentido universal do humano não é o do “todos mais eu”, mas sim o do “todos além de mim”, todos que eu não sei ainda sequer quem são, mas que estão aí, à espera de serem abrangidos pelo Estado, pelo corpo político.<sup>10</sup> Esse é o único sentido de uma promessa, de uma possibilidade de realização total do humanismo. Logo, na sua origem, a aflição de um sofrimento não contabilizado sempre assombra a política. Eis o que afirma Lyotard, no livro *O Inumano*.

Desprovida da palavra, incapaz da paragem certa, hesitante quanto aos objetivos do seu interesse, inapta no cálculo dos seus benefícios, insensível à razão comum, a criança é eminentemente humana, pois sua aflição anuncia e promete os possíveis. O seu atraso inicial sobre a humanidade, que a torna refém da comunidade adulta, é igualmente o que manifesta a esta última a falta de humanidade de que sofre e o que a chama a tornar-se mais humana. (LYOTARD, 1989, p. 11).

A criança, enquanto ser ainda não completamente humano, não pode deixar de ser abrangida no cálculo de uma herança política. Sua formação é, por isso mesmo, uma formação para a humanidade no sentido de uma formação para o corpo político. Estender a compaixão para a criança é algo que se faz por analogia ao próprio homem; ela é o humano em potencial, que carregará a humanidade nos ombros, naquele elo forjado numa espécie de comércio de bens futuros que Nietzsche tão bem soube capturar. Se há um sentido em aceitar no corpo político da humanidade a criança que sofre fora do seio materno, que carece dos meios de fazer uso de todas as suas capacidades, cujo aparelho sensório-psíquico ainda não formou o “calo” necessário à sobrevivência, e que por isso precisa da mãe – eu dizia: se há algum sentido em incorporar essa criança na humanidade, é justamente porque é dela o compromisso de levar a humanidade adiante. Sua responsabilidade, herdada na promessa da humanidade, é levar adiante o humano para aquele tempo onde ele ainda não se encontra, para o ponto onde a sua contabilidade é, na melhor das hipóteses, um título de ação com rendimentos futuros. É levar a humanidade para o tempo da própria extinção biológica do humano: *a morte do Sol*. Pensar na criança do futuro empenhando a palavra que ela é coagida a tomar para si já no seu nascimento é, acima de tudo, projetar “[...] um pensamento sem corpo, que

10 É importante ressaltar que, do ponto de vista da política grega – e mesmo da política internacional moderna –, a contabilidade não precisa alcançar o infinito da comunidade. Assim, o inimigo é aquele para quem não se estendem as garantias civis abrigadas na *polis*, de modo que é possível transformá-lo em escravo – ou seja, aquele que sustenta a economia propriamente dita da cidade. No entanto, a dimensão desse coletivo político é difícil de mensurar. Derrida (1998) problematiza isso, através de uma abordagem que leva em conta a amizade, a linguagem e a ética: afinal, quem seria o amigo, o próximo, o semelhante? Em que ponto começa e se desfaz a relação ambígua que estabelece o contato entre o amigo e o seu próximo e o amigo e seu inimigo? Quão provisórias são essas relações, em vista das contingências por que passam não só a vida e a economia, mas também o próprio *logos*? A amizade que funda a comunidade política é, portanto, baseada em certezas precárias, que levam a promessa do político para muito além da mera realização factual de uma qualquer comunidade política. Isto é, há sempre um *resíduo* com o qual o Estado político tem que contar. Recomendo a leitura integral do livro de Derrida, para este e outros *insights* – inclusive porque há interessantes paralelos entre a política da amizade e a solidão preconizada por Nietzsche como antídoto ao comportamento de rebanho.



persiste após a morte do corpo humano. Só a este preço a explosão será pensável e a morte do Sol será uma morte como outras que conhecemos. Pensar sem corpo é a condição para poder pensar na morte dos corpos, solares e terrestres, e em pensamentos dissociáveis dos corpos” (LYOTARD, 1989, p. 22). Ou seja: uma falha na contabilidade, justamente porque esse cômputo é impossível de ser feito sem a presença mesma do corpo que sofre e cujo sofrimento é premeditado, justamente porque o elemento inexpugnável da humanidade é o seu Outro, ou seja, o sofrimento da pura contingência de ser corpo do ser-vivo.

A ameaça da morte do Sol é um tempo sem tempo. Se o Big Bang é, para todos os efeitos, a origem mesma do tempo e do espaço, a morte do Sol, na medida em que vai calcinar séculos antes toda a vida na Terra, seria o fim dos tempos, o verdadeiro Armageddon. Antes da morte do Sol espreita-nos uma catástrofe mais sombria: o desastre ecológico. O esgotamento dos recursos naturais, a poluição, o envenenamento por agrotóxicos, os gases do efeito estufa, os alimentos transgênicos, a extinção de espécies animais e vegetais, a extinção de formas de vida que fogem ao padrão do humanismo universalizante antropocêntrico – tudo isso nos faz lembrar da ameaça da hecatombe nuclear, que, nas palavras de Hannah Arendt (2005), seria a extinção do mundo, justamente porque é o homem que produz o mundo. Não a natureza; mas sim o mundo. O desastre ecológico iminente nos ameaça com a extinção do ser-humano pelas vias do próprio ser-humano. O ser-humano está produzindo a sua própria extinção, no quadro de seu humanismo feroz, que põe à margem uma série de possibilidades em favor de uma economia e uma política que capitalizam em cima do sofrimento, a juros gordos, e à custa de uma supressão de um humano mais humano, porque mais senciante.

O traço animalesco ou bestial, bem como a natureza, não aparece como elemento não contabilizado na promessa do político. O animal e a natureza já aparecem como traço a ser eliminado para o triunfo do próprio político e de uma visão de comunidade que propicia a pulsão de morte como finalidade de um organismo cuja pulsão de vida se afirma no estágio último de sua existência, de seu repouso, de sua mineralização. Eles são contabilizados como “custos da produção” do humano, nessa economia perversa que redundava no humano como vazio. Basta que eles sejam contabilizados numa comunidade política ciente de que o compromisso com o humano não pode mais prescindir de seu negativo, de seu outro, se quiser manter-se vivo.

Nisso, a literatura, enquanto algo de fundamentalmente humano, porque estabelecido no âmbito de uma voz sem corpo, de uma fala que é pura promessa (a ficção), não pode fugir ao seu desígnio. A literatura é e só pode ser essencialmente humana e humanística, na medida em que seu discurso opera na suspensão da contingência e no superlativo da metáfora. A experiência da literatura, os sentidos e sentimentos que ela provoca, os desejos e afetos que carrega consigo, apelam, igualmente, para a radicalidade de uma experiência estética não mediada (o arripio



na espinha, por exemplo), a partir de uma universalidade tipicamente logocêntrica – a palavra, e não a voz animal. Daí que a produção de um sensível que possa fazer parte de uma humanidade mais senciente é, desde sempre, não só uma missão da literatura, senão mesmo o seu pilar. Nesse sentido, se a literatura tem algo a contribuir nesse cenário de renovação do político é apenas na condição de falar de dentro do humanismo mais radical, do qual ela não pode abdicar se quiser contribuir para uma nova ecologia política e para uma nova economia ecológica, que possam ser mais humanitária... A literatura, nesse sentido, deve ser não apenas “demasiado humana”, mas *necessariamente* humana, recolocando-se no seu legítimo lugar aporético de suscitar o Outro recalcado da humanidade. Um passo para trás, um retorno mítico à origem, no intuito de introduzir um capital perdido na economia do humanismo: os sentimentos mais autênticos da dor e do sofrimento que estão por vir, quando a contabilidade falhar.

## REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*. O poder soberano e a vida nua I. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1995.
- ARENDT, Hannah. Introdução na política. In: ARENDT, Hannah. *A promessa da política*. Tradução de Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: Difel, 2005.
- AVELAR, Idelber. Amerindian perspectivism and non-human rights. *Alternativas*, nº 1, p. 1-21. 2013.
- BATAILLE, Georges. *A parte maldita*. Precedida de “A noção de dispêndio”. Tradução de Júlio Castañon Guimarães. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- BENNETT, Jane. *Vibrant matter*. A political ecology of things. Durham: Duke University Press, 2010.
- BRITO Jr. Antonio Barros de. Signo, metáfora e verdade, a partir de ‘Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral’ de Nietzsche. *RevLet: Revista Virtual de Letras*, vol. 1, pp. 174-187. 2009.
- DERRIDA, Jacques. *Políticas de la amistad*. Tradução espanhola de Patricio Peñavaler e Francisco Vidarte. Madri: Editorial Trotta, 1998.
- FREUD, Sigmund. *Totem e tabu*. Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. XIII. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1913.
- \_\_\_\_\_. (1917). As transformações do instinto exemplificadas no erotismo anal. In: FREUD, Sigmund. *Uma neurose infantil e outros trabalhos* (1917-1918). Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. XVII. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2000.
- \_\_\_\_\_. (1920). *Além do princípio do prazer*. Tradução de Cristiano Monteiro Oiticica. Rio de Janeiro: Imago, 1975.
- \_\_\_\_\_. (1927). *O futuro de uma ilusão*. Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre:



LP&M, 2010.

\_\_\_\_\_. (1930). *O Mal-estar na cultura*. Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre: LP&M, 2010.

GIACOIA JR., Oswaldo. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. Petrópolis: Vozes, 2013.

LYOTARD, Jean-François. *O inumano*. Considerações sobre o tempo. Tradução de Ana Cristina Seabra e Elisabete Alexandre. Lisboa: Editorial Estampa, 1989.

MARTINS, André. *Pulsão de morte? Por uma crítica psicanalítica da potência*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2008.

MELÉNDEZ, Germán. Natureza e cultura no jovem Nietzsche. In: LINS, Daniel; OLIVEIRA, Nilson; BARROS, Roberto (Org.). *Nietzsche/Deleuze Natureza/Cultura*. São Paulo: Lumme Editor, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *A Gaia Ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012a.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012b.

RANCIÈRE, Jacques. *O Desentendimento*. Política e filosofia. Tradução de Ângela Leite Lopes. São Paulo: Editora 34, 1995.

SEDGWICK, Peter R. *Nietzsche's economy. Modernity, Normativity and Futurity*. Nova York: Palgrave, 2007.

SERRES, Michel. *O Mal limpo*. Poluir para se apropriar? Tradução de Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

SUNSTEIN, Cass R.; NUSSBAUM, Martha C. (Org.) *Animal rights. Current debates and new directions*. Nova York: Oxford University Press, 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* 2(2), p. 115-144, 1996.



# NOTAS SOBRE O FIM DA HISTÓRIA E O ÚLTIMO HOMEM

Pedro Mandagará<sup>1</sup>  
UnB

## Fins e fins

Como sabemos, a História já teve diversos fins. Previsões diversas (com ano demarcado ou não), feitas por milenaristas de toda sorte, de Nostradamus às Testemunhas de Jeová, deram conta de que o mundo acabaria em tal ou qual ano. Milenaristas científicos já calcularam os bilhões de anos que passarão até que o envelhecimento do Sol torne a vida na Terra impossível.

Em outro plano, a História teve um fim lá por 1989, 1990, com a Queda do Muro de Berlim e da União Soviética e o início do consenso neoliberal dos anos 1990. O cientista político Francis Fukuyama captou o *zeitgeist* daquele momento no seu livro *O fim da História e o último homem* (1992). Para Fukuyama, a derrocada do “socialismo real” representava a vitória definitiva do liberalismo e da democracia em nível global. Não havia mais História com H, no sentido de grandes metamorfoses ou revoluções. Haveria ainda eventos, mas a História, enquanto narrativa de progresso, havia alcançado, em ao menos dois sentidos, seu Fim. Restaria apenas a expansão, o crescimento e a estabilização das democracias liberais como novo modelo para todos. Não haveria História, apenas problemas administrativos.

A segunda parte do título do livro de Fukuyama é pouco lembrada. *O fim da História e o último homem*. Fukuyama aqui se refere a um trecho do Prólogo do *Zaratustra*, de Nietzsche:

Vede! Eu vos mostro o *último homem*.

“Que é o amor? Que é criação? Que é anseio? Que é estrela?” – assim pergunta o último homem, e pisca o olho.

A terra se tornou pequena, então, e nela saltita o último homem, que tudo apequena. Sua espécie é inextinguível como o pulgão; o último homem é o que tem vida mais longa.

[...]

Um pouco de veneno de vez em quando: isso gera sonhos agradáveis. E muito veneno por fim, para um agradável morrer.

[...]

Nenhum pastor e um só rebanho! Cada um quer o mesmo, cada um é igual: quem sente de outro modo vai voluntariamente para o hospício.

[...]

Têm seu pequeno prazer do dia e seu pequeno prazer da noite: mas respeitam a saúde.

<sup>1</sup> Trabalho financiado pelo CNPq, por meio de bolsa de Pós-Doutorado Júnior, supervisionada pela Profa. Dra. Rita Terezinha Schmidt.



“Nós inventamos a felicidade” – dizem os últimos homens, e fecham o olho. (NIETZSCHE, 2011, p. 18-19).

Para Fukuyama, Nietzsche estava certo ao apontar o quanto seria insatisfatório, para alguns, este reino do conforto anunciado como o reino do último homem. Fukuyama identifica, a partir de Tocqueville e Kojève, o mundo do último homem com a democracia liberal norte-americana e europeia. Após a suposta “conquista da liberdade” representada pela Queda do Muro de Berlin, o ideal de igualdade necessário à democracia levaria a essa insatisfação representada pela crítica de Zaratustra ao último homem.

A resposta de Fukuyama a Nietzsche é engenhosa. Para ele, a democracia liberal deixa espaços para a realização do desejo de certos indivíduos de se distinguirem, de se tornarem desiguais – ou “superiores” – dos e aos outros. No mundo dos negócios, por exemplo, há um nível de acumulação no qual é a busca pelo reconhecimento de ser mais rico ou mais bem-sucedido que os outros é que importa, muito além da satisfação de qualquer necessidade material. O mesmo ocorre na ciência ou na política: em certo nível, ser o maior de sua área (o prêmio Nobel) ou chegar ao topo político (a Presidência) vai além do simples amor ao conhecimento ou dos interesses e ideais políticos.

É simples ver, no entanto, como Fukuyama trapaça neste argumento. No mundo da democracia liberal, estas áreas de escape, mesmo se correndo em direção contrária ao ideal igualitário necessário à democracia, são áreas de escape permitidas: tudo isso é, ao fim e ao cabo, “um pouco de veneno de vez em quando”, para “sonhos agradáveis”.

Depois do fim: a tese de Fukuyama sobre o fim da História se tornou bastante desacreditada após os ataques do 11 de setembro de 2001. Rapidamente se passou a dizer que se tinha acabado o Fim da História.

Acabando, porém, o fim da História, i.e., reiniciando-se a História, se admitia novamente o Fim da História, i.e., sua finalidade. De fato, um ex-professor de Fukuyama, Samuel Huntington, já tinha descrito o que passaria a ser a tônica da interpretação histórica feita pelos ideólogos do que hoje chamamos de “era Bush”. Em livro de 1996, chamado *O choque das civilizações*, Huntington descreveu a marcha da História como um choque de civilizações, culminando num combate inevitável entre o Ocidente e o Islã.

Da situação de otimismo dos anos 1990 – fim da História como triunfo da democracia e o último homem como o cidadão de classe média com suas demandas de consumo satisfeitas – passamos ao catastrofismo pós-2001 – fim da História como catástrofe e destruição e o último homem como o sobrevivente.

De fato, a ideia do último homem como sobrevivente já vinha de algum tempo antes.



## O último homem

No início do século XIX, o tema do “último homem” esteve em voga na literatura e cultura europeias. O romance que lançou o tema foi *Le Dernier Homme* (1805), do escritor francês Cousin de Grainville. Segundo Marc Angenot (1978), foi um manuscrito que o autor deixou inédito ao se suicidar, naquele mesmo ano, e que foi rapidamente publicado. No ano seguinte, o romance foi traduzido na Inglaterra, sob o título *Omegarus and Syderia*, publicado sem indicação de autoria. Omegarus e Syderia são os dois personagens principais do romance: Omegarus (de ômega), o último homem, filho do último rei da Europa; e Syderia, uma brasileira que é a última mulher fértil na Terra. A esperança de um novo início para a humanidade é frustrada pelo encontro dos dois com o imortal Adão, o primeiro homem, que os persuade que a vontade divina é que a humanidade acabe.

Em obras posteriores, a religião deixou de aparecer de maneira tão explícita para se tornar um subtexto. O poema “Darkness” (1816), de Lord Byron, falava da extinção do sol e do conseqüente fim da humanidade na Terra. Poucos anos depois, o poema “The last man” (1823), do poeta inglês Thomas Campbell, retomou o tema byroniano, acrescentado do solilóquio do último homem na Terra: “We are twins in death, proud Sun” (v. 25). O poema de Campbell causou controvérsia por sua semelhança com o poema de Byron. Segundo Morton D. Pailey (1989), Campbell chegou a afirmar que ele mesmo teria sugerido a Byron o tema. Mais ou menos ao mesmo tempo, o escritor inglês Thomas Lovel Beddoes estava trabalhando numa peça teatral sobre o último homem, mas desistiu por conta do poema de Campbell. Partes do manuscrito dessa peça sobreviveram e foram publicados nos seus *Poetical Works*, em 1890.<sup>2</sup>

É em 1826 que Mary Shelley publica o seu *The Last Man*, trazendo o tema para dentro de sua reformulação romântica do gótico. Foi justo na hora errada, segundo Pailey (1989). O acúmulo de obras sobre o tema, a controvérsia sobre o poema de Campbell, e talvez a semelhança de título com outra obra publicada no mesmo ano (*The Last of the Mohicans*, do norte-americano James Fenimore Cooper) fizeram com que a recepção do romance fosse muito ruim. Críticos disseram que o romance era um “aborto” ou o “filho de uma imaginação doente” (PAILEY, 1989).

No entanto, o romance de Mary Shelley articulou de maneira inovadora temas que eram incipientes nas obras anteriores sobre o tema. O fim da humanidade, que se dava num registro religioso ou mítico, passa a ser localizado histórica e politicamente numa Inglaterra republicana do fim do século XXI. O agente causador do fim não é mais Deus, como em *Le dernier homme*, ou o evento cósmico da extinção do Sol, como nos poemas de Byron e Campbell, mas uma praga, que é uma experiência não

2 Há uma outra genealogia poética do tema da terra arrasada, que inclui poemas como “Ozymandias” (1818), de Percy Shelley, e *The Waste Land* (1922), de T. S. Eliot.



tão distante no início do século XIX.<sup>3</sup> Além disso, a escolha da praga aproximava o romance a uma tradição literária que tratava deste tema, do *Decameron* (ca. 1353) de Boccaccio, ao *A Journal of the Plague Year* (1722), de Daniel Defoe.

O romance de Mary Shelley narra o fim acontecendo, culminando na solidão de Lionel Verney, o último homem. Narrativas posteriores irão mostrar o que acontece depois do fim, geralmente com um pequeno grupo de sobreviventes. É o caso do conto “The scarlet plague” (1912), de Jack London, onde um sobrevivente narra para crianças nascidas depois da catástrofe o que aconteceu durante a praga. O tema nunca deixou de estar em voga na cultura e na literatura de massa no século XX. A principal variação era a causa do apocalipse: desastres nucleares, epidemias e pandemias (que seguem a tradição da praga), desastres ambientais (da poluição ao aquecimento global), ameaças alienígenas. Um autor que trabalhou extensamente variações do tema de sobreviver ao apocalipse foi o canadense J. G. Ballard, em livros como *The drowned world* (1962) e *The drought* (1965).

Nos últimos anos, o tema parece ainda mais em voga, aparecendo em inúmeras obras da cultura de massa – como no recente seriado de televisão (iniciado em 2010), baseado numa série de quadrinhos, *The Walking Dead*, no qual o evento apocalíptico é uma epidemia que transforma as pessoas em zumbis. Mais que isso, autores que não pertencem ao círculo da cultura de massa e da ficção científica passaram a produzir sobre o tema. É o caso do norte-americano Cormac McCarthy, com *The Road* (2006), e da canadense Margaret Atwood, com a trilogia *MaddAddam* (*Oryx and Crake* (2003), *The Year of the Flood* (2009) e *MaddAddam* (2014)).

O interesse contemporâneo pelo tema parece ter causas diversas de épocas anteriores. O romance de Mary Shelley, que tem como cenário uma Inglaterra futura, no fim do século XXI, narra o fracasso de um futuro governo republicano. Assim, integra-se à reação pós-Revolução Francesa e ao descrédito dos ideais revolucionários após o terror jacobino. Nos anos pós-1945, é fácil localizar obras com temas apocalípticos no contexto da descoberta do poderio destrutivo da bomba atômica e do antagonismo da Guerra Fria. Contemporaneamente, os inimigos não são tão claros. Podemos pensar os zumbis de *The Walking Dead* como a projeção ideológica da figura do terrorista ou do fundamentalista, mas essa é uma dicotomia que não parece fundamentar obras mais complexas como *Oryx and Crake*. Em obras como essa, o 11 de Setembro de 2001 aparece mais através da reação aos ataques, isto é, das leis de exceção e dos novos aparatos de segurança que então surgiram – mas este não é o único tema, sendo mesclado a preocupações com a engenharia genética, por exemplo.

3 Embora a última grande praga na Inglaterra tivesse ocorrido em 1665-66, epidemias menores eram frequentes. Em 1817, uma epidemia de cólera que se iniciou na Índia chegou a atingir o Mediterrâneo (North, 2012). Essa pode ser a fonte para a praga de *The Last Man*, que atinge a Europa através de Constantinopla (ou seja, vinda do Oriente).



Em livro publicado em 2010 (e expandido já em 2011), *Living in the End Times*, o filósofo esloveno Slavoj Žižek defende que estamos realmente nos aproximando do apocalipse. Segundo ele, o sistema capitalista global está se aproximando de um “ponto-zero apocalíptico”. Como no apocalipse bíblico, haveria quatro cavaleiros que o anunciam: “a crise ecológica, as consequências da revolução biogenética, desequilíbrios dentro do próprio sistema (problemas com a propriedade intelectual; disputas vindouras sobre matérias-primas, comida e água) e o crescimento explosivo de divisões e exclusões sociais” (ŽIŽEK, 2011, p. x). Concordando ou não que um momento final do sistema é sinalizado por esses quatro tipos de crise, é evidente que questões que preocupam a contemporaneidade estão aí representadas. A crise ecológica, em especial, tem sido tratada dentro de um campo discursivo apocalíptico: a imagem dos oceanos subindo e do planeta se tornando menos habitável é recorrente. Pode-se acrescentar ainda à lista de Žižek as crises especificamente econômicas que vêm se sucedendo sem muita interrupção desde 2008 e que, acompanhadas por um aumento imenso no desemprego, chamam a imagem de uma dissolução da sociedade.

A questão do apocalipse reveste-se de um fundo político imediato. Imaginar que alguém sobrevive ao fim dos tempos é imaginar um recomeço. O último homem – ou a pequena comunidade que o acompanha – é o primeiro homem. Narrativas como *The Road*, que descrevem as estratégias de sobrevivência numa situação pós-apocalíptica, reencenam o *Robinson Crusoe* (1719), de Daniel Defoe, jogado num ambiente hostil e obrigado a construir suas condições de sobrevivência a partir do ambiente natural e de restos da catástrofe que o lançou ao mar. Nesse sentido, narrativas pós-apocalípticas como *The Last Man*, *Oryx and Crake* e *The Road* atualizam a reflexão política sobre o Estado de Natureza. Para diversos filósofos políticos da corrente contratualista, haveria um estado natural do ser humano, que seria suplantado ao se estabelecer o contrato social. Thomas Hobbes, nos seus *De Cive* (1642) e *Leviathan* (1651), define esse Estado de Natureza como uma guerra de todos contra todos, um estado de violência interpessoal extremada, que só se interrompe com a ascensão de um soberano e a monopolização da violência nas mãos do aparelho estatal. Já para o filósofo Jean-Jacques Rousseau, no seu *Discurso sobre a origem e fundamentos da desigualdade entre os homens* (1754), o Estado de Natureza tem um “sinal inverso” ao de Hobbes, representando uma harmonia primordial – que é quebrada com o estabelecimento da propriedade privada. Embora essas reflexões pareçam distantes, elas ainda fundamentam muito do pensamento político contemporâneo. Em sua versão mais radical, o libertarianismo – filosofia política advogada por, entre outros, Ayn Rand – defende uma volta a uma espécie de estado natural, isto é, defende a abolição do Estado e sua substituição por relações entre indivíduos. Enquanto os libertários podem ser considerados “à direita”, anarquistas defendem ideias anti-estatais “à esquerda”.



A destruição da sociedade e do Estado encenada nas narrativas pós-apocalípticas leva os personagens sobreviventes ao Estado de Natureza. Essas narrativas revelam uma visão do que há por trás da sociedade, do que está no fundamento das relações sociais, do que resta se a coerção do Estado é retirada. As narrativas que encenam a sobrevivência ao apocalipse são, portanto, uma fantasia política.

### Estados e exceções

De certa forma, a ideia de que o fim de tudo traz uma nova fundação da sociabilidade não passa de um lugar-comum. Em qualquer um dos inúmeros seriados norte-americanos com cenários pós-apocalípticos, a discussão sobre como aquele grupo específico de sobreviventes vai se governar surge em algum momento. Em *The Walking Dead*, há um momento em que o protagonista, Rick, diz simplesmente: “This is’nt a democracy anymore”<sup>4</sup>. Mesmo em seriados pós-apocalípticos direcionados a um público mais adolescente, como *The 100*, há discussões sobre as formas de governo a serem adotadas ou adaptadas pelos sobreviventes. Afinal, há questões prementes: que modelo judicial pode ser adequado a uma situação de catástrofe generalizada? Como punir? Como haver leis?

A discussão, claro, retorna a antigas oposições como “lei natural” versus “lei positiva”. Um cenário no qual desaparecesse toda a complexa estrutura estatal que regula (e permite) nosso estilo de vida leva-nos a figurar a sociabilidade de acordo com padrões estabelecidos em filosofemas relativos ao Estado de Natureza. A grosso modo, associamos Thomas Hobbes à crença de que, sem Estado, estaríamos na guerra de todos contra todos; por outro lado, associamos Jean-Jacques Rousseau à crença de que é o Estado que distorce o ser humano, e que sem ele teríamos uma sociedade melhor. A representação televisiva do impasse passa por uma dramatização de “dificuldades da democracia”, em que esta, apesar de mais difícil, teria algum valor intrínseco. Assim, num seriado como *Battlestar Galactica*, apesar da necessidade de um golpe militar em determinado momento, é a democracia que permanece como ideal norteador da sociedade sobrevivente.

Essa ideia da democracia que deve ser defendida a qualquer custo – em verdade, ao custo de si própria – repousa, paradoxalmente, numa concepção “hobbesiana” das relações de poder. É uma democracia para a qual é necessário um poder regulador que monopolize a violência – polícia, exército – e que, sob ameaça, mantenha a paz relativa. A violência da polícia e do exército tem o poder de suspender o direito, estabelecendo novas normas, o que uma tradição que passa por Carl Schmitt, Walter Benjamin e Giorgio Agamben chama de “estado de exceção”. Enquanto Schmitt definia esse estado de suspensão do direito como privilégio do soberano, Benjamin

4 “Isto não é mais uma democracia”. A fala ocorre no 13º episódio da segunda temporada do seriado.



e Agamben demonstram que a polícia, além de sua função de exercer uma violência que controle o pacto social, tem em si a potência de uma violência fundadora, capaz de estabelecer novos direitos.<sup>5</sup>

A representação romanesca do tempo depois do fim dos tempos toma caminhos diversos quanto aos paradigmas hobbesiano e rousseauiano. Há obras, como *The Road*, de Cormac McCarthy, que são claramente hobbesianas. Outras, como a trilogia *MaddAddam*, de Margaret Atwood, tendem a um paradigma que enfatiza a cooperação mútua.

### Sensibilidade pós-apocalíptica<sup>6</sup>

Há uma coincidência de cenários pós-apocalípticos no cinema, literatura e cultura atuais. Penso aqui em dois exemplos (nem tão) recentes de obras audiovisuais que podem ser comparadas com *The road*, de Cormac McCarthy. O primeiro, a série *The Walking Dead* (2010), da rede norte-americana AMC e seu estrondoso sucesso de público, muito acima do que seria esperado pelo público modesto (mas fiel) da série original em quadrinhos. O segundo é o filme *Skyline* (2010), dirigido pelos irmãos Strause.

*The Road* se passa num futuro de desastre ecológico, supostamente ocorrido após um evento que lembra, pelas poucas referências, o de uma explosão nuclear. Nesse ambiente, nada está vivo: não há plantas, animais ou peixes. Um pai e seu filho, protagonistas do romance, sobrevivem a partir dos restos da civilização que acabou, procurando comida enlatada em casas abandonadas, e seguindo uma interminável estrada.

*The Walking Dead* tem um tom semelhante. No seu futuro, o mundo foi tomado por zumbis e os poucos sobreviventes procuram sobreviver dos restos do que havia antes, ou estabelecendo comunidades temporárias (na versão em quadrinhos chega a ser reinventada a agricultura numa delas). A morte do planeta não é tão completa como no romance de McCarthy: embora os zumbis comam tanto humanos como animais, diminuindo consideravelmente a população de ambos, as plantas ainda sobrevivem, e o problema da poluição não aparece. Embora haja bem mais personagens, os protagonistas são, de novo, um pai e um filho.

O protagonismo em *Skyline* é ocupado pela figura mais tradicional do par romântico. Neste filme, podemos ver o apocalipse enquanto ocorre, na figura de uma invasão extraterrestre que caça humanos para usar seus cérebros para se

5 A distinção entre “violência fundadora” e “violência mantenedora” do direito é estabelecida por Benjamin em “Crítica da violência – crítica do poder” (1986). Agamben desenvolve a ideia benjaminiana do poder soberano exercido pela polícia no texto “Polícia soberana” (2015).

6 Publiquei uma versão anterior desta seção como um post de blog: <https://mandagarah.wordpress.com/2010/11/20/sensibilidade-pos-apocaliptica/>



reproduzir. À parte suas fragilidades de roteiro e atuação, o filme poderia ganhar interesse por mostrar um mundo sem esperança: ao final, o cérebro do protagonista homem é arrancado, enquanto a mulher, grávida, é levada para alguma espécie de centro reprodutivo dentro da espaçonave alienígena. Os autores do filme, no entanto, preferem fazer com que o cérebro do protagonista “tome consciência” novamente, chegando a um misto de humano e alienígena, salvando sua namorada e (supomos) assegurando a esperança de resistência.

Com diversos graus de realização artística, temos a mesma mensagem ideológica: mesmo sob as piores condições, existe uma dignidade última, uma humanidade que acorda, algo que não pode ser tirado de cada indivíduo. Que essa mensagem é moral e politicamente perniciosa não precisa ser enfatizado, mas me interessa a função que ela assume, e o porquê de seu caráter cultural hegemônico (há inúmeros outros exemplos além desses três).

Não tenho uma resposta, mas talvez a ideia subjacente seja a de normalizar os desastres (econômico, ecológico) que vivemos. Nos Estados Unidos, já se trabalha com uma noção de “desemprego estrutural”, que, embora cotidianamente denunciada por economistas como Paul Krugman, está em risco de se tornar hegemônica, impedindo a adoção de medidas efetivas de combate ao desemprego. Analogamente, já há defesas de que o aquecimento global não é tão ruim assim, que pode tornar grandes partes do globo mais habitáveis, etc.

Na verdade, a mensagem ideológica de fundo se expressa melhor no livro *Snow Crash* (1992), de Neal Stephenson (traduzido para o português como *Nevasca*). Nele, num mundo já pós-apocalíptico, vemos um grupo de protagonistas impedir a disseminação do vírus de computador Snowcrash, que seria capaz de fazer a completa interface com os sistemas da mente humana, efetivamente controlando o “fundo último” de autodeterminação de cada um. O novo conhecimento da interface software-mente é então utilizado por uma das protagonistas para se tornar a “ultimate hacker”, maximizando o lucro individual sobre a situação coletiva. “Disaster capitalism”, como definiu Naomi Klein (2007).

### **Do fim da História ao fim do mundo ao fim do humano**

Desde Descartes (ou talvez ainda antes), a modernidade tem se caracterizado por um trabalho de análise e separação de campos, de estabelecimento de fronteiras demarcadas entre áreas, métodos e objetos de estudo. A primeira e maior separação, que Bruno Latour (2005) chamou “purificação ontológica”, demarcou espaços epistemológicos e institucionais para que se pensassem, em constante clivagem, o humano e o não-humano. Essa distinção foi teorizada por Wilhelm Dilthey (1833-1911), que estabeleceu os termos “ciências da natureza” e “ciências do espírito”. “Ciências duras”, “ciências sociais” e “ciências humanas” são, dentre outros, nomes



contemporâneos que remetem ao mesmo fenômeno. De um lado, trata-se dos minerais, dos diversos animais e plantas, das forças da natureza, da divisibilidade da matéria em átomos, prótons, quarks; de outro, da organização da sociedade, das constituições políticas, de produtos diversos da linguagem e da arte. Um mesmo objeto, analisado no paradigma moderno, encontra-se sujeito a diversas disciplinas – como a cobaia de laboratório que, inserida no processo de pesquisa de uma “ciência dura”, torna-se ponto de referência para a discussão de práticas sociais e da ética.

Nos últimos anos ou décadas, porém, ficou cada vez mais forte a sensação de que não somos mais, ou mesmo que jamais tenhamos sido modernos (Latour). Ao dividir seus objetos e métodos, as diversas disciplinas deixaram obscurecidas as relações múltiplas ou redes que se criavam nas fronteiras, interstícios ou entre-lugares de suas atuações. Para Latour, os objetos situados nos pontos cegos entre as diversas disciplinas se chamam “híbridos”, pois misturam em si o natural e o social, o humano e o não humano. De uma maneira ou de outra, os híbridos sempre estiveram aí. A bomba de ar inventada por Robert Boyle, que permitiu a demonstração experimental do vácuo, é um híbrido do século XVII, que não é só “científico” no sentido moderno, restrito, mas que envolve discussões e conflitos sobre áreas que hoje estudamos separadas como metafísica, política, direito, etc. Nos últimos anos, no entanto, parece que estamos submersos em híbridos por todos os lados, híbridos que parecem maiores que nós mesmos e que desafiam o poder discursivo de qualquer área particular. São híbridos como o vírus da AIDS (problema biológico? médico? social? ético? comportamental?) ou como a Internet (comunicação entre máquinas? repositório de informações? forma de linguagem? forma de conhecimento?). São ainda híbridos que desafiam nossa própria existência no planeta, como a energia nuclear, a extinção massiva de espécies e o aquecimento global. O filósofo e crítico literário Timothy Morton (2013) chama esses híbridos contemporâneos “hiperobjetos”, isto é, objetos de uma tal magnitude espaço-temporal que não são mais perceptíveis pelos indivíduos. São apenas seus efeitos que sentimos: secas prolongadas alternadas com enchentes e deslizamentos, o preço mais caro do mel das abelhas que estão desaparecendo.

A ascensão dos hiperobjetos demarca o que muitos, como Eduardo Viveiros de Castro e Déborah Danowski (2014), chamam de “fim do mundo”. Não se trata aqui do fim da História como teorizada na tradição hegeliana, notavelmente por Francis Fukuyama. Pode-se dizer que o 11 de setembro de 2001 e a crise de 2008 decretaram o fim do fim da História (ZIZEK, 2011), mas eventos sistêmicos como o aquecimento global e as extinções em massa trazem para o nosso horizonte o fim do mundo. Não por acaso, a cultura de massa global contemporânea tem se especializado em imagens apocalípticas e pós-apocalípticas.

O mundo, enquanto mundo lá fora, atuou na modernidade (que, lembremos, talvez nunca tenha existido) como uma das certezas ou “verdades incondicionadas”



(NIETZSCHE) da atuação humana. O que Greg Garrard (2006) chama de “cornucopéismo” foi nosso modo de atuação: como a Cornucópia da Abundância do mito, o lá-fora (a natureza, a fronteira) serviria como fonte eterna de recursos. A expansão dos Estados Unidos da América após sua independência atesta o poder prático dessas ideias. De treze colônias ao leste do continente o expansionismo norte-americano conquistou o território até a costa oeste, tomando o território indígena e ignorando tratados anteriores, tomando o território do México e parte do território de Cuba, e indo além nas ilhas do Pacífico (Filipinas, Samoa, Havaí). A expansão contínua de fronteiras, por muitos anos, garantiu a aspiração de todo norte-americano a ser também proprietário.

Para imaginar o fim do mundo, precisamos imaginar os recursos disponíveis. É quase geral um certo malthusianismo. O cornucopéismo tecnológico, como aparece em *The Last Man*, de Mary Shelley, e nos sintetizadores de comida da série *Star Trek*, não nos parece mais plausível na contemporaneidade. Há mundos quase sem recursos, como o de *The Road*, no qual os personagens sobrevivem de sobras da colapsada sociedade industrial (especialmente enlatados e conservas). Na trilogia *MaddAddam*, a natureza se altera radicalmente: surgem coelhos verde-fluorescentes, porcos com órgãos humanos, etc. O limite último da falta de recursos, o canibalismo, é representado em ambas as obras, em ambas como anátema (e não como doação, sacrifício ou ritual).

A preocupação com a representação da questão dos recursos nos leva à possibilidade que tais obras possam nos levar a reflexões outras sobre o Estado de Natureza, para além do paradigma moderno. De fato, enquanto essas teorias muito nos dizem sobre o Estado, creio que pouco falam sobre a Natureza. Como haver Estado – e como seriam (serão) Estado e Natureza numa sociedade de recursos ainda mais limitados? Diversos teóricos propõem o conceito de Antropoceno para descrever o momento em que o ser humano passa de um agente “somente” histórico para um agente biológico e, o que é mais assustador, geológico. Como ter Estado e sociedade no Antropoceno? É preciso pensar na necessária limitação do ser humano num mundo de hiperobjetos crescentemente hostis. Se hiperobjetos são viscosos, oscilam temporalmente e têm uma certa interobjetividade, é necessário pensar a organização da sociedade humana para além do humano.

Para nós, os últimos homens, é difícil pensar para além do humano. É difícil “desprezarmos a nós mesmos” (NIETZSCHE, 2011, p. 18) e pensarmos o lá-fora.



## REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. Polícia soberana. In: \_\_\_\_\_. *Meios sem fim*. São Paulo: Autêntica, 2015.
- ANGENOT, Marc. Science Fiction in France before Verne. *Science Fiction Studies*, v. 5, n. 14, March 1978. Disponível em: <<http://www.depauw.edu/sfs/backissues/14/angenot14art.htm>> (sem paginação).
- ATWOOD, Margaret. *Oryx and Crake*. New York: Anchor, 2003.
- BEDDOES, Thomas Lovel. The Last Man. Disponível em: <<http://www.rc.umd.edu/editions/mws/lastman/beddoes.htm>>. Acesso verificado em: 20 mai. 2012.
- BENJAMIN, Walter. Crítica da violência – crítica do poder [1921]. In: *Documentos de cultura, documentos de barbárie*. São Paulo: Cultrix/EdUSP, 1986. p. 160-176.
- BYRON, George Gordon, Lord. Darkness. Disponível em: <<http://www.rc.umd.edu/editions/mws/lastman/bydark.htm>>. Acesso verificado em: 20 mai. 2012.
- CAMPBELL, Thomas. The Last Man. Disponível em: <<http://www.rc.umd.edu/editions/mws/lastman/campb.htm>>. Acesso verificado em: 20 mai. 2012.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de; DANOWSKI, Déborah. L'arrêt de monde. In: HACHE, Emilie (Org.). *De l'univers clos au monde infini*. DEHORS, 2014. p. 221-339.
- FUKUYAMA, Francis. *O fim da História e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- GARRARD, Greg. *Ecocrítica*. Brasília: Editora UNB, 2006.
- GRAINVILLE, Cousin de. Selections from The Last Man, or Omegarus and Syderia, A Romance in Futurity. Disponível em: <<http://www.rc.umd.edu/editions/mws/lastman/grain.htm>>.
- KLEIN, Naomi. *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*. Toronto: Knopf Canada, 2007.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: ed. 34, 2005.
- MORTON, Timothy. *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World*. University of Minnesota Press, 2013.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: Um livro para todos e para ninguém*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- NORTH, Michael (ed.). Cholera Online: A Modern Pandemic in Text and Images. Website. Disponível em: <<http://www.nlm.nih.gov/exhibition/cholera/introduction.html>>. Acesso verificado em: 20 mai. 2012.
- PAILEY, Morton D. Mary Shelley's The Last Man: Apocalypse Without Millenium. *Keats-Shelley Review*, n. 4, p. 1-25, Autumn 1989. Disponível em: <<http://www.rc.umd.edu/editions/mws/lastman/paley.htm>>. Acesso verificado em: 20 mai. 2012.
- STEPHENSON, Neal. *Snow Crash*. New York: Bantam Books, 1992.
- ZIZEK, Slavoj. *Living in the End Times*. 2a edição, aumentada e revisada. Londres, Nova York: Verso, 2011.
- ZIZEK, Slavoj. *Primeiro como tragédia, depois como farsa*. São Paulo: Boitempo, 2011.



## LIBERDADE E CONTINGÊNCIA: UM ROSTO DE AREIA

Raul Antelo  
UFSC

Michel Foucault encerrava *As palavras e as coisas*, em 1966, com um diagnóstico contundente:

Uma coisa em todo o caso é certa: é que o homem não é o mais velho problema nem o mais constante que se tenha colocado ao saber humano. Tomando uma cronologia relativamente curta e um recorte geográfico restrito – a cultura europeia desde o século XVI – pode-se estar seguro de que o homem é aí uma invenção recente. Não foi em torno dele e de seus segredos que, por muito tempo, obscuramente, o saber rondou. De fato, dentre todas as mutações que afetaram o saber das coisas e de sua ordem, o saber das identidades, das diferenças, dos caracteres, das equivalências, das palavras – em suma, em meio a todos os episódios dessa profunda história do *Mesmo* – somente um, aquele que começou há um século e meio e que talvez esteja em via de se encerrar, deixou aparecer a figura do homem. E isso não constitui liberação de uma velha inquietude, passagem à consciência luminosa de uma preocupação milenar, acesso à objetividade do que, durante muito tempo, ficara preso em crenças ou em filosofias: foi o efeito de uma mudança nas disposições fundamentais do saber. O homem é uma invenção cuja recente data a arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente. E talvez o fim próximo. Se estas disposições viessem a desaparecer tal como apareceram, se, por algum acontecimento de que podemos quando muito pressentir a possibilidade, mas que no momento não conhecemos ainda nem a forma nem a promessa, se desvanecessem, como aconteceu, na curva do século XVIII, com o solo do pensamento clássico – então se pode apostar que o homem se desvaneceria, como, na orla do mar, um rosto de areia.<sup>1</sup>

Todos devem estar lembrados do *Livro de Areia*, que assim se chamava porque nem o livro nem a areia têm princípio nem fim. O número de páginas desse livro é exatamente infinito. Mas, se o espaço é infinito, admitia Borges, estamos em qualquer ponto do espaço. Se o tempo é infinito, estamos em qualquer ponto do tempo. Com areia ou sobre ela, pinta André Masson suas telas durante a Guerra Civil Espanhola. Peter Sloterdijk ainda evocaria o conto borgiano quando argumenta que a cisão que nos permite passar do animal ao humano está relacionada à origem e que não se

<sup>1</sup> FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 2a. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1981. p.403-404.



atinge essa origem sem *pathos*<sup>2</sup>.

Mas vinte anos antes de Foucault mostrar-se tão cético quanto ao humanismo, ou seja, em sua fase de reescrita heideggeriana dos postulados antropofágicos dos anos 20, quero dizer, *agora agora*, Oswald de Andrade argumentava, em consonância com o debate humanista do imediato após-guerra, que os dois princípios de reorganização da Europa, berço do humanismo, seriam o de Santo Tomás de Aquino, “o dinheiro só existe para ser gasto” ou *Usus pecuniae ipsius*, e o de Erasmo, que curiosamente dá nome às bolsas de estudo europeias, de que todos obedecem ao dinheiro, *pecuniae obediunt omnia*. Oswald procedia assim a uma genealogia do conceito de vida que, a seu ver, não estava dissociado de aspectos discursivos nem econômicos. É sintomático, com efeito, que Oswald detectasse esse mesmo conflito entre dois modos de pensar ficção e política ou justiça e economia, nada menos do que em *D. Quixote*, romance marcado pelas ideias de Erasmo, a tal ponto que seu protagonista seria quase uma fantasia, à maneira de Goya, ou uma mera imaginação cultural da acumulação, que abandona o lar para endireitar a vida, mas, em vez da justiça, encontra, instalados no mundo, o lucro, o mercado, a inverdade e a subjugação impune do fraco pelo forte. A crise do humanismo detecta-se já, portanto, nas próprias origens do romance europeu e não mais como uma cisão entre autonomia e hegemonia, que é o ponto de Marthe Robert para ler o romance das origens, mas também as origens do romance. Pelo contrário, lendo, nessa mesma época, um fragmento de Marx, em que se afirma que todos os sentidos físicos e intelectuais foram, pela via da alienação, substituídos pela ideia da propriedade, Oswald anota à margem que “o haver condiciona o pensar”<sup>3</sup>, frase que tanto serviria hoje para explicar a expansão hipotecária mediterrânea, quanto para o consumismo de linha branca nos trópicos.

Foucault e Oswald de Andrade insubordinavam-se, cada qual a seu modo, contra abordagens autônomas do fato literário, partindo da hipótese básica de que o contexto não explica o texto. A noção fortemente modernista de limite (que separa, nos fatos, natureza de cultura; cultura de sociedade; sociedade de história; história de humanidade e esta, enfim, da própria noção de natureza) foi, aos poucos, e em função da crise dos limites e do próprio humanismo, sendo substituída pela noção de *confim* ou *dobra*, uma soleira de significação que não exhibe sentidos já estocados mas signos em constante mutação, no livro de areia. Assim, nossa atual compreensão multicultural da história só se tornaria possível, na verdade, graças ao conceito de *confim*, segundo o qual a realidade não é um plano de consistência homogênea, mas um extremo de alta heterogeneidade, um contexto dúplice, senão múltiplo<sup>4</sup> ou,

2 Ver SLOTERDIJK, Peter. *Venir al Mundo, Venir al Lenguaje*: Lecciones de Frankfurt. Valencia: Pre-textos, 2006.

3 DENIS, Henri. “Humanisme et matérialisme dans la pensée de Karl Marx”. *La pensée*, Paris, nº 14, Paris, set-out 1947. p. 52.

4 VECCHI, Roberto. “Nazioni/nazionalismi” in *Abbecedario postcoloniale*. Macerata: Quodlibet, 2004. p.198.



para dizê-lo com Jean-Luc Nancy, uma dimensão *singular-plural*. Portanto, diríamos que a noção de humanismo, em grande parte dependente de práticas contextuais de leitura, é uma variante da relação que a nossa própria cultura mantém com os valores etnocêntricos; mas, aceitando esse raciocínio, caberia acrescentar também que esse confim entre o Brasil e o Ocidente, já não é, como no alto modernismo, uma dialética entre o local e o universal; nem mesmo, como na euforia pós-moderna, uma síntese *glocal*, mas uma disjunção *no-local, no-global*, que traça uma reversibilidade total entre positividade e negatividade, entre *Factum* e *Fictum*, entre antes e depois, entre cá e lá. Esse estado de coisas que caracteriza nossa contemporaneidade postula, a rigor, uma origem que não é mais fundamento nem destinação. Ela é apenas uma forma de deixarmos acéfalas a totalidade, a verdade e a universalidade de todo julgamento ético-estético. E a própria Europa vive, aliás, de modo agônico, essa contradição, uma vez que julga-se detentora de valores humanistas, mas isso a torna implacável inimiga de um hipotético anti-humanismo extra-comunitário, esquecendo que foram europeus como Sade, Nietzsche, Flaubert, Dostoievski, Foucault ou Deleuze os que ampliaram o conceito do humano até nele incluir os aspectos mais sórdidos e abjetos de nossa condição. Georges Bataille é, talvez, quem melhor compreendeu que, na cena atual, a guerra precipita a biopolítica como administração da vida, o que exige a mais completa ausência de sensibilidade. No caráter desmesurado e dilacerante da catástrofe sem finalidade, é possível reconhecer, portanto, a imensidade explosiva do tempo, uma vez que com ela se instaura um tempo pós-histórico, que nada mais é do que a regressão do homem ao estado de natureza. Como o homem e o humanismo já não podem se expandir no tempo, porque ele exauriu-se definitivamente, expande-se agora o espaço, tornado global. Com efeito, o arquivo da cultura informatizada e o próprio contexto de leituras globais e disseminações textuais generalizadas demonstram, hoje em dia, claramente, que os contextos originais, tão apreciados pelas leituras autonômicas do moderno (pensemos, por exemplo, nas antológicas *presenças* da literatura brasileira organizadas por José Aderaldo Castello e Antônio Candido, com seu rígido limite entre *manifestações*, movidas pelo sentimento nacional, e autênticas expressões de *literatura*, pautadas pela autonomia), tais contextos explicativos declinam e, a rigor, hoje não existe mais aquilo que chamaríamos de “contexto original”. Como conceito teórico, *contexto* vincula-se a uma teoria muito específica da significação e a uma não menos específica tarefa pós-metafísica, a noção de *vida humana*, em que do nascimento, captado pelo censo, deriva a nacionalidade que, não raro, estimula a censura.

Mas voltemos ao imediato após-guerra. Nessa mesma época em que redige “O antropófago”, Oswald de Andrade lê um artigo do astrofísico francês Evry Schatzman sobre teorias cosmogônicas. A certa altura, ele anota à margem: “biologia ciência da vida o espírito é outra coisa”. Como interpretar a frase? Oswald tem, claramente, uma premonição da ideia de biopolítica, que só seria desenvolvida bem mais tarde por Foucault, Agamben, Esposito. A biologia, por ser ciência da vida, opera uma



transformação na política, que assim se torna biopolítica, como saber imaterial dos espectros, dos restos e rastros, dos vestígios, enfim, que o poder deixa nos corpos. Mas o espírito, reduto dos idealistas e católicos, é bem outra coisa. Em outras palavras, Schatzman fornece a Oswald uma noção de montagem entre elementos muito díspares e aparentemente desligados entre si, o que alimenta uma versão polissistêmica e multi-causal das relações entre humano e não-humano. Disso poderíamos extrair, enfim, algumas consequências bastante fortes na cena contemporânea.

Caberia dizer que os estudos pós-foucaultianos em torno do conceito de vida, a partir dos quais se consolida o debate pós-humano, não são a rigor reivindicações históricas, mas *contra-historicistas*, na medida em que deveríamos pensar o historicismo como um evento histórico cujos limites podem e devem, fatalmente, ser questionados.

A noção de vida, aliás, está, de fato, atrelada à de homem: é antigo o conceito de seres humanos, porém, o *homem*, como nos dizia Foucault no início, é um animal recente cuja vida biológica e empírica gera estruturas, sistemas, períodos históricos através dos quais se produz o auto-conhecimento, porém nunca em sua verdadeira implicação político-filosófica, que é, por sinal, bastante paradoxal: o homem é um animal contextual situado no interior de uma vida especificamente descontextualizada. Além do mais, e apesar de todos os relativismos com que podemos considerar a categoria de homem, essas abordagens não deixam de ser normalizadoras, uma vez que, para além das diferenças de cultura, história, linguagem ou estrutura, nelas permanecem imperativos transhistóricos de sobrevivência do humano. Desse modo, o conceito de contexto situa todo acontecimento textual no interior de um plano (de história, vida, prática ou comunicação) específico, para o qual a alteridade é apenas uma manifestação contínua do Mesmo. É possível, ainda, avaliar o conceito de contexto, com que trabalhou o alto modernismo, conforme a *episteme* de homem e vida, já que, em sentido forte, esse conceito que perpassa pensamento, teoria e linguagem está, de alguma maneira, associado, por história e cultura, a uma certa noção de vida humana. E, finalmente, não tem qualquer sentido hoje em dia falar de verdade, significado ou até mesmo de humanidade sem nos referirmos ao contexto em que esses fenômenos foram registrados. O historicismo, em oposição à história, entendida como série de acontecimentos, descansa, portanto, num conceito de homem que já não dispõe de nenhuma outra essência ou natureza específicas a não ser aquelas registradas através do tempo como evolução necessária e linear ascendente<sup>5</sup>.

Uma tal situação gera, no interior das ciências humanas, uma ambivalência incontornável. O filósofo alemão Boris Groys traça um contundente perfil desse paradoxo eurocêntrico, a respeito do humanismo e seus pressupostos de leitura,

5 COLEBROOK, Claire. "The Context of Humanism". *New Literary History*, vol. 42, nº 4, outono 2011, p. 701-718.



argumentando que

o típico europeu oscila, portanto, entre fantasias de onipotência e um atávico complexo de inferioridade. Tão logo os europeus afirmam o humanismo como verdade universal, parecem considerar o mundo a seus pés, porque sentem-se encarnando eles mesmos toda a humanidade. Assim como consideram o humanismo um valor especificamente europeu, julgam-se, contudo, fracos e desclassificados para o combate, frágeis, desprotegidos e derrotados pela própria maré de violações aos direitos humanos, injustiças e horrores; abandonados e indefesos perante o outro anti-humanístico. De ser o mais alto valor, seu próprio humanismo passa a ser uma fragilidade estrutural, uma crucial desvantagem nas lutas interculturais. Na medida em que o discurso dominante acerca da identidade europeia afirma ambas as coisas – que os valores humanísticos são universais e que eles são particulares à Europa –, o caráter europeu é incontornavelmente dilacerado entre a superioridade moral e o receio paranoico do outro.<sup>6</sup>

O paradoxo de Groys desenha, então, uma situação de relativa leveza comunitária. As atuais comunidades tornam-se voláteis e efêmeras, quase inconsistentes, abertas a iniludíveis processos de configuração e reconfiguração constantes, em que a própria arte contemporânea é vista como fato social e político tão somente a nível formal, porque ela repercute apenas na formação de comunidades, independentemente da mensagem política do artista. Há contudo algumas exceções. Ilya Kabakov por exemplo abordou em suas cartografias e miniaturas a questão do vazio, visto não mais em termos da consciência racionalista europeia, mas como uma reserva de vazio, que ele chamava de *bytiistvennost* vazia, porém, ativa, uma lacuna que transformava o ser em seu oposto, destruindo a construção, tornando o *ser* ativo em *não-ser* ativo, ou seja, uma negatividade constante que subjaz tanto ao racional quanto ao insensato<sup>7</sup>. O recentemente falecido León Ferrari, que, como Kabakov, também disseminou seres minúsculos em amplas tomadas panópticas por espaços urbanos vazios, denunciou, de modo tão criativo quanto corrosivo, a violência de Ocidente e os mecanismos que geram essa violência, dos quais a religião era, com seu apelo ao consenso, principal responsável. É a tradição espiritualista, justamente, a responsável por redefinir o conceito de “pessoa” como “pessoa humana”, abrindo, portanto, a chance de considerarmos pessoas inumanas. Ao criticar a divisão binária corpo / alma, a obra de Ferrari mostra que essa cisão, longe de democratizar os corpos, demoniza-os e, para tanto, Ferrari não hesitou em amarrar um Cristo barroco a um avião de última tecnologia, para mostrar o efetivo funcionamento da civilização ocidental e cristã.

6 GROYS, Boris. *Art power*. Cambridge/London: The MIT Press, 2008, p. 175.

7 Cf KABAOKOV, Iliá. “Sobre el vacío”. In: *La ilustración total*. Arte conceptual de Moscú 1960-1990, Madrid: Fundación Juan March, 2008, p. 359-360.



Mas, mesmo considerando essas exceções, é inegável que, no mundo globalizado, as figuras do próprio e do alheio perdem perfil e podem então ser facilmente intercambiáveis, do que decorre que o familiar e o estranho estão constantemente trocando posição e, nesse balé global, a mudança de lugares não pode se deter ao bel prazer, já que a vertigem da mudança de posições é contínua<sup>8</sup>. Groys dedica um estudo a três arautos do final da história – Hegel, Solovyov e Kojève – bem como à influência nietzscheana na cultura dissidente pós-1930, em seu mais recente livro, *Introdução à anti-filosofia* (2012), onde, pelo contrário, propõe pensar a disciplina, tal como queria Oswald, a partir do *ready made* e assim postulá-la não exatamente como inimiga da filosofia, enquanto instituição, mas como a única saída para sua sobrevivência<sup>9</sup>. A frase acima citada, “biologia ciência da vida o espírito é outra coisa”, poderia ilustrar essa atitude anti-filosófica de Oswald. Se aceitarmos, portanto, o desafio, veremos que ele nos leva, em última análise, a reconhecer uma tensão entre capitalismo e democracia ou à simples e perturbadora ideia de que a democracia é contrária às democracias, como propõe Jacques Rancière, que é por onde passa hoje, de fato, a relação entre o mundo ocidental e seus outros.

Dado que nunca existiu a Europa, e só existiram, na verdade, os imperialismos nacionais europeus, sempre em mútua concorrência, concluiríamos que a própria noção de uma tradição humanista ocidental só se tornou possível quando todas as nações-membro dessa comunidade entraram em situação pós-imperial. Essa pós-história terminal seria então um tempo sem passado nem porvir, fundamentalmente biopolítico e contingente, que funciona, a rigor, como tempo-suplemento, como se a história ainda tivesse a chance de uma espécie de epílogo ou recapitulação derradeira, a rigor infinita, como o livro de areia, em que seus fragmentos esparsos ainda pudessem ser, finalmente, disponibilizados, numa mesa de montagem, para o valor de uso do impossível e em que a própria questão do animal, tão relevante no século XXI (Derrida, Bhabha, Nancy, Virno, Agamben), seria o resto que o idealismo (humanista, racionalista, normativista) de Ocidente deixa como herança ao pensamento contemporâneo, onde os dilaceramentos entre animalidade e humanidade ainda persistem, porém, não mais como dialética a ser superada, mas

8 “Art today is thus social and political on a purely formal level, because it reflects on the space of the assembly, on the formation of community, and does so independently of whether an individual artist has a specific political message in mind or not. But at the same time, this contemporary art practice demonstrates the position of the alien in today’s culture in a much more adequate way than the standard political discourse does. Because I as an individual cannot take in the whole, I must necessarily overlook something that can only be evident to the gaze of others. These others, however, are by no means separated from me culturally: I can imagine them in my position, just as I can imagine myself in theirs. Here the interchangeability of bodies in space becomes evident – that interchangeability that determines our civilization today as a whole. The familiar and the alien are constantly exchanging places – and this global ballet cannot be stopped at will, because this constant exchange of places offers the only way to distinguish the familiar from the alien that remains open to us”. GROYS, Boris – Art power, op.cit., p.182. Ver, ainda, PROZOROV, Sergei – “Russian Postcommunism and the End of History”. *Studies in East European Thought*, Vol. 60, nº 3, Reviewing Perestrojka, set. 2008, p. 207-230.

9 GROYS, Boris. *Introduction to Antiphilosophy*. Trad. D. Fernbach. Londres: Verso, 2012.



como incontornáveis aporias em que natureza e cultura tornam-se recorrentemente indecidíveis.

O iluminismo consolidou-se na convicção de que, conforme avançasse a comunicação e o esclarecimento, menor seria o número dos crimes, e mais leves as consequências da animalidade do homem. Nada disso se verificou verdadeiro. A situação contemporânea é, justamente, a inversa, como atesta a tensão entre os movimentos emancipatórios latino-americanos e a pressão consensual e hegemônica da mídia. Como salienta o professor Daniel Mundo, a comunicação de massa conjuga hoje um discurso excludente: a linguagem do pornô.

El pornô es la esencia de la comunicación en el capitalismo tardío. El tabú más comentado, del que se habla a cualquier hora aunque nadie confiesa sus rituales. A esta altura del siglo resulta un lugar común plantear que el mito de la sociedad de la comunicación se funda sobre un concepto de comunicación que sólo podría realizarse entre máquinas, pues sólo ellas logran neutralizar cualquier afecto: un emisor impoluto, un receptor que decodifica y procesa, un canal neutro (llámese periódico, teléfono, TV o iPad), un código universal, hiper claro e imposible de no entender. Porque no hay nada para entender; todo es para ver. El porno (no la pornografía, sino su encarnación virtual contemporánea) es la esencia auténtica de esta comunicación ideal. El tan denostado modelo cibernético de la comunicación sigue infectando al sentido común: hay comunicación cuando los individuos intercambian sus opiniones, siempre verídicas, no intentan engañar a nadie, aunque discrepen entre sí: el objetivo consiste en conseguir el consenso y reafirmar los sentidos compartidos: la cara feliz de ella mirando a la cámara mientras él eyacula en su boca. Transparencia y franqueza, ¿cómo se consiguen? Por medio de la objetividad, suspendiendo el interés propio por el bien común (Sade recomendaba la apatía como el estado anímico conveniente para una orgía). La mentira es un error, que la claridad de la verdad despejará tarde o temprano. Esta es la lógica que estructura la comunicación mediática. La mentira es intolerable, habría que impedirla o reducirla a su mínima expresión [...] Ningún otro género tanto como el porno reduce el mensaje de su texto hasta tal punto que roza el grado cero de significación, la materialidad misma del medio. Entre el medio y el mensaje se anularían las mediaciones y terminarían fundiéndose uno en el otro: transparencia y sinsentido. La trascendencia está vacía; la inmanencia, saturada.<sup>10</sup>

Talvez por esse motivo, Derek Attridge não fale nunca de indivíduo, nem de pessoa quando pensa a cultura e a literatura contemporâneas. Cunhou, para tanto, a partir do conceito de idioleto, o de *idiocultura*:

10 MUNDO, Daniel. "Porno: el régimen visual del capitalismo maduro". Página 12, Buenos Aires, 17 jul. 2013.

the singular, and constantly changing, combination of cultural materials and proclivities that constitutes any individual subject, the product of a specific history of exposure to a variety of cultural phenomena. An *idioculture* is the internal, singular manifestation of the broader cultural field, registered as a complex of particular preferences, capabilities, memories, desires, physical habits, and emotional tendencies.<sup>11</sup>

Essa cautela talvez se explique pela recente emergência de uma *ecocrítica*, da qual poderíamos citar várias obras marcantes, *Políticas da natureza*. Como fazer ciência na democracia (Bauru, EDUSC, 2004) de Bruno Latour, ou mesmo um clássico de Jacques Derrida, *O Animal que Logo Sou* (São Paulo, Unesp, 2002); além de outras não traduzidas, como o livro de Timothy Morton, *Ecology Without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics* (Cambridge, Harvard University Press, 2007); de John Meyer, *Political Nature: Environmentalism and the Interpretation of Western Thought* (Cambridge, MIT Press, 2001); de Kelly Oliver, *Animal Lessons: How They Teach Us to Be Human* (New York, Columbia University Press, 2009) ou artigos recentes como “How to talk about nature when there is no more nature to talk about: toward a sustainable universal” de Petar Ramadanovic (*Comparative Literature Studies*, vol. 50, nº. 1, 2013) ou de Hubert Zapf, “Literary Ecology and the Ethics of Text,” *New Literary History* (vol. 39, nº 4, 2008).

Destacava, no início, algumas questões levantadas por Claire Colebrook vinculadas à experiência de transcendência nula e imanência saturada da situação contemporânea. Gostaria de retomar o tópico. Em artigo recente, a autora de *Deleuze and the Meaning of Life* (2010), ainda argumentava que hoje em dia, em um mundo absolutamente pós-teórico (tanto no sentido de já ter absorvido as velhas reivindicações teóricas, quanto de ter assumido os mais amplos imperativos da teoria) persiste, porém, o reiterado relato de que, eliminado o contexto, a atenção dispensada pela desconstrução à textualidade seria cúmplice de certa complexidade discursiva, ainda que expressa de maneira excessivamente literária ou abstrata, em sua impossibilidade de avaliar o contexto textual de origem. Essa crítica à desconstrução pode adotar hoje em dia três formas genéricas, segundo Colebrook:

- a. um retorno a um *neo-historicismo*, em que o texto exprime realidades amenas mas pode, não obstante, ser relacionado a uma complexa rede de objetos, instituições, forças sociais e práticas;
- b. um *pragmatismo* em que os textos precisam ser entendidos como atos sociais e, em consequência, lidos tanto em termos de sua localização inicial, em um contexto de desejos e propósitos dados, quanto nas circunstâncias atuais de leitura e circulação; e, mais recentemente, e
- c. uma virada à vida biológica e à teoria da *evolução*, em que

11 ATTRIDGE, Derek. “Context, Idioculture, Invention”. *New Literary History*, Vol. 42, nº 4, outono 2011, p. 682-3.



textos, linguagens, práticas e instituições – todas elas aspectos de contextos específicos – são elas mesmas derivadas de algum contexto remoto de formas de vida.

Assim, a força desse retorno à história, à prática ou à vida adquire valor ao diagnosticarmos a teoria em falência com relação às condições de sua própria possibilidade. Foi, pelo contrário, a atenção dispensada pela desconstrução à materialidade ou à textualidade dos contextos, bem como a muito contestada natureza dos próprios contextos as que afetaram a teoria literária em suas variantes pragmática e historicista, ambas das quais, apesar da sua admitida dívida com relação à desconstrução, viram, não obstante, um retorno à história e à apolítica como uma passagem da abstração teórica ao contexto<sup>12</sup>.

Poderíamos fornecer um último exemplo dessa tensão. Em uma passagem de *O que resta de Auschwitz*, Giorgio Agamben se interroga sobre as *Recherches physiologiques sur la vie et sur la mort* de Xavier Bichat e diz que toda a obra gira em torno de uma cisão fundamental no conceito de vida, ou melhor, interpreta a vida como o convívio de dois tipos de animais:

I ‘ *animal existant en dedans*, la cui vita—che egli chiama organica e paragona a quella di un vegetale—non è che una «successione abituale di assimilazione ed escrezione», e I ‘ *animal vivant au-dehors*, la cui vita—che sola merita il nome di animale—è definita dalla relazione col mondo esterno. La scissione tra I ‘ organico e I ‘ animale traversa I ‘ intera vita dell ‘ individuo, segnandosi nell ‘ opposizione fra la continuità delle funzioni organiche (circolazione del sangue, respirazione, assimilazione, escrezione ecc.) e I ‘ intermittenza delle funzioni animali (la più evidente delle quali è quella sonno-veglia), fra I ‘ asimmetria della vita organica (un solo stomaco, un fegato, un cuore) e la simmetria della vita animale (un cervello simmetrico, due occhi, due orecchie, due braccia ecc.), e, in ultimo, nella non-coincidenza del loro inizio e della loro fine. Come, infatti, la vita organica comincia, nel feto, prima di quella animale, così essa, nell ‘ invecchiamento e nell ‘ agonia, sopravvive alla morte di questa. Foucault ha notato la moltiplicazione della morte in Bichat, il suo diventare morte in movimento o al dettaglio, che si divide in una serie di morti parziali: morte del cervello, del fegato, del cuore... Ma ciò che Bichat non riesce ad accettare, ciò che continua a presentarsi per lui come un enigma irriducibile, non è tanto questo moltiplicarsi della morte, quanto la sopravvivenza della vita organica a quella animale, I ‘ inconcepibile permanere dell ‘ «animale di dentro» una volta che I ‘ animale di fuori ha cessato di esistere. Se la precedenza della vita organica rispetto a quella animale si può, infatti, spiegare come un processo di sviluppo verso forme sempre più elevate e complesse, come dar ragione dell ‘ insensata sopravvivenza dell ‘ animale di dentro?<sup>13</sup>

12 COLEBROOK, Claire. “The Context of Humanism”. *New Literary History*, vol. 42, nº 4, outono 2011, p. 707-8

13 AGAMBEN, Giorgio. *Quel che resta di Auschwitz: L’archivio e il testimone (Homo sacer III)*. Turimm Bollati



Essa cisão está igualmente em obras como *Homo sacer* ou *O Aberto*. É uma das marcas do pensamento de Agamben. Ora, alguns autores, mesmo reconhecendo em Agamben sua ênfase salutar na ontologia da potencialidade, recriminam-lhe, porém, um certo teleologismo ingênuo, já que a potencialidade apareceria completamente subordinada ao já dado. Para Ernesto Laclau, por exemplo, as análises de Agamben reduzem a *bios* à *zoé*, o que é válido somente em algumas circunstâncias extremas, mas não podem ser consideradas absolutamente como um padrão oculto e difuso na modernidade. Ao unificar todo o processo da construção política moderna em torno do paradigma extremo e, a seu ver, absurdo do campo de concentração, Agamben não apenas apresentaria, segundo Laclau, uma história distorcida, mas obstruiria toda exploração possível das possibilidades emancipatórias abertas pela própria tradição moderna. Para Laclau, portanto, a fórmula do *homo sacer* agambeniano nada nos diz a respeito do que implicaria sair do paradoxo da soberania “em direção a uma política liberta de qualquer exclusão”. Porém, isso não quer dizer que Agamben precise nos dizer qual é a saída: basta a mera formulação do problema para configurar uma resposta. É problemático, no entanto, posicionar-se além de toda exclusão e de toda soberania porque isso significa, simplesmente, estar além da política. O mito de uma sociedade plenamente reconciliada é, paradoxalmente, o que governa o discurso (não) político de Agamben, segundo Laclau, e é, também, o que lhe permite descartar todas as opções políticas de nossas sociedades e unificá-las, no campo de concentração, como seu destino secreto.

Ora, em vez de desconstruir a lógica das instituições políticas, mostrando áreas nas quais as formas de luta e resistência são possíveis, Laclau conclui que Agamben fecha-as de antemão, através de uma unificação essencialista. “Sua mensagem final é o niilismo político”<sup>14</sup>. Ao contrário da *sinistra* italiana, em luta contra o humanismo do Partido Comunista e suas pretensões de superioridade<sup>15</sup>, trabalhando na Inglaterra, em plena emergência neoliberal, Laclau já argumentava que uma formação que é totalizada em relação a um horizonte dado funciona como unidade tão somente ao destacar-se daquilo que ela nega. Os discursos igualitários não precisam se basear numa essência humana comum, como sua fundação última. Basta postular uma lógica igualitária, cujos limites de operação sejam dados pelas práticas argumentativas concretas existentes nessa sociedade. Trata-se, portanto, de isolar um horizonte, um *locus* vazio, um ponto no qual a sociedade simbolize e encontre a própria ausência de fundação, para que práticas argumentativas concretas operem sobre um pano de fundo de liberdade e contingência radicais. Portanto, a dissolução do mito

---

Boringhieri, 1998, p.142.

14 LACLAU, Ernesto. “Bare Life or Social Indeterminacy”. In: CALLARCO, M. e DeCaroli, S. Giorgio Agamben: sovereignty and life. Stanford University Press, 2007, p. 21-2. Há tradução ao espanhol, “¿Vida nuda o indeterminación social?”, in LACLAU, Ernesto - Debates y combates: por un nuevo horizonte de la política. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008, p.122-123.

15 FIORI, Simonetta. “Alberto Asor Rosa: Dobbiamo recuperare il senso di superiorità”. La Repubblica, Roma, 24 ago 2013.



fundacional (o do humanismo, por exemplo) não deve dissolver o fantasma de sua própria ausência, como mostraram Derrida e, na América Latina, Fabián Ludueña<sup>16</sup>. O fantasma é a condição de possibilidade para afirmar a validade histórica de nossos projetos políticos, sem esquecermos de sua contingência metafísica radical. Esta dupla inserção constitui o horizonte da liberdade contemporânea, bem como o próprio relato político de nossa conturbada época.<sup>17</sup>

Em suma, poderíamos dizer, a título conclusivo, que todo o século XX tem sido geralmente conceituado como uma época de violência, atravessada por guerras, totalitarismos e genocídios e que a própria memória do Holocausto tornou-se um paradigma dessa violência da Modernidade, uma metáfora do século em seu conjunto, de tal sorte que o humanitarismo dela decorrente funciona como uma categoria analítica que interpreta toda a história do passado como um confronto binário entre carrascos e vítimas, esquecendo a lição baudelairiana do *heautontimoroumenos*. Nesse sentido, assim raciocinando, a violência permanece inexplicada, porém, estigmatizada para, com olhar apologético, legitimar a ordem política e econômica. Consolidam-se assim a sociedade de mercado e a democracia liberal, como impolutas antíteses do totalitarismo. Desse modo, o século XXI, que começa com a queda do comunismo, contemporânea, aliás, do bicentenário da Revolução Francesa, indicaria, de maneira nada ingênua e recorrentemente, que as revoluções do século XX fracassaram. É um ciclo encerrado. Não adianta olhar para elas. Pensa-se a si próprio, portanto, como um tempo sem utopias, como um período pós-ideológico. Focalizam-se então, obsessivamente, a violência e as vítimas, esquecendo as revoluções fracassadas, meramente equiparadas a totalitarismos. Creio, todavia, que revisar o caráter infinito das inscrições de vida no livro de areia pode nos auxiliar a termos um conceito mais sutil acerca do humano.

16 DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx*. L'Etat de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale. Paris: Galilée, 1993; LUDUEÑA, Fabián. (Más allá de) la hantología: ¿es posible una (post-) metafísica de la espectralidad? In: PENCHASZADEH, Ana P.; BISET, Emmanuel (ed) Derrida político. Buenos Aires: Colihue, 2013; IDEM - A comunidade dos espectros. I. Antropotecnia, Trad. Alexandre Nodari e Leonardo D'Ávila de Oliveira. Desterro, Cultura e Barbárie, 2012.

17 LACLAU, Ernesto. "A política e os limites da modernidade". Trad. Carlos A. de C. Moreno. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1991. p.147-149.



# SUSTENTABILIDADE E CRÍTICA QUEER: POR UMA ECOLOGIA DOS AFETOS

Anselmo Peres Alós  
UFSM

## Literatura, ciências humanas e sustentabilidade

Tanto a filosofia quanto a tecnologia ocidental, em suas múltiplas formas, foram concebidas a partir de uma violenta oposição à natureza. Nas origens do pensamento europeu, pode-se identificar a crença de que a tecnologia, acrescida da linguagem, é a própria humanidade, porque permite ao animal humano se libertar de sua animalidade (SCHMIDT, 2013, p. 1).

O significante *sustentabilidade* tem marcado uma presença constante nos discursos midiáticos, no mais das vezes associado aos discursos ecológicos e ambientalistas, às discussões em torno de economia solidária, ou, ainda, às agendas políticas do consumo consciente e da cidadania para o terceiro milênio. É mais ou menos consenso, dentro destes campos de disputa, compreender *sustentabilidade* como termo para definir ações e atividades humanas com vistas ao suprimento das necessidades atuais dos seres humanos na superfície do planeta, assegurando simultaneamente condições para que o futuro das próximas gerações não seja comprometido.

Pensando desta forma, as discussões em torno da sustentabilidade estariam mais voltadas ao gerenciamento racional dos recursos naturais do planeta, de maneira a assegurar a continuidade da humanidade e a evitar os cenários catastróficos envolvendo a extinção das espécies, o aquecimento global, a poluição de rios, mares e oceanos e o desaparecimento de ecossistemas. Seguindo estes parâmetros, a humanidade ainda pode garantir um desenvolvimento sustentável para as próximas gerações. Neste sentido, a preocupação com a educação ambiental vem ganhando um grande espaço. Pode-se mencionar, apenas a título de exemplificação da questão no cenário brasileiro, a inclusão dos tópicos “Meio Ambiente” e “Trabalho e Consumo” como temas transversais, de caráter interdisciplinar, nos *Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Fundamental* desde 1998 (BRASIL, 1998c, p. 25-34).

O conceito *sustentabilidade*, bem como sua aplicabilidade/produzibilidade no campo mais amplo das Humanidades, é ininteligível quando desarticulado de uma discussão de caráter epistêmico/epistemológico que problematize as fronteiras, os limites, e mesmo as condições de possibilidade da produção de conhecimento na contemporaneidade. Tal como afirma Rita T. Schmidt, “o conhecimento está a serviço, prioritariamente, da formação de sujeitos em termos cognitivos, afetivos e imaginativos, capazes de atuarem de forma crítica e solidária em seus respectivos



contextos; uma atuação, nesses termos, não pode prescindir do reconhecimento e do respeito à alteridade e à diversidade” (SCHMIDT, 2012, p. 174). Levar em conta a questão da sustentabilidade na problematização da produção de conhecimento implica um deslocamento frente às políticas epistêmicas mais pragmáticas, com seu grande apreço ao desenvolvimento da técnica e da eficiência; implica um olhar desconfiado com relação à valorização acrítica do produtivismo e dos imperativos falaciosos que se ocultam por trás do culto à meritocracia, e um retorno salutar às discussões em torno do compromisso social do intelectual com o mundo no qual vive e com as gerações futuras.

Àqueles que acompanha(ra)m minha trajetória intelectual ao longo das últimas duas décadas, talvez cause um pouco de espanto ver-me criticando a meritocracia. Confesso que esta é uma reflexão bastante recente para mim, e que resulta de diálogos que venho estabelecendo ao longo dos últimos anos com o movimento negro brasileiro, em especial com pesquisadores que estão trabalhando com a avaliação do impacto das Ações Afirmativas no contexto do acesso ao Ensino Superior.<sup>1</sup> Tomando como exemplo a questão do acesso à Pós-Graduação nas Instituições Federais de Ensino no Brasil, José Jorge de Carvalho faz um inquietante balanço sobre o papel do mérito nos processos seletivos dos Programas de Pós-Graduação:

A pós-graduação não é uma busca livre de um conhecimento: a entrada na pós-graduação se dá pelas linhas de pesquisa. As linhas de pesquisa são decisões, são resultados de vontades políticas. Há que frisar sempre que *o modo vigente de ingresso na nossa pós-graduação já é a prática de um critério de preferências, combinado com uma meritocracia parcializada que geralmente premia os melhores dentro do conjunto de preferências elegido*. Por tal motivo, é comum que um estudante mais qualificado fique de fora simplesmente porque escolheu uma linha de pesquisa com poucas vagas, ou inexistente no programa a que se candidatou, enquanto outro estudante menos qualificado entre apenas porque escolheu uma linha menos concorrida. (CARVALHO, 2003, p. 180-181, grifo meu).

A perversidade da valorização cega que continuamente é dada à meritocracia nas práticas universitárias e no contexto da pesquisa institucional não é o alvo da discussão que proponho, mas com ela possui uma estreita afinidade. A partir das conexões entre literatura e sustentabilidade, quero propor uma discussão no campo da ecologia dos afetos, das teias capilares das relações humanas, de maneira a evidenciar os rastros e resíduos perversos de algumas manobras políticas e de reivindicações no campo dos direitos humanos e das políticas públicas. Em outras

1 Destaco aqui os profícuos diálogos estabelecidos ao longo do I COPENE-SUL (I Congresso de Pesquisador@s Negr@as do Sul do Brasil) com os professores José Rivair Macedo, Adail Sobral e Petronilha Beatriz G. Silva. O evento ocorreu entre 24 e 26 de julho de 2013, no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Sul-Rio-Grandense, em Pelotas/RS. A defesa de estratégias políticas que privilegiem o coletivo – em detrimento do individual – fez-se presente em inúmeras falas de pesquisador@s ao longo do evento.



palavras, as inquietações que me assolam podem ser sintetizadas na forma de uma pergunta norteadora: *nossos esforços rumo a uma política de inclusão não estariam deixando para trás um rastro ainda mais perverso de inexoráveis exclusões?*

### Literatura e ecologia: aproximações pós-estruturalistas

Se é verdade que a oposição natureza/cultura é um dos binarismos fundacionais do pensamento ocidental, não podemos ignorar outro binarismo que surge como um desdobramento do primeiro: a oposição humano/não humano. Minha preferência pelo termo “não humano” a outros que talvez deixem mais claro o que é colocado em jogo neste binarismo (tais como *animal*,<sup>2</sup> *inumano*,<sup>3</sup> ou *monstruoso*<sup>4</sup>) dá-se exclusivamente pelo caráter mais amplo da noção de “não humano” que, ao menos provisoriamente, parece dar conta de subsumir estas outras categorias.

Insisto na recorrência desta definição básica de que, ao longo da história ocidental, a definição do “não humano” dá-se sempre em função daquilo que, em um determinado contexto histórico-cultural, não cabe na categoria de humano. Ou ainda, o “não humano” é aquilo que não se pode – ou que não se deseja – vinculado à categoria do *humano*. O “não humano” poderia ser qualificado como o excesso ou o resíduo daquilo que geralmente se qualifica como *humano*. Desnecessário explicitar aqui que, por trás dessa discussão, encontra-se subjacente a filosofia desconstrucionista de Jacques Derrida, especialmente a ideia da lógica suplementar que “estrutura” praticamente todos os pares conceituais opositivos da tradição filosófica ocidental. Esta seria o primeiro princípio sobre o qual gostaria de assentar a discussão que proponho: a lógica suplementar que “estrutura” a oposição humano vs. não humano. E, como consequência, o que acarreta pensar os rastros e os vestígios suplementares daquilo que não costuma ser considerado “humano” quando a discussão de fundo envolve os ditos “direitos humanos”.

O segundo ponto que trago para fundamentar minha discussão é um breve retorno ao texto seminal de Félix Guattari intitulado *As três ecologias*. A importância deste pequeno livrinho (56 páginas na tradução brasileira) é dada pela possibilidade que abre para que o campo das ciências humanas dialogue com a questão da sustentabilidade. *As três ecologias* não é o único texto – e muito provavelmente também não seja o primeiro ou o mais profundo – no campo das ciências humanas a propor um deslocamento nas reflexões sobre ambientalismo, mas destaco sua importância em função tanto de sua ampla circulação no Brasil (16 edições até 2005) e dos desdobramentos que propõe no campo da ecologia e da ecosofia. Ao registrar

2 DERRIDA, Jacques. *O animal que logo sou*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Unesp, 2002.

3 PARENTE, Massimiliano. *L'inumano*: romanzo. Milano: Mondadori, 2012.

4 SILVA, Tomás Tadeu da (Org.). *Pedagogia dos monstros*: os prazeres e os perigos das confusões de fronteiras. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.



três ecologias – *a do meio ambiente, a das relações sociais e a da subjetividade humana* – Felix Guattari chama a atenção para o fato de que a sofisticação teórica do pensamento acadêmico não tem sido suficiente para dar conta dos problemas que envolvem a manutenção da “espécie humana” sobre o planeta e suas interrelações com o espaço físico e com as outras espécies, bem como com os outros indivíduos da “espécie humana”.<sup>5</sup> Uso a noção “espécie humana” entre aspas justamente porque esta é uma das categorias que quero problematizar mais adiante nesta exposição. De acordo com Felix Guattari:

Não haverá verdadeira resposta à crise ecológica a não ser em escala planetária e com a condição de que se opere uma autêntica revolução política, social e cultural reorientando os objetivos da produção de bens materiais e imateriais. *Essa revolução deverá concernir, portanto, não só às relações de forças visíveis em grande escala, mas também aos domínios moleculares de sensibilidade, de inteligência e de desejo.* (GUATTARI, 1990, p. 9, grifo meu).

Uma das maiores contribuições do pensamento ambientalista – se não a maior delas – para o redimensionamento das modalidades através das quais produzimos conhecimento está expresso na citação anterior pelo termo “escala planetária”. Note-se que não se fala em *globalização*, mas em algo que foi mobilizado pela crítica comparativista – e penso aqui em nomes como os de Mary Louise Pratt e Gayatri Chakravorty Spivak – como “planetarização”, ou ainda, como “consciência planetária”. Em *Death of a discipline* (2003), Spivak reinterpreta e reformula a noção de *globalização* ao contrastá-la com o termo *planetaridade*, enfatizando assim a alteridade e a humanidade do planeta, em oposição ao caráter de construção e artificialidade economicista dos significantes *globo* e *globalização*. Esse novo termo (a “planetaridade”) permite uma visão renovada dos processos econômicos e culturais do mundo contemporâneo, uma vez que o vocábulo “globalização” se encontra já desgastado e marcado pelas dinâmicas expansionistas e neo-colonialistas do capitalismo tardio. Spivak argumenta que, enquanto a noção de “globo” remete para um constructo abstrato e artificial no qual ninguém vive, a ideia de “planeta” pertence a outro sistema conceitual, no qual se enfatizam as diferentes relações que nós, humanos, estabelecemos empiricamente com o lugar concreto em que habitamos:

O globo está em nossos computadores. Ninguém mora lá. Isso nos permite pensar que podemos objetificá-lo e controlá-lo. O planeta está, por sua vez, nos domínios da alteridade, pertencente a outro sistema, ainda que o habitemos, por empréstimo. [...] Eu não posso dizer “o planeta, por outro lado...”. Quando eu invoco o planeta,

5 No campo específico da Literatura Comparada, esta discussão aparece explicitamente em alguns artigos de Schmidt (2005, 2007 e 2011), e é também abordada, embora não configure o foco em Alós e Schmidt (2009) e Alós (2012a e 2012b).



penso no esforço necessário para desvelar a (im)possibilidade desta intuição de natureza não derivativa.<sup>6</sup>

É neste contexto que os estudos comparatistas ganham uma relevância estratégica. Tal como afirma Mary Louise Pratt em “Comparative literature and global citizenship”, é fundamental o avanço rumo a um conceito de literatura comparada pensado como o lugar epistêmico de uma poderosa renovação intelectual no que diz respeito à literatura e às práticas culturais. Em tempos de diásporas e exílios transnacionais de escala planetária, produzidos por um sem-fim de conflitos étnico-raciais, pela intolerância religiosa e pelos novos fundamentalismos, a literatura comparada – com suas teorias, suas metodologias e com sua abertura radical a novos objetos de investigação – transforma-se em um espaço hospitaleiro para o cultivo do multilinguismo e da interculturalidade, para a prática da mediação cultural e para o desenvolvimento genuíno de um profundo entendimento de uma consciência planetária. Somente a partir deste trabalho é que se torna possível a projeção de novas formas de cidadania cultural em uma escala planetária. Em outras palavras, o desenvolvimento de perspectivas globais na compreensão dos fenômenos culturais e literários não implica em pensar que qualquer um possa reivindicar o conhecimento por inteiro de todo o planeta, o que constitui uma postura radicalmente anticolonialista no campo da produção de conhecimento sobre distintas práticas culturais.

A partir da leitura de Pratt e Spivak, torna-se um pouco mais visível as possibilidades de se colocar em diálogo o campo específico da literatura comparada com a ecologia das relações sociais e com a ecologia da subjetividade humana propostas por Guattari. Dois imperativos que permeiam a discussão proposta em *As três ecologias* devem ser destacados. O primeiro deles é o lugar que a coletividade (ou ainda, o “ser-em-grupo”) toma na estruturação destas duas ecologias:

Certamente seria inconcebível pretender retornar a fórmulas anteriores, correspondentes a períodos nos quais, ao mesmo tempo, a densidade demográfica era mais fraca e a densidade das relações sociais mais forte que hoje. *A questão será literalmente reconstruir o conjunto das modalidades do ser-em-grupo.* E não somente pelas intervenções “comunicacionais”, mas também por mutações existenciais que dizem respeito à essência da subjetividade (GUATTARI, 1990, p. 16 – grifo meu).

Reivindicar um novo pensamento político e uma nova política do conhecimento que estejam pautados não apenas na esfera individual, mas em uma dimensão coletiva, leva a relativizar certas conquistas recentes no campo dos direitos humanos

6 “The globe is on our computers. No one lives there. It allows us to think that we can aim to control it. The planet is in the species of alterity, belonging to another system; and yet we inhabit it, on loan. It is not really amenable to a neat contrast with the globe. I cannot say “the planet, on the other hand.” When I invoke the planet, I think of the effort required to figure the (im)possibility of this underived intuition” (SPIVAK, 2003, p. 72). Tradução minha.



e das políticas públicas. Pensemos, por exemplo, na questão das políticas de cotas para afrodescendentes e para egressos do Sistema Público de Ensino no contexto do acesso ao Ensino Superior em Instituições Federais de Ensino. Embora as cotas sejam uma medida efetiva para garantir o acesso a uma vaga no ensino superior, elas não asseguram a permanência dos alunos cotistas até a conclusão do curso; esta questão vem sendo escamoteada pelas pautas levantadas no campo das estratégias de expansão do acesso ao ensino universitário no Brasil. Ela também gera um grupo duplamente subalternizado: o dos afrodescendentes tidos como incapazes de ingressar na Universidade, *apesar das ações afirmativas*. A ausência de negros e negras na Universidade brasileira deixa de ser um problema derivado de uma cultura racista e passa a ser derivado da incompetência dos candidatos afrodescendentes. É nesse sentido que a meritocracia vem sendo criticada pelos movimentos negros, pois é em nome dela que são justificadas, por exemplo, as reprovações e o “fracasso” dos alunos cotistas, sejam eles oriundos das cotas raciais ou das cotas sociais. As ações afirmativas dão condições de acesso a estes alunos, mas, infelizmente, a Universidade, no mais das vezes, não está preparada para criar condições de permanência desses alunos no ambiente acadêmico. Será efetivamente uma postura justa do professor com seus alunos julgá-los pelos seus méritos individuais? Será que o aluno que experienciou o racismo e/ou a exclusão social ao longo de – no mínimo – onze anos de vida escolar (ao longo de sua experiência como estudante no Ensino Fundamental e no Ensino Médio), aprendendo a ser invisível para sobreviver ao racismo institucionalizado, tem auto-estima suficiente para enfrentar um ambiente classificatório do tipo meritocrático, como o é a avaliação de desempenho realizada pelos professores nas universidades brasileiras? Como valorizar a iniciativa, a proatividade e a autonomia do estudante afrobrasileiro, se este estudante chega ao ensino superior forjado – muitas vezes – em uma pedagogia do silêncio e da docilização dos corpos não brancos? Questões deste tipo não põem em xeque a validade das políticas inclusivas – em especial as ações afirmativas que se materializam na política das cotas para o acesso ao Ensino Superior – mas apontam para suas fragilidades. Eu iria mais longe no esquadrinhamento da equação “acesso por cotas mais meritocracia”: não estaria esta equação eximindo a responsabilidade do Estado e da própria Universidade em assegurar a permanência e a conclusão Ensino Superior pelos cotistas? Se o Estado (e a instituição universitária) asseguram o acesso, mas não criam condições para diminuir a evasão, não seria este um mecanismo que “inclui hoje para excluir amanhã”, desresponsabilizando o Estado (e as Universidades) pela evasão dos estudantes afrobrasileiros? Todos aqui já ouviram o slogan neofascista que enuncia: *“até os negros, os indígenas e os favelados podem estudar em uma Universidade Federal. O que mais eles querem?”*. Não é o meu foco criticar a política de cotas ou a expansão do Ensino Superior Federal, mas evidenciar os rastros e os vestígios das perversas exclusões que são reiteradas a partir de um tratamento supostamente igualitário e justo permeado pela questão meritocrática.



Vivemos em uma cultura acadêmica que cobra o mérito, mas muitas vezes não oferece condições para o cultivo e o desenvolvimento dos talentos que não possam ser cooptados pela lógica produtivista do mercado intelectual brasileiro. O fato de que o termo “*expansão do Ensino Superior*” é muito mais corrente do que o termo “*democratização do acesso ao Ensino Superior*” nos discursos das políticas públicas funciona como um ponto fulcral para esta discussão.<sup>7</sup>

Outro campo que merece atenção, por seu funcionamento análogo ao que é efetivamente o meu tópico de discussão neste trabalho, e que explicitarei mais adiante, diz respeito às políticas de educação inclusiva destinadas aos portadores de necessidades especiais (PNEs) no sistema regular de ensino. *Slogans* como “*todos por uma educação inclusiva*” forçam o apagamento de uma questão bastante pertinente: e por acaso alguém é *contra* a educação inclusiva? Parece-me desnecessário retomar toda a argumentação desenvolvida por Michel Foucault em *A arqueologia do saber*, ou a reflexão que Michel Pêcheux constrói em *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*, para evidenciar que quando um enunciado serve simultaneamente a dois senhores em posições ideológicas diametralmente opostas, estamos diante *ou de um senhor alienado, ou de um enunciado cuja voltagem política já foi esvaziada*. A luta por uma educação inclusiva é tanto bandeira da “esquerda” quanto da “direita” (e assumo aqui os riscos do anacronismo ao utilizar os significantes “esquerda”/“direita”, tão esvaziados no contexto brasileiro quanto outro par opositivo, “oposição”/“situação”). Nesta discussão, o que me parece é que o enunciado “educação inclusiva” foi, de alguma maneira, cooptado pelo mecanismo do Estado. Defender uma educação inclusiva e definir “por decreto” que toda a Escola Pública tem a obrigação de aceitar a matrícula de um estudante PNE (portador de necessidades especiais) exige o Estado de ter de responder pelas especificidades cognitivas destes sujeitos. De maneira bastante perversa, a questão da “educação inclusiva” transforma-se em um capital simbólico a ser produzido, gerido e administrado no mercado das ideias, responsabilizando o professor do ensino regular por sua própria preparação para lidar com a questão da exclusão e apagando a especificidade Educação Especial, entendida como um campo epistemológico. De acordo com Leandra Boer Possa e Maria Inês Naujorks:

O efeito de silenciar, percebido nos professores, não diz respeito ao silêncio da palavra, mas ao silêncio da palavra proferida há bem pouco tempo atrás. *O silêncio aqui tem o sentido de captura, ou seja, pensar que os professores, estando capturados pela rede*

7 Confesso que o campo Educação e relações étnico-raciais é bastante novo para mim, e talvez eu ainda não disponha de toda a propriedade que gostaria de dispor para discutir tais questões. Cabe assinalar, entretanto, que estas são algumas das problemáticas mais urgentes na pauta dos pesquisadores negros brasileiros. Meu contato com essa discussão iniciou-se recentemente, mais especificamente através de Leandra Boer Possa, professora do Departamento de Educação Especial da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). A questão da perversidade do sistema meritocrático de avaliação nas escolas e nas universidades é um foco de trabalho intelectual de Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva nos últimos anos. Conferir, a esse respeito, Silva (2011), Silva e Gomes (2011), Silva e Gonçalves (2006) e Silva e Silvério (2003).



*discursiva da inclusão, se subjetivaram pela naturalização da inclusão, tomando-a como algo dado e cristalizado em seu significado. Capturados porque agora, diante de tanto investimento na escola e em suas formações, fica o desejo de consumir a inclusão como algo que é de cada um, como algo que lhes melhora como profissionais e pessoas. Nessa rede discursiva, não há o que contestar. Resta o esforço e empreendimento que cada um precisa fazer para colocar em funcionamento a escola inclusiva, de qualidade, que é para todos e para a diversidade. (POSSA; NAUJORKS, 2013, p. 327).*

No lugar da heterogeneidade, das especificidades e da singularidade que caracteriza cada sujeito, o discurso da diversidade esvaziada (aparentado com certa versão do multiculturalismo que grassou em contextos anglófonos, como o Canadá e a Austrália), emerge como o discurso da diferença que, ao fim e ao cabo, não consegue fazer nada além do que produzir uma grande indiferença à heterogeneidade humana, algo no mínimo pernicioso para o campo de uma ecologia das relações sociais. Se é verdade que a história da vida sobre o planeta é uma história de contínuas mutações e adaptações, sendo quase um lugar comum no campo das ciências biológicas o fato de que a extinção é muito mais frequente do que a sobrevivência de uma dada espécie, também é verdade que os ecossistemas mais estáveis e mais propensos a perdurar ao longo do tempo são aqueles nos quais a multiplicidade de espécies singulares floresce (RAUP, 1994; BENTON, 1995).

### **Heterotopias digitais: uma ecologia do desejo**

O advento da internet revolucionou a maneira pela qual se lida com a informação, impactando não apenas o que poderia ser entendido, em sentido amplo, como uma ecologia global da circulação de informação e de bens simbólicos, mas também como um novo espaço de subjetivação. Hoje em dia, a troca de correspondência pessoal é vista como uma prática antiquada e demodé. Não se enviam mais cartas, mas sim *e-mails*. A rapidez do envio das mensagens eletrônicas assolou de tal forma a escrita que começa a nascer uma ortografia própria. Uma nova espécie de escrita ideográfica tornou-se possível graças à necessidade de expressar sentimentos sem se perder a linha argumentativa: são os *emoticons*, utilizados para expressar alegria (☺) e tristeza (☹), por exemplo. Não há como refutar a tese de que a internet está mudando a própria natureza de nossa relação com a linguagem e com a escrita. Não obstante, é inegável também o impacto destas tecnologias no campo da produção literária, uma vez que blogues e *e-mails* caracterizam-se como novos gêneros textuais. Assim, os influxos do ciberespaço começam a revitalizar a produção literária nos últimos anos, reinventando os gêneros literários e as possibilidades de expressão através da escrita literária.



Dois espaços heterotópicos<sup>8</sup> de escrita merecem atenção: o e-mail e as salas de *chat*. O e-mail, por sua natureza de contraparte virtual do endereço físico de um sujeito, transforma-se em uma tecnologia a produzir novas identidades. Não estando preso a um endereço ou a um nome fixo, posto que o endereço de e-mail é também virtual, uma única pessoa pode fragmentar-se e multiplicar sua identidade infinitamente. A partir da utilização de diferentes e-mails para diferentes interesses, o correio eletrônico tornou-se o emblema heterotópico de dissolução e reestruturação do eu. Contudo, é com os programas de conversação em tempo real como o mIRC™, o ICQ™ e o MSN Messenger™ que as possibilidades quase esquizofrênicas de múltiplas e simultâneas identidades são atingidas. Em tempos de Orkut™, de Facebook™ e de Skype™, é necessário certo esforço de nossa parte para que se torne possível compreender a dimensão do impacto que estas tecnologias de comunicação em tempo real tiveram no sentido de dismantelar a percepção da identidade humana como algo linear, contínuo e coerente. No cenário teórico contemporâneo, não seria abuso afirmar que a internet ganha espaço como uma das mais potentes heterotopias a produzir identidades. Homossexuais, lésbicas, bissexuais, travestis e heterossexuais que se autodenominam “curiosos” surgem nas salas de bate-papo virtual, e nem sempre tais identidades são simétricas àquela da pessoa a digitar (e digitar-se) alhures. O sujeito, sabidamente constituído *na* e *pela* linguagem, é constituído nos espaços virtuais pela linguagem verbal, mas também por *emoticons*, *kbytes* e *underlines*. Esta é uma escrita criptografada na qual nem todos estão ainda alfabetizados. Esse “dialetto virtual”, conjugado com o jargão do gueto homossexual, dá margem ao nascimento de uma escrita praticamente incompreensível para aqueles que não fazem destas heterotopias lugares de constituição de suas subjetividades.

Operacionalizando toda esta discussão, o argentino Daniel Link dedica-se à produção de um novo modelo narrativo. *La ansiedad: novela trash* (2004) é um romance que investe em uma reinvenção da linguagem a partir da utilização de e-mails e da reprodução de diálogos do ICQ™ de vários personagens, em sua maioria homens solitários a errar pelas redes virtuais nas madrugadas portenhas. Nestes fragmentos textuais, mesclados com citações que vão de Michel Foucault a Thomas Mann, são representadas as ansiedades de homens em busca do afeto de outros homens, ou mesmo de uma simples noite de sexo anônimo. Mesmo lembrando vagamente a estrutura de um romance epistolar, *La ansiedad* é uma obra singular. A heterogeneidade dos materiais textuais utilizados em sua composição cria uma tensão bastante diversa daquela produzida pela sequência de cartas em um romance

8 Michel Foucault define as heterotopias com as seguintes palavras: “há, [...] e isso provavelmente em qualquer cultura, em qualquer civilização, lugares reais, lugares efetivos, lugares que são delineados na própria instituição da sociedade, e que são espécies de contra-posicionamentos, espécies de utopias efetivamente realizadas nas quais os posicionamentos reais, todos os outros posicionamentos reais que se podem encontrar no interior da cultura estão ao mesmo tempo representados, contestados e invertidos, espécies de lugares que estão fora de todos os lugares, embora eles sejam efetivamente localizáveis. Esses lugares, por serem absolutamente diferentes de todos os posicionamentos que eles refletem e dos quais eles falam, eu os chamarei, em oposição às utopias, de heterotopias” (FOUCAULT, 2001, p. 415).



epistolar como, por exemplo, *As relações perigosas*, de Laclos. Se a preocupação de Chordelos de Laclos estava assentada nos jogos de perfídia, sedução e infidelidade da decadente aristocracia de sua época, Link estrutura seu romance em torno das angústias e das ansiedades dos homens homossexuais, em particular daquelas causadas pela busca incessante de afeto e de prazer, das dificuldades de se conviver com a soropositividade e da solidão urbana das metrópoles latino-americanas.

Compreender a estruturação desta heterotopia virtual possibilita compreender melhor as identidades que nela nascem e morrem. Em tempos de individualismo e consumo massivo, a velocidade das redes digitais possibilita novos arranjos de poder e novas maneiras de se contestar o *status quo* sem a necessidade de que o indivíduo saia de sua própria casa. Assim, compreender os ambientes digitais como heterotopias sexuais – isto é, como lugares nos quais os valores sexuais hegemônicos e heteronormativos são colocados em suspenso – possibilita a compreensão de duas coisas importantes: a) o influxo da linguagem digital na literatura como possibilidade de revitalização formal e estética, uma vez que as convenções da literatura são questionadas; e b) a utilização do ciberespaço como matriz de novas e disruptivas identidades sexuais.

Uma importante reviravolta instaura-se, então, uma vez que a noção de heterotopia, tal como o romance de Link permite assinalar, não se estende tão somente a espaços geograficamente situáveis, mas também aos fluidos espaços virtuais de redes digitais, tais como a internet. Os *softwares* de comunicação em tempo real, desta forma, configuram-se também como *heterotopias virtuais*, e a conversação em tempo real passa de simples espaço de *comunicação* a espaço subversivo de contestação e de negociação por novas possibilidades de subjetivação. Estes novos espaços possibilitam novas relações sociais que escapam às redes dicotômicas de “masculino *versus* feminino” ou “homossexualidade *versus* heterossexualidade”, instaurando resistência aos regimes de normalização dos gêneros.

Alejandro López, em seu romance *Keres cojer? = guan tu fak* (2005), também se utiliza dos recursos de linguagem geridos pela internet para a construção de sua narrativa. Vanessa Hotmail, a protagonista do romance, é uma travesti nascida em Goya, interior da Argentina, e que vive em Buenos Aires, ganhando a vida como profissional do sexo a oferecer seus serviços para turistas. Vanessa economiza cada centavo que ganha para poder viajar para os Estados Unidos, onde finalmente poderá terminar as aplicações de silicone, o que lhe permitirá cobrar preços mais altos pelos seus serviços sexuais. Vanessa, por falta de recursos financeiros, tem apenas uma prótese mamária, implantada pelo Dr. Rodríguez, cirurgião plástico brasileiro. Em função disso, a própria Vanessa refere-se a si mesma como uma *travesti monoteta*. Mais do que sublinhar o caráter cômico desta desventura, importa assinalar a presença de uma preocupação com as mazelas da trajetória de travestis argentinas de baixa renda, para as quais, na maioria das vezes, não resta outro destino profissional além



da prostituição.

O *software* MSN Messenger™, no romance de López, permite ao leitor visualizar os processos de constituição da identidade de Vanessa Hotmail. Através das conversas entre a protagonista e sua prima Ruth, o referido software passa de simples mecanismo de conversação a lugar de embate identitário, no qual ambas as personagens contestam radicalmente noções cristalizadas de amor, erotismo, família e moralidade. Ruth, casada com o paraguaio Toro, vive da venda de bebês recém-nascidos a casais estrangeiros estéreis. O que aparentemente seria um delito grave até mesmo para as moralidades mais progressistas e radicais revela-se como gesto humanitário, na visão das jovens grávidas, uma vez que o casal garante proteção, teto e comida para elas, gestantes completamente sem recursos, até que seus bebês nasçam e sejam encaminhados para famílias estrangeiras. A cegueira destas jovens para o regime de exploração ao qual estão sendo submetidas aponta para o fato que determinadas searas da América Latina não são vistas pelos olhos do Estado, que se mostra alheio às questões de tráfico de pessoas e de órgãos humanos.

Em termos formais, o romance de López é o que mais extrapola as convenções linguísticas e literárias. Se Daniel Link é inovador por incorporar e-mails e transcrições de conversação em tempo real, Alejandro López chega ao extremo de reproduzir, nas páginas de seu livro, o *layout* do MSN Messenger™. A incorporação de novas tecnologias inclui ainda fotografias, *videoclips* e gravações de câmeras escondidas, armazenadas no *website* da editora. Em determinados momentos da trama, o leitor é convidado a acessar um link que o leva a estes outros fragmentos narrativos não-verbais. O resultado desse investimento em novas tecnologias permite a López, ao mesmo tempo em que está escrevendo literatura, extrapolar o conceito tradicional de literatura, instituindo assim uma escritura híbrida consoante com o cenário cultural contemporâneo da América Latina.

A utilização de novas tecnologias na escrita literária contribui também para redimensionar a reflexão sobre identidade e subjetividade entendidas como *processuais* e *intermitentes*. Ao ler a noção de tecnologia não apenas no sentido corrente nas ciências duras, mas na acepção foucaultiana de *tecnologias de subjetivação*, é possível identificar na personagem Vanessa Hotmail um investimento sobre o próprio corpo como *superfície de inscrição política e subjetiva*, dentre as quais a mais visível é, sem dúvida, a alteração de sua corporeidade através dos implantes de silicone. Cabe rememorar Donna Haraway, que, em 1987, publicou um profético manifesto acerca das novas possibilidades subjetivas a partir do impacto da tecnologia. Para ela, o *cyborg* (*cybernetic organism*, organismo cibernético) é uma identidade política constituída na interface do humano e do maquinário tecnológico, no nebuloso entremeio em que a oposição natureza/cultura perde o seu sentido:

O *cyborg* é uma criatura em um mundo pós-gênero, sem entretanto nenhuma relação com a bissexualidade, simbiose pré-edipiana,



trabalho não-alienado, ou outras tentações de uma integridade orgânica, por meio de uma apropriação final de todas as partes em uma unidade maior. [...] o *cyborg* é também o *telos* apocalíptico ameaçador da escalada de denominações da individuação abstrata ocidental, um ser verdadeiro, livre finalmente de qualquer dependência, um homem no espaço. (HARAWAY, 1994, p. 245).

Através da escrita de si no ciberespaço, uma heterotopia virtual, Vanessa Hotmail constitui-se como um *cyborg*, reinventando o gênero e a sexualidade e desafiando o alcance da iluminista categoria do “humano”. Cabe ressaltar a alta-voltagem teórica e política da noção de heterotopia na compreensão da representação e na problematização das subjetividades não heterossexuais na literatura. O conceito de heterotopia permite avaliar o papel de espaços *underground* na reconfiguração do erotismo através da ressignificação de ideias como corpo, prazer e violência; permite, finalmente, a atribuição de um *status* crítico ao ciberespaço, e uma mensuração – ainda que provisória – do papel das novas tecnologias sobre a literatura e a vida social do mundo contemporâneo.

### Considerações finais

Encaminhando esta escrita (que também se pretende uma intervenção) para suas palavras finais, gostaria antes de abrir espaço para fazer duas citações relativamente longas. A primeira delas é de um trecho de *As três ecologias*; a segunda, um recorte da fala de abertura proferida por Rita Schmidt na abertura do evento *Sustentabilidade: o que pode a literatura?*, proferida no dia 17 de agosto de 2013:

Chernobyl e a AIDS nos revelaram brutalmente os limites dos poderes técnico-científicos da humanidade e as “marchas-à-ré” que a “natureza” nos pode reservar. É evidente que uma responsabilidade e uma gestão mais coletiva se impõem para orientar as ciências e as técnicas em direção a finalidades mais humanas. Não podemos nos deixar guiar cegamente pelos tecnocratas dos aparelhos de Estado para controlar as evoluções e conjurar os riscos nesses domínios, regidos no essencial pelos princípios da economia de lucro. (GUATTARI, 1990, p. 24).

Queríamos explorar a potencialidade da literatura de redefinir, ressignificar o conceito de sustentabilidade, dando-lhe uma dimensão ampla e inclusiva. Essa dimensão seria possível com um sentido de cidadania capaz de incorporar a consciência da interdependência entre vida social e mundo natural e, portanto, capaz de se traduzir em uma prática de vida, amparada na compreensão de que nossa existência como seres humanos depende da coexistência com outras formas de vida de um mundo não humano. (SCHMIDT, 2013, p. 1).



O final do século XX pode ser caracterizado por quatro forças motrizes a modelar o desenvolvimento humano, e que certamente se prolongam pelo século XXI. São elas o *desenvolvimento científico*, a *formação de capital humano*, a *cultura*, e os *processos de globalização*. Se é verdade que o desenvolvimento científico tem colaborado de maneira significativa para o desenvolvimento das comunidades humanas, também o é o fato de que tais avanços estão produzindo conseqüências desastrosas ao ambiente, fomentando o aumento da pobreza e das desigualdades sociais. O desenvolvimento humano na contemporaneidade está embasado no avanço e na acumulação de conhecimento científico. Neste cenário, o papel da *cultura*, em especial dos seus aspectos de diversidade e adaptabilidade, fazem-se essenciais. Se por um lado os processos de globalização institucionalizaram a abertura das fronteiras e possibilitaram maior fluxo de informação transnacional, por outro eles fomentaram – como conseqüência reacionária e reativa – um aumento das seqüelas resultantes dos choques culturais, tais como a violência e a intolerância.

Tal como Madame de Staël, que no início do século XIX introduz uma análise comparativa das literaturas e das artes alemãs na França com o livro *De l'Allemagne* (1810), o comparatista contemporâneo deve, antes de tudo, perguntar-se: “qual o propósito e a função social dos conhecimentos produzidos por minha atuação intelectual?”. Uma vez que o par opositivo “cultura nacional vs. cultura estrangeira” continua a pautar conflitos tais como os novos fundamentalismos nacionalistas, os estudos de literatura comparada podem colaborar para minimizar os efeitos perniciosos dos choques culturais. Não é por acaso que filósofos como Jacques Derrida (1988) e Emmanuel Lévinas (1993) detiveram-se, nos últimos anos do século XX, a temas como a amizade, a solidariedade e a ética<sup>9</sup>: estas são questões de suma importância para o desenvolvimento e o progresso científicos, de maneira sustentável, nestes tempos difíceis, encobertos pelas sombras e incertezas do presente.

A partir do trabalho intelectual realizado pela literatura comparada é possível redimensionar e ressemantizar a noção de *cosmopolitismo*, de *alteridade* e de *diferença radical*, em especial através do estudo e da reflexão acerca da literatura e da cultura, isto é, das narrativas “outras” e “dos outros”, de forma a fazer da ética e da alteridade imperativos político-filosóficos para o novo milênio. Posto que o fluxo de informações em escala global torna inevitáveis os choques culturais, cumpre empreender esforços para que tais choques, dado que inevitáveis, tornem-se confrontos com resultados positivos e construtivos para as coletividades humanas do planeta. Parece-me que é o momento de enterrarmos nosso recorrente medo da pieguice e do senso comum e propormos um acréscimo às três ecologias de Felix Guattari. Talvez seja o momento de instaurarmos uma ecologia radical que recupere a dimensão dos afetos humanos e pós-humanos, e que percorra transversalmente nossas reflexões sobre o ambiente, sobre as relações sociais e sobre a subjetividade humana.

9 LÉVINAS, Emmanuel. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 1993.



## REFERÊNCIAS

- ALLENS, Roy E. (Ed.). *Human ecology economics: a new framework for global sustainability*. London: Routledge, 2008.
- ALÓS, Anselmo Peres. *A literatura comparada neste início de milênio: tendências e perspectivas*. Ângulo (FATEA), v. 130, p. 7-12, 2012a.
- \_\_\_\_\_. *Literatura comparada ontem e hoje: campo epistemológico de ansiedades e incertezas*. *Organon*, Porto Alegre (UFRGS), v. 27, n. 52, p. 17-42, 2012b.
- ALÓS, Anselmo Peres; SCHMIDT, Rita Terezinha. *Margens da poética/poéticas da margem: o comparatismo planetário como prática de resistência*. *Organon*, Porto Alegre (UFRGS), v. 23, n. 47, p. 129-146, 2009.
- BENTON, M. J. *Diversification and extinction in the history of life*. *Science*, v. 268, n. 5207, p. 52-58, 1995.
- BERNHEIMER, Charles. *Comparative literature in the age of multiculturalism*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1995.
- BRASIL. *Parâmetros curriculares nacionais*. Brasília: Secretaria de Educação Fundamental (MEC/SEF), 1998a.
- \_\_\_\_\_. *Parâmetros curriculares nacionais de Língua Portuguesa*. Brasília: Secretaria de Educação Fundamental (MEC/SEF), 1998b.
- \_\_\_\_\_. *Parâmetros curriculares nacionais: temas transversais*. Brasília: Secretaria de Educação Fundamental (MEC/SEF), 1998c.
- BUTLER, Judith. *Undoing gender*. London: Routledge, 2004.
- CARVALHO, José Jorge de. *Ações afirmativas para negros na pós-graduação, nas bolsas de pesquisa e nos concursos para professores universitários como resposta ao racismo acadêmico*. In: SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves; SILVÉRIO, Valter Roberto. (Org.). *Educação e ações afirmativas: entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica*. Brasília: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, 2003. p. 161-192.
- DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Trad. Miriam Schnaiderman e Renato Janini Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Paixões*. Trad. Loris Z. Machado; revisão técnica Enid Abreu Dobranszky. Campinas: Papirus, 1995.
- \_\_\_\_\_. *A escritura e a diferença*. Trad. Narua Beatriz Marques Nizza da Silva. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1995.
- \_\_\_\_\_. *O animal que logo sou*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Unesp, 2002.
- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Outros espaços: heterotopias*. In: \_\_\_\_\_. *Ditos e escritos – Vol. III*. Trad.: Inês A. D. Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.
- GUATTARI, Félix. *As três ecologias*. Trad. Maria Cristina F. Bittencourt. 16 ed. Campinas: Papirus, 2005.
- HARAWAY, Donna. (1987). *Um manifesto para os cyborgs: ciência, tecnologia e*



feminismo socialista na década de 80. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. (Org.) *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 243-288.

LACLOS, Chordelos de. *As relações perigosas*. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1971.

LÉVINAS, E. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 1993.

LINK, Daniel. *La ansiedad: novela trash*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2004.

LINK, Daniel. El vértigo de la tecnología. Entrevista a Santiago Lima. In: \_\_\_\_\_. *La ansiedad*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2004b. p. 9-16.

LÓPEZ, Alejandro. *Keres cojer? = guan tu fak*. Buenos Aires: Interzona, 2005.

PARENTE, Massimiliano. *L'inumano*. Milano: Mondadori, 2012.

PÊCHEUX, Michel. *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. Campinas: Editora da Unicamp, 1988.

PÉREZ, Pablo. *Un año sin amor*. Buenos Aires: Perfil, 1998.

\_\_\_\_\_. *El mendigo chupa-pijas*. Buenos Aires: Mansalva, 2005.

POSSA, Leandra Boer; NAUJORKS, Maria Inês. *Efeitos da racionalidade neoliberal nos discursos sobre inclusão: o silêncio docente*. Educação, Santa Maria (UFSM), v. 38, n. 2, p. 319-328, maio/ago. 2013.

PRATT, Mary Louise. Comparative literature and global citizenship. In: BERNHEIMER, Charles. *Comparative literature in the age of multiculturalism*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1995. p. 58-65.

RAUP, David M. The role of extinction in evolution. *Proceedings of National Academy of Science (USA)*, v. 91, n. 15, p. 6758 – 6763, 1994. Disponível em: <<http://www.pnas.org/content/91/15/6758.full.pdf>>. Acesso em: 30 set. 2013.

SCHMIDT, Rita Terezinha. *Sustentabilidade: o que pode a literatura?*. Disponível em: <<http://www.ecoagencia.com.br/?open=artigo&id===AUUJkcVxGZHNIRaNVWJVU>>. Acesso em: 27 set. 2013.

\_\_\_\_\_. Para quê literatura? Reflexões sobre conhecimento, reconhecimento e educação. *Revista de Letras*, São Paulo, v. 51, n. 1, p. 173-189, jan./jun. 2011.

\_\_\_\_\_. Alteridade planetária: a reinvenção da literatura comparada. *Revista Brasileira de Literatura Comparada*, n. 11, 2007. p. 11-33.

\_\_\_\_\_. A literatura comparada nesse admirável mundo novo. *Revista Brasileira de Literatura Comparada*, n. 7, 2005. p. 113-130.

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e. *Entre Brasil e África: construindo conhecimento e militância*. Belo Horizonte: Mazza Edições Ltda., 2011.

\_\_\_\_\_; GOMES, Nilma Lino (Org.). *Experiências étnico-culturais para a formação de professores*. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

\_\_\_\_\_; GONÇALVES, Luiz Alberto Oliveira. *O jogo das diferenças: o multiculturalismo e seus contextos*. 4. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

\_\_\_\_\_; SILVÉRIO, Valter Roberto (Org.). *Educação e ações afirmativas: entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica*. Brasília: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, 2003.



SILVA, Tomás Tadeu da (Org.). *Pedagogia dos monstros: os prazeres e os perigos das confusões de fronteiras*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Death of a discipline*. New York: Columbia University Press, 2003.



## MIGRÂNCIAS TEÓRICAS, (EX)CURSOS E ERRÂNCIAS. VOLKSWAGEN BLUES, DE JACQUES POULIN E A MITOCRÍTICA DO DISCURSO ERRÁTICO

Biagio D'Angelo  
UnB

*To travel consists in operating a profoundly unsettling inversion of one's identity: I become me via another. Depending on who is looking, the exotic is the other, or it is me.*

(Trinh Minh Ha)

*Le déplacé n'est jamais à sa place.*

(Pierre Ouellet)

### 1.

Começamos com uma aproximação aos termos que este encontro nos propõe. Migrância, excursão, errância. São temas de justa apropriação daquela sustentabilidade que nos convoca aqui e que nos permite refletir sobre perspectivas renovadas dos estudos do fenômeno literário. Migrância e errância são também fenômenos da cultura e da literatura, da política e da história, da economia e da geografia. São fenômenos sempre mais presentes nos discursos estéticos da atualidade pois assiste-se hoje à veemência de trânsitos e mobilidades transculturais que questionam certas noções estanques de um monologismo identitário e cultural. Os fenômenos migratórios, sejam eles de caráter subjetivo ou coletivo, nunca são microfenômenos. Eles se articulam numa macro-fenomenologia que se rege ao interior de um sistema de causas diversas e complexas. Problemas sociais, políticos e culturais determinam a expulsão e, ao mesmo tempo, a atração (ver TRIGO, 2001, p. 273) de e para certos destinos geográficos específicos, que se repetem quase sempre historicamente: América do Norte (Estados Unidos e Canadá), protagonistas de uma incessante migração; Argentina, Uruguai e outros países hispânicos, territórios escolhidos nos anos 30 e 40, no pós-guerra; Brasil, na atualidade; Japão, durante as repressões chinesas ditatoriais do século XX; os russos e os armênios na França, etc., só para citar alguns casos impressionantes. Migrância é sinônimo de “exílio”, “diáspora”, “deslocamento”. Toda experiência de migrância constitui um verdadeiro trauma, que se pode resumir, em primeiro lugar, como uma “crise radical da identidade” (VIÑAR, 1993, p. 60), pois:

Migration is a change [...] of such magnitude that it not only puts one's identity on the line but puts it at risk. One experiences a wholesale loss of one's most meaningful and valued objects [...]. To all these memories and deep affections are attached. Not only does the emigrant lose his



attachments to these objects, but he is in danger of losing part of his self as well. [...]. Migration is an upheaval which shakes the entire psychic structure (GRINBERG, 1989, p. 26).

A literatura sempre se alimentou das diferentes figurações da errância, interrogando os imaginários do pertencimento no contexto das diversas mobilidades culturais. Para Rita Olivieri-Godet (2010), a errância possui um aspecto exterior, que coincide com o deslocamento físico, ao qual se sobrepõe uma “dimensão interior e ontológica” da errância “como busca de um alhures, viagem existencial imprevisível em busca da alteridade reveladora” (p. 190). A errância, atualizada na experiência do exílio, explora “o processo de reconstrução do eu à experiência do diverso, do Outro, da diferença cultural em textos que abordam a temática das migrações” (*Ibidem*). A errância possui, ainda segundo Olivieri-Godet, uma positividade, devida aos processos de hibridismo e de crioulização culturais, que se constrói na tensão entre referentes culturais locais e estrangeiros. Essa tensão se define, em detrimento do uso metafórico da “migração”, com o termo de “migrância”, “intimamente ligado ao contexto pós-moderno que o criou para figurar experiências de deslocamentos e modalidades intersubjetivas específicas dos tempos atuais” (*Ibidem*).

Esses deslocamentos se metamorfoseiam em *discursos* que se desviam da ideia de *discurso em linha reta*, favorecendo, pelo contrário, uma ruptura, um *dis-cursus*, como dirá Maurice Blanchot a respeito da filosofia de Pascal, ou um *ex-cursus*:

Pascal escreve na verdade uma apologia, um discurso uno e coerente destinado a ensinar as verdades cristãs e a persuadir com elas os libertinos, mas seu discurso, pela dupla dissidência do pensamento e da morte, se manifesta como um *dis-cursus*, curso desunido e interrompido que, pela primeira vez, impõe a ideia do fragmento como coerência. (BLANCHOT, 1969, p. 2-3)

Cada migrância, cada viagem é um atravessamento de fronteiras. Ultrapassar fronteiras significa entender e acolher a fronteira como zona especial, lugar de trânsito epistemológico, em que simultaneamente interage e se afirma a “diferença”. A produção literária e cultural que emerge de contextos fronteiriços (sejam eles geopolíticos ou de natureza textual híbrida) se torna um processo de elaboração simbólica. Repensando o que é fixo ou rígido, a textualidade fronteiriça é vista como um conjunto de relações múltiplas que perpassam fronteiras de territórios nacionais e de gêneros. O imaginário que se desprende dessa concepção da fronteira se vincula, portanto, a transformações socioculturais, à construção de novas identidades, à refundação ou reapropriação de mitos (ou à anulação desses mitos). Fronteiras e imaginários se unem para uma reconsideração das representações do literário a favor de uma cultura aberta, em tensão para o reconhecimento de uma nova prática estética. Esta prática estética, que privilegia os múltiplos cruzamentos transculturais, é fundamental para a literatura canadense francófona. A literatura quebequense



contemporânea surge prevalentemente de uma prática migrante. Autores como Ying Chen, Sergio Kokis, Nadine Lataif, Ook Chung, Aki Shimazaki, Régine Robin, Lucie Lequin, Nancy Huston, relançam uma memória transcultural que se funda em identidades múltiplas. Ao mesmo tempo, teóricos como Simon Harel (2005) e Pierre Ouellet (2003) recusam a leitura reducionista de uma escrita migrante ligada exclusivamente ao etnicismo.

No seu estudo, *Les passages obligés de l'écriture migrante* (2005), Simon Harel se dissocia da óptica multiculturalista canadense (mas não apenas canadense) que só favorece o gueto das comunidades migrantes e se fixa sobre as diferenças em vez de olhar os fenômenos de integração. Afinal, segundo Harel, a escrita migrante possui o risco de elogiar, de forma superficial, a perda de raízes e de territórios, tornando-se assim não uma reflexão séria e inovadora mas um discurso estéril cheio de lugares comuns. Para o estudioso canadense, o teórico da literatura deve se situar num *lugar de desconforto*. Ele critica quem vê a escrita migrante como euforia e não reconhece que sempre, atrás da desterritorialização geográfica, existe o trauma da migração que a escrita se encarrega de marcar como domínio próprio. Como afirma Edward Said, não existe exílio, diáspora, ou migrância sem trauma. É impossível eliminar a tragicidade da experiência da diáspora, do afastamento, do lugar *outro*.

O exílio nos compele estranhamente a pensar sobre ele, mas é terrível de experienciar. Ele é uma fratura incurável entre um ser humano e um lugar natal, entre o eu e seu verdadeiro lar: sua tristeza essencial jamais pode ser superada. E, embora seja verdade que a literatura e a história contêm episódios heroicos, românticos, gloriosos e até triunfais da vida de um exilado, eles não são mais do que esforços para superar a dor mutiladora da separação. As realizações do exílio são permanentemente minadas pela perda de algo deixado para trás para sempre. (SAID, 2003, p. 46).

Harel abala a literatura quebequense no sentido regional, restrito, fechada em si própria, autoreferencial. A análise dos textos de Régine Robin, Naïm Kattan, Antonio d'Alfonso e, especialmente, Émile Ollivier com seu ensaio *Repérages* (2001) conduz à ruptura da dicotomia migração *versus* habitualidade territorial. Pelo contrário, Harel vê no "processo de *coenunciação* do sujeito e do território como o significante formal do *oikos* (lugar habitado, o *chezsoi*)" (apud OLIVIERI-GODET, p. 196).

Harel e Ouellet identificam a escrita migrante como uma modalidade do sujeito da atualidade. Ele é migrante porque em deslocamento constante. A migrância é portanto uma condição permanente, uma deriva do sujeito, que permite a tensão entre a estrangeirização e o lugar de acolhida da migrância.

Nessa tensão entre o lugar de origem, abandonado para sempre, e o lugar de acolhida, o exílio torna-se a grande possibilidade do imaginário, o lugar criativo da escrita e do abrigo, que fortalece a memória e o sonho.



Nous vivons en exil de l'Histoire, dont on nous dit qu'elle est finie. Une autre forme de temps humain se dessine, dans laquelle l'idée d'homme n'arrive plus à nous mettre à l'abri. Exil de l'être, exil du sens [...] L'exil est plus qu'une image pour dire et exposer notre rapport au temps et à l'espace, dont le point de rencontre serait le mouvement, il est devenu la nouvelle condition de notre imaginaire, qui ne se déploie plus que dans la mémoire qu'il garde de nos déplacements passés et dans le rêve qu'il fait d'un lieu d'accueil éternellement à venir, qui ne soit plus un sol couvert de sang mais l'espace grand ouvert des regards et des paroles vers où convergent les véritables communautés dans leur mouvance ou leur transhumance la plus profonde et la plus intime. Les écrivains vivent dans la langue et dans la voix cette condition à la fois exilaire et asilaire de l'homme. (OUELLET, 2003, p. 8)

Para Ouellet não é necessário delimitar a escrita migrante àqueles autores estrangeiros emigrados no Quebec, mas pode-se incluir toda aquela literatura que é sempre uma experiência da subjetividade e da intimidade. Autores autóctones quebequenses como Serge Patrice Thibodeau e Jacques Brault são, por exemplo, considerados como autores da migrância identitária, pois as práticas intersubjetivas, que se manifestam no encontro (ou no desencontro) com o outro, possibilitam uma desestabilização radical do eu. A mobilidade transcultural se transforma numa superação das fronteiras do eu, pois:

L'expression même de toute construction identitaire [...] doit passer par une essentielle altération de soi pour se faire et se refaire, même si cette altérité ne dépend pas d'un «déplacement» réel dans l'espace géographique – l'espace imaginaire étant le seul vrai lieu de la transmigration identitaire. (OUELLET, 2003, p. 16).

É o caso do romance do escritor quebequense Jacques Poulin, *Volkswagen Blues* (1988), que será objeto de análise das próximas páginas. Nesse livro a errância é vista, pelo menos, em seu *incipit*, como “itinerário” positivo, um desejo de conhecimento e de busca da Alteridade e de lugares de pertencimento. Veremos como a ideia de americanidade “se perfaz”, conforme a bela indagação de Zilá Bernd, “através das Américas, retrazando seus deslocamentos, suas transferências e as razões pelas quais ele é ora reivindicado ora rejeitado, pairando quase sempre sobre ele o manto diáfano da ambiguidade” (BERND, 2003, p. 26). A migrância e a errância, ligadas à americanidade, se constituem, além das nacionalidades, dos gêneros e das etnias, como um desafio de identificação continental. Interessante a definição de americanidade de Pierre Nepveu:

(Americanité): neologismo quebequense que frequentemente significou (e significa cada vez menos, felizmente) uma imensa ignorância da América e sua redução a valores estereotipados nos quais não me reconheço: primitivismo, naturalismo, anti-



intelectualismo, mitologia dos grandes espaços, sacralização da juventude e do novo. (NEPVEU, 1998, p. 7).

## 2.

*Volkswagen Blues* faz parte da tradição da errância, inaugurada por Jack Kerouac com a designação de “on-the-road novel”, isto é um romance que se baseia sobre o relato de uma viagem realizada em auto, em trem ou em outro meio de transporte, com valor cognoscitivo. O romance de Poulin, porém, não se enrijece numa forma ou num gênero único. Pelo contrário, soma uma multiplicidade de propostas temáticas, genealógicas, culturais, históricas, diluindo as fronteiras entre esses diversos campos epistemológicos e criando um imaginário problemático, que debate a questão da americanidade hoje.

Por outro lado, o romance pode ser lido como uma metaficção historiográfica, tipológica de uma proposta literária pós-moderna. *Volkswagen Blues* problematiza o discurso político-cultural da fronteira, no seu leque mais abrangente: alteridade, identidade, multiculturalismo, transculturação. Através da recontextualização do mito da fronteira americana e da errância, o romance de Poulin reescreve a memória coletiva não apenas canadense, mas norte-americana, e questiona a viagem e a errância como paradigmas românticos de conhecimento e solução de problemas antropológicos.

Com efeito, um gênero fronteiro como o relato de viagem levanta um conjunto de questionamentos sobre a poética literária que não se limita a ser exclusivamente uma problematização sobre o gênero mesmo. Ao contrário, seu hibridismo amplia as fronteiras imaginadas da ficção literária. No relato tradicional de viagem, o narrador descreve não tanto uma “história”, quanto uma história “aparentemente verdadeira” que, na maioria dos casos, haveria vivido em primeira pessoa. A sedução provém de um processo de identificação entre o leitor e o eu textual que se dirige ao leitor desconhecido/ ignoto. A viagem e a errância constituem, assim, uma ocasião de leitores e viajantes refletirem sobre suas identidades.

A literatura de viagem, como qualquer outra forma que se fixe no jogo liminar entre ficção e realidade, como, por exemplo, a autobiografia ou o diário, acentua a discussão sobre se tudo o que se apresenta como *littera*, ficção, *story*, possa efetivamente excluir a “intrusão” do real, e em que grau a *mimesis* participa da ambiguidade da escrita da errância.

Escrever sobre a viagem e sobre a errância não se reduz à descrição de explorações, de conquista e observação relacionada a certos lugares. O conceito de escrita vinculado ao de literatura de viagem vai mais além. Maria Alzira Seixo propõe pensar na escrita de viagem como configuração discursiva que interroga, hoje, os



aspectos culturais e políticos do pós-colonialismo, especialmente o nomadismo, os acontecimentos migratórios, as novas configurações históricas (SEIXO, 2000).

Mas qual é a relação que a escrita da errância estabelece com o sentido de seu próprio limite, de sua deriva, de seu movimento extraterritorial? Qual é sua relação com a busca de si ou de outros sujeitos que fazem parte do território afetivo do Eu? O desejo de extraterritorialidade não foge a uma “consolidação defensiva” (HAREL, 1989, p. 178). Ultrapassar fronteiras, optar para um dinamismo errático, romper com o espaço de um território limitado, significa “se liberar de uma inércia” (*Ibidem*), uma outra forma de escravidão que só a fascinação pelas margens e pelo nomadismo supera.

*Volkswagen Blues* narra a história de um escritor, cujo pseudônimo é, significativamente, Jack Waterman (com óbvias referências transculturais tanto a Jack Kerouac, quanto à marca de caneta-tinteiro), que decide viajar de Gaspé, cidade da província canadense de Quebec para os Estados Unidos, à procura do seu irmão Theo, desaparecido, de quem o escritor não tem notícias há tempo. Um gato, Chop Suey, e uma mestiça, Pitsémine, mas chamada ao longo do romance como La Grande Sauterelle (“O grande gafanhoto”), acompanham-no nessa errância, nessa migrância entre diversas fronteiras, línguas, culturas. A busca do irmão se transforma aos poucos numa possibilidade de verificar a errância como forma epifânica da identidade. Contudo, nesse atravessamento de espaços e fronteiras, a errância mostra que a identidade nunca é uma certeza. As questões sobre a alteridade, a renovada consciência da mestiçagem cultural à qual pertence, o sentimento de ambiguidade durante o processo errático, demonstram a precariedade de uma identidade que é percebida em transformação. Com sua verificação da errância e da migrância extraterritorial, Jack Waterman passará a indagar e questionar o relato dos conquistadores do Canadá, a busca pela felicidade dos pioneiros, a valorização de material historiográfico censurado ou silenciado.

Aos poucos, a viagem errática do Canadá à Califórnia se declara improdutivo, fracassada. A narração de Poulin está bem longe de uma apropriação romântica. Seu discurso principal é que a própria escrita conhece e (re)conhece a si mesma como “insuficiência”, como discurso aporético. Na procura de resgatar e enfatizar os movimentos da memória, a escrita da errância declara, por um lado, a necessidade do espaço literário e, por outro, a inconsistência de qualquer resposta de salvação dos naufrágios ficcionais.

*Volkswagen Blues* propõe um discurso ficcional que poderíamos chamar uma mitocrítica da literatura de viagem e do discurso errático. Trata-se, por um lado, de uma mitocrítica do *mito* da viagem mas, pelo outro, de uma mitocrítica da falência do mito no sentido mais amplo de uma ferramenta explicativa dos fenômenos da existência e, também, mais particularmente, da própria errância.



Mais que fechar o romance de Poulin num esquema previsível de “on-the-road novel”, seria muito mais justificado que *Volkswagen Blues* seja considerado como um texto que, ao lado de outros como, por exemplo, *Mongólia* e *Nove noites*, de Bernardo Carvalho, *As naus* e *Conhecimento do inferno*, de António Lobo Antunes, e *Foe* e *À espera dos bárbaros*, de J.M. Coetzee, representa uma realização estética daqueles paradigmas discursivos que a literatura de viagem sofre em concomitância com o novo mapeamento mundial pós-colonial e com a memória cultural que a esta neo-geografização se relaciona.

A errância descrita em *Volkswagen Blues* oscila entre tempo e espaço, presente e passado, entre as autoestradas lendárias estadunidenses e a precariedade da célebre “Trilha do Oregon”, entre as planícies canadenses e os rios selvagens norte-americanos, entre o presente da busca e a memória de um passado violento e cruel que destruiu o território chamado de Nouvelle France.

Jacques Poulin permite também que o leitor possa percorrer outros caminhos metaficcionalis. Os livros-guias de Jack Waterman poderiam ser uma verdadeira bibliografia polivalente de viagem para Norte-América: *Hotel New Hampshire* de J. Irving, *The Valley of the Moon* de Jack London, *On the Road* de Jack Kerouac, *The Adventures of Augie March* de Saul Bellow, *La Grande Aventure* de Jacques Cartier de Joseph-Camille Pouliot, *La Pénétration du continent américain par les Canadiens français* de Benoît Brouillette, *Toronto during the French Regime*, *The Oregon Trail Revisited* de Franzwa, *les Indiens du Canada*, *Explorers of the Mississippi* de Timothy Severin. Às mapas geográficas, históricas e políticas de Jacques Cartier e Samuel de Champlain, se une toda uma presença autoral diversa e eclética como Ernest Hemingway, Réjean Ducharme, J. D. Salinger, Boris Vian, Brautigan, e, especialmente, Gabrielle Roy, a escritora quebequense que soube marcar a passagem entre paisagens geográficas e migrações humanas, especialmente em seu romance *Fragiles lumières de la terre* (1978).

Il ne faut pas juger les livres un par un. Je veux dire : il ne faut pas les voir comme des choses indépendantes. Un livre n'est jamais complet en lui-même ; si l'on veut le comprendre, il faut le mettre en rapport avec d'autres livres, non seulement avec les livres du même auteur, mais aussi avec des livres écrits par d'autres personnes. Ce que l'on croit être un livre n'est la plupart du temps qu'une partie d'un autre livre plus vaste auquel plusieurs auteurs ont collaboré sans le savoir. (POULIN, 1988, p. 186).

Nesse sentido, tem razão Jean Morency (1994) que sublinha a importância no texto de Poulin não apenas das influências literárias, mas especialmente daquelas “confluências imaginárias” (p. 225) que abrem espaço a outro questionamento, não menos dramático: “Dans le conflit qui traverse l'imaginaire nord-américain et qui donne au mythe son élan: que doit-on choisir, pour inventer son destin, entre la fuite



en avant et la vie immobile, entre l'errance et l'enracinement?" (p. 216)

O tema da viagem como errância, migrância, nomadismo, busca cognoscitiva, impulso ontológico da existência se intersecta com um nível linguístico-metanarrativo, enfatizado pelos relatos e pelas leituras de obras de pioneiros, de narradores quebequenses, de manuais de cartografia e de história. No início, o nomadismo assume valor de importância indiscutível: "vetor privilegiado do encontro com a alteridade e constância antropológica ao longo dos diversos capítulos da história humana, o nomadismo favorece as trocas produtivas e a experiência do estranhamento, assegurando a renovação" (FIGUEIREDO; PORTO, 2007, p. 131).

Porém, logo, também o nomadismo começa a ser posto em xeque. A errância do protagonista se propõe uma tarefa que poderíamos definir "realista-política", porque põe em evidência o processo de compreensão-incompreensão cultural-antropológica que separa o mundo em blocos. As fronteiras representadas não são apenas imaginárias, senão que transmitem um impasse que coincide com a derrota de qualquer tentativa de aproximação do distante e do desconhecido. A abertura das fronteiras inaugura no romance de Poulin uma forma de "cosmopolitismo à deriva" (HAREL, 1989, p. 183). O questionamento sobre o devir continental da identidade quebequense migra para outro conceito: o de uma "pluralidade cultural, afirmação de uma heterotopia (que) foge ao desejo regressivo de retorno à unidade" (HAREL, *Ibidem*, p. 206).

Sem nenhuma (ou mínima) concessão à errância como conhecimento afirmativo de si, a viagem fracassada de *Volkswagen Blues* se apresenta ao interno de uma tensão incessante, que não dicotomiza nunca, não enfatiza o "nós" em contraposição a um "eles" indefinido, mas tampouco sublima o estrangeiro, ou o que é estranho.

A linguagem emerge como a revelação trágica de uma civilização que influencia até o núcleo linguístico-verbal. A cultura não é o produto de uma construção, mas de uma imposição que a errância não purifica, nem possui esta intenção nobre e utópica. Veja-se, nesse sentido, esses fragmentos seguintes que se opõem ou, se queremos, se completam negativamente. O utopismo do grande sonho americano é vencido definitivamente pela violência contra os ameríndios e pela luta desmedida de poder pela terra, pelo ouro, pela identidade não assimilável àquela europeia.

L'Amérique! Chaque fois qu'il entendait prononcer ce mot, Jack sentait bouger quelque chose au milieu des brumes qui obscurcissaient son cerveau. (Un bateau larguait ses amarres et quittait lentement la terre ferme.) C'était une idée enveloppée de souvenirs très anciens – une idée qu'il appelait le «Grand Rêve de l'Amérique». Il pensait que, dans l'histoire de l'humanité, la découverte de l'Amérique avait été la réalisation d'un vieux rêve. (POULIN, 1988, p. 109).

Les historiens disaient que les découvreurs cherchaient des épices, de l'or, un passage vers la Chine, mais Jack n'en croyait rien. Il prétendait que, depuis le commencement du monde, les gens



étaient malheureux parce qu'ils n'arrivaient pas à retrouver le paradis terrestre. Ils avaient gardé dans leur tête l'image d'un pays idéal et ils le cherchaient partout. Et lorsqu'ils avaient trouvé l'Amérique, pour eux c'était le vieux rêve qui se réalisait et ils allaient être libres et heureux. Ils allaient éviter les erreurs du passé. Ils allaient tout recommencer à neuf. (POULIN, 1988, p. 109).

C'est l'Amérique. On commence à lire l'histoire de l'Amérique et il y a de la violence partout. On dirait que toute l'Amérique a été construite sur la violence. (POULIN, 1988, p.141).

A viagem de *Volkswagen Blues* é comparável a “the fascination of the abomination”, como diria Joseph Conrad em *Heart of Darkness*. O encantamento pela *wilderness*, outra tipologia da cultura norte-americana, coincide com a compreensão fatal de que a obscuridade está já na civilização e é um produto tentacular, porque se bifurca para fora, manchando o interno como o externo.

No propósito de narrar a migrância, a errância, o desejo ansioso por uma vida nômade fora das restrições da vida e das regras da sociedade capitalista, Poulin reconhece que o discurso literário é insuficiente sem o apoio e o reconhecimento da prática econômica como dominadora das consciências e dos juízos culturais. Assim a viagem sai definitivamente dos trilhos habituais de uma literatura positiva de conhecimento. Nem o encontro com Theo, o irmão perdido e reencontrado em San Francisco, é positivo. Doente de uma enfermidade degenerativa, Theo não reconhece Jack, deixando o livro carente de *happy ending*. O único conhecimento que Poulin permite aos seus leitores é que qualquer tentativa de viagem é empreender uma errância para um lugar de *darkness*, um espaço em branco, esvaziado de plena significação. O que se compreende é que a morte participa da escrita, porque a finitude está consubstancial à dinâmica escritural. A viagem se torna, então, discurso errático e alegoria de uma ficção que não pode ocultar este segredo e esta verdade negativa. A única dominação que a literatura possui é desvendar seu próprio território como tecido revelador de obscuridades e mortes.

O nomadismo, em primeiro lugar, é destituído de todo caráter idealista. Não há nada de libertário e alternativo na vida dos nômades. E com o nomadismo, portanto, se desconstrói também a ideia de viagem como caminho alegórico ao conhecimento. O nomadismo de Jack e Pitsémine resulta ser, no fundo, uma aparente liberdade e um sistema que, como outros, obedecem a estruturas fixas e a uma inevitabilidade dada pela realidade e pelo espaço vivido.

Com *Volkswagen Blues*, Jacques Poulin traça um atlas, no qual as fronteiras se diluem e se misturam, onde o local se universaliza simplesmente pelo gesto da literatura. A esta concepção do espaço, como lugar não definitivo e não definido, corresponde uma lógica da extraterritorialidade que marca uma subversão de um movimento para dentro, como manifesta este fragmento de Julia Kristeva:



Estranhamente, o estrangeiro habita em nós: ele é o rosto oculto da nossa identidade, o espaço que arruína nossa morada, o tempo no qual se fundem o entendimento e a simpatia. Para reconhecê-lo em nós, nos poupamos de ter que detestá-lo em si mesmo. [...] O estrangeiro começa quando surge a consciência de minha diferença e termina quando nos reconhecemos todos estrangeiros, rebeldes aos vínculos e às comunidades. (KRISTEVA, 1994, p. 9).

Renunciando à moda do relato do *Grand Tour*, *Volkswagen Blues* desmonta o discurso da literatura de viagem, porque o sujeito da errância, o narrador-viajante, o *migrateur*, também é posto em discussão. O discurso errático começa no momento de *nostalgia* insolúvel que o sujeito migrante experimenta. Já não é o exótico, o estímulo para a aventura de viagem, mas sim a perspectiva que o narrador segue para penetrar suas próprias fibras, ainda que consciente de que a busca possa mostrar, ao final, só limites humanos, e que o espaço e mesmo a viagem possam resultar meras demonstrações antropológicas. Se o problema é o outro, o é porque o estranho é o “eu”. As culturas se revelam tão distanciadas que a errância acaba por gerar frustração e sofrimento. Todo o aparato cultural, a partir da linguagem, ilustra o sentido profundo de “alteridade radical” (KRYSSINSKI, 2007, p. 193), uma “alteridade fundamentalmente inconhecível” (p. 184). Trata-se de uma “dialética (que) relativiza o familiar, ao mesmo tempo em que questiona o estrangeiro” (p. 184).

Se, como Clifford constata, *O Coração das Trevas* constitui um “paradigma da subjetividade etnográfica” [...], podemos avançar hipoteticamente que a subjetividade etnográfica corresponde do lado do Outro o que se pode chamar de *alteridade etnográfica*. Ela é também uma construção relacional e pressupõe aquele jogo de ficções e de signos que o viajante-observador-escritor empreende necessariamente para estabilizar suas relações com o Outro. Este último é uma *construção*, um produto do viajante-escritor. Se a viagem é um *operador cognitivo*, ela catalisa os processos discursivos para construir a alteridade etnográfica, pano de fundo indispensável sem o qual nenhuma narrativa de viagens e, mais particularmente, nenhum discurso de viagem de nossa modernidade seria possível. (KRYSSINSKI, 2007, p. 192).

Trata-se de uma ressignificação da viagem enquanto é um operador cognitivo que constrói o Outro como *procedimento ficcionalizado*. O relato de viagem, assim, é escolhido para alegorizar e problematizar as fronteiras espaço-temporais que governam as culturas, as existências, as construções das alteridades. A fronteira se transforma, é superada, mas a passagem para a “outra margem” nunca é ingênua. Aliás, não é eliminada a fronteira, mas é relativizada, pois mostrada em uma diluição visível e manipulada.

Trata-se de uma fronteira não apenas territorial, mas também de uma fronteira relativa ao sujeito errante. A fronteira entre identidade e alteridade é uma não-resposta.



Nesse sentido, o que resta no romance de Jacques Poulin é uma enorme desilusão. Com o irmão encontrado mas inconsciente e paralítico, as questões “quem sou eu?” e “quem é ele?” só confirmam a fragilidade da identidade.

O sentido da alteridade deduz-se então de construções narrativas e discursivas complexas, polivalentes, que exprimem o outro e os outros nas diferentes modalidades de sua participação numa coletividade humana, e frente aos outros. A alteridade é assim pensada como correlação da identidade numa relação inter-humana. (KRYSSINSKI, 2007, p. 201).

Se por um lado *Volkswagen Blues* frustra a expectativa de uma literatura de viagem destinada a resolver problemas existenciais e antropológicos, por outro, o romance de Poulin põe fim à fronteira como espaço intersticial de conflitos e de diversidade. O fim da viagem corresponde ao fim das fronteiras. A fronteira é relativizada e sem solução.

A migração e a errância das personagens de Poulin representam uma opção livre num espaço livre. Jack e Pitsémine se deixam guiar por um espírito aventureiro e sentimental. Talvez nessa narrativa esteja presente não apenas uma anulação das fronteiras geopolíticas (entre Canadá e Estados Unidos), mas uma possibilidade de ver a fronteira como uma zona não liminar, em um sentido nobre e utopista, como um “impasse da americanidade”, conforme Allard, com a diferença de que o drama e a tragédia de *outras* fronteiras estariam, nessa *fronteira*, sublimados.

Les figures privilégiées de Jack et Pitsémine, mais aussi l'énonciation qui fait entendre la pensée intime du taciturne tout en préférant le verbe de Pitsémine, ou encore l'espace narré qui se coupe en son centre, préférant différer l'action attendue parce que ce sera un *flop*, tout, même ce rythme jazzé, blousé de la narration, tout ici raconte dans une textualisation minimalisée, plus subtile qu'il n'y paraît, l'impasse d'une américanité limitée à la carte canado-états-unienne. (ALLARD, 2000, p. 271).

A fronteira acaba por ser apenas “un endroit bien tranquille” (POULIN, 1988, p. 97). Poulin idealiza a fronteira porque observa na heterogeneidade entre cultura canadense e cultura norte-americana uma proximidade histórica que não pode ser esquecida: “Quelque part au milieu du fleuve, une frontière imaginaire séparerait le Canada et les États-Unis” (POULIN, 1988, p. 56-57). No fundo, a migração de Jack e Pitsémine é uma redescoberta da América do Norte. Na simbologia dessa viagem, somente La Grande Sauterelle consegue enxergar o espaço com olhar desmistificador. Na escolha de seu pseudônimo, Pitsémine procura um reconhecimento identitário. O verdadeiro nome é ocultado a favor de uma busca utópica de um passado e de uma tradição que estão por ser esquecidos, apagados: “Je ne suis même pas une vraie Indienne” (1988, p. 246), ela declara.



A fronteira, assim, funciona como alegoria. Ultrapassando-a, a fronteira permite que a errância seja uma reconstrução transcultural, uma transição migratória, como diria Stuart Hall, que oferece um novo ponto de debate sobre a identidade, mas que não resolve o enigma da origem, deixando o sujeito num lugar de cruzamento, de suspensão, justamente, de *fronteira*. Trata-se, portanto, de

Identities culturais que não são fixas, mas que estão suspensas, em *transição*, entre diferentes posições; que retiram seus recursos, ao mesmo tempo, de diferentes tradições culturais; e que são o produto desses complicados cruzamentos e misturas culturais que são cada vez mais comuns num mundo globalizado. (HALL, 2006, p. 88).

Apesar desse processo transcultural, alegorizado pela imagem da fronteira, em *Volkswagen Blues* fica um tom fortemente melancólico, como se prevalecesse uma aporia, uma infinita não-resolução de fatos e sujeitos. A memória do passado histórico e da própria reconstrução identitária funciona como lembrança nostálgica que desafia e põe em dúvida a própria escolha antropológica e ficcional da viagem. É o *Blues* do título que sugere a impossibilidade de descobrir a própria identidade sem o sacrifício do deslocamento e do reconhecimento transcultural, que é bem longe de ser um atravessamento natural de fronteiras.

Simon Harel (1989) propõe que, no livro de Jacques Poulin, se considere o deslocamento como uma possibilidade fascinante de reação à inércia dada pelo Nada e pelo Tédio, “à la fois *rupture* avec l’espace clos d’un territoire contraignant (le Québec *qu’il faut quitter*) et départ vers un ailleurs n’étant pas totalement inconnu” (p. 178). Porém, esses territórios são espaços sem fixação, sem pontos de apoio aparentes, localidades que passam do marginal ao conhecido, do desconhecido ao reconhecido.

O historiador canadense Jocelyn Létourneau propõe a este propósito um neologismo: os espaços sem fixação seriam metonímias de numa *enracinerrance* (enraizerrância), “uma passagem libertadora, mas também sofrida em direção ao outro” que o sujeito tem à disposição para madurecer “uma dimensão crítica sobre si capaz de conduzir à mudança” (apud GODET, 2010, p. 194).

Jacques Poulin detecta um novo olhar sobre o espaço, uma nova consciência da inquietude e da mobilidade. Como Bruce Chatwin, que descreveu a viagem como uma anatomia da inquietude, que despoja o sujeito do ser protagonista ou observador privilegiado, *Volkswagen Blues* se move entre espaços inquietos, tão móveis que não definem nenhuma geografia, nem a história, nem um pertencimento específico.

A migrância e a errância se transformam, assim, em passagens libertadoras. É justamente nessa tensão entre enraizamento e mobilidade, entre migrância e errância que se fundamentam a mudança do sujeito contemporâneo e a novidade de uma cultura sustentável porque humanística e sistêmica.



## REFERÊNCIAS

- ALLARD, Jacques. *Le roman du Québec*. Montréal: Québec/Amérique, 2000.
- BERND, Zilá. Americanidade e americanização. In: BERND, Z. (Org.). *Americanidade e transferências culturais*. Porto Alegre: Movimento, 2003, pp. 26-43.
- BLANCHOT, Maurice. *L'entretien infini*. Paris: Gallimard, 1969.
- FIGUEIREDO, Eurídice; PORTO, Maria Bernadette Velloso (Org.). *Figurações da alteridade*. Niterói: EdUFF/ABECAN, 2007
- GODET, Rita Olivieri. Errância/ migração/migrância. In: BERND, Zilá (Org.). *Dicionário das mobilidades culturais: percursos americanos*. Porto Alegre: Literalis, 2010, p. 189-210.
- GRINBERG, Leon e Rebeca. *Psychoanalytic Perspectives on Migration and Exile*. New Haven: Yale University Press, 1989
- HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: DP & A, 2006.
- HAREL, Simon. *Le Voleur de parcours: Identité et cosmopolitisme dans la littérature québécoise contemporaine*. Montréal: Le Préambule, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Les passages obligés de l'écriture migrante*. Montréal: XYZ, 2005
- KRISTEVA, Julia. *Estrangeiros para nós mesmos*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- KRYSINSKI, Wladimir. *Discurso de viagem e senso da alteridade*. Dialéticas da transgressão. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 181-202.
- NEPVEU, Pierre. *Intérieurs du Nouveau Monde*. Montréal: Boréal, 1998.
- OUELLET, Pierre. *L'esprit migrateur*. Essai sur le non-sens commun. Montréal: Trait d'Union, 2003.
- POULIN, Jacques. *Volkswagen Blues*. Quebec: Babel/Leméac, 1988.
- SAID, Edward. *Reflexões sobre o exílio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- SEIXO, Maria Alzira (Org.). *Travel Writing and Cultural Memory*. Ecriture du Voyage et Mémoire Culturelle. Amsterdam: Rodopi, 2000.
- TRIGO, Abel. Migrancia: Memoria: Modernidá. In: MORAÑA, Mabel (Org.) *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina*. Santiago de Chile: Cuarto Propio, 2001, p. 273-291.
- VIÑAR, Maren y Marcelo. *Fracturas de la Memoria*. Montevideo: Trilce, 1993.



## ESCOLA, QUE LUGAR É ESTE?<sup>1</sup>

Dóris Maria Luzzardi Fiss  
UFRGS

“A história humana não se desenrola apenas nos campos de batalhas e nos gabinetes presidenciais. Ela se desenrola também nos quintais, entre plantas e galinhas, nas ruas de subúrbios, nas casas de jogos, nos prostíbulos, nos colégios, nas usinas, nos namoros nas esquinas. Disso eu quis fazer a minha poesia. Dessa matéria humilde e humilhada, dessa vida obscura e injustiçada, porque o canto não pode ser uma traição à vida, e só é justo cantar se o nosso canto arrasta consigo as pessoas e as coisas que não tem voz”.  
(Ferreira Gullar)

Início este escrito, que se pretende parte de uma conversa maior sobre a educação e suas interfaces com campos diversos, com palavras retiradas de *Corpo a corpo com a linguagem*, de Ferreira Gullar (1997), e tomo fôlego para narrar um outro corpo a corpo, nesse caso, o meu corpo a corpo com a educação. Lembro-me muito bem do dia em que fui surpreendida pela descoberta de que, para me tornar educadora, teria que fazer da educação uma arte e desta arte, o centro de minha vida. Com um livro de autor português nas mãos, me perguntei: Que sentido a educação tem que fazer? Suas palavras iniciavam a habitar caminhos pelos quais eu sequer suspeitava que iria trilhar naqueles primeiros anos da década de 1990. Caminhos em que surpreendi outras pegadas. Enquanto isso, lá fora, na calçada da rua em que eu morava, zunia a manhã ao som dos passos de outras gentes. Ao som desses passos, misturado ao das páginas pelas quais deslizava, decidi atar vida e educação com laços bem fortes, porque não poderia existir educação sem vida ou vida sem educação como arte. Eis, então, uma espécie de poética da educação para a qual a vida empresta sentido a perguntar: De que vida estás te fazendo autora? De que educação estás te fazendo autora? Escola, que lugar-autor é este? Desde então, desde aquela manhã de passos, pegadas e perguntas, a autoria tem se traduzido como o caminho pelo qual deslizo entre rumos incertos e sobressaltos.<sup>2</sup>

- 1 Este artigo se constitui em retomada e sistematização de vários outros textos produzidos em momentos descontínuos e com a participação de colegas com os quais compartilho tempos de escrita e de leitura. Dessa forma, outras vozes estão presentes aqui e precisam ser referidas acompanhadas de um agradecimento a cada um desses colegas que, aproduzirem piruetas nessa rede, participam comigo da tessitura de outros pensares sobre educação: Carla Beatriz Meinerz e Sônia Mara Moreira Ogiba (FACED/UFRGS), Gilberto Ferreira da Silva e Leonidas Roberto Taschetto (Programa de Pós Graduação em Educação – UNILASALLE).
- 2 Partindo de uma compreensão da autoria como coletiva (BAKHTIN, 2010), porque atravessada por vozes as mais diversas, a primeira seção deste artigo permite ouvir rumores de Ferreira Gullar (1997) e das intensidades que *Corpo a corpo com a linguagem* produziu em mim há tantos anos e produz ainda hoje.



## Autoria em passos, pegadas e perguntas

João Cabral de Melo Neto (2008) declara, sem medo, “[...] catar feijão se limita com escrever: joga-se os grãos na água do alguidar e as palavras na folha de papel; e depois, joga-se fora o que boiar” (p. 16). Ernesto Sábato (2003), por sua vez, acrescenta que o ato de escrever “não é um passatempo nem uma evasão, senão uma forma – talvez a mais completa e profunda – de examinar a condição humana” (p. 14). Carlos Drummond de Andrade (1992), em um de seus poemas, canta o enlaçamento das palavras quando diz que “lutar com as palavras é a luta mais vã. Entanto lutamos mal rompe a manhã” (p. 84-85). Um belo dia, Clarice Lispector, que estava bastante perto de meu coração selvagem, se integrou ao grupo e foi logo se incluindo no colóquio:

Então, escrever é o modo de quem tem a palavra como isca: a palavra pescando o que não é palavra. Quando essa não palavra morde a isca, alguma coisa se escreveu. Uma vez que se pescou a entrelinha, podia-se com alívio jogar a palavra fora. Mas aí cessa a analogia: a não palavra, ao morder a isca, incorporou-a. O que salva então é ler distraidamente. (LISPECTOR, 2004, p. 71).

Joana, em *Perto do coração selvagem*, desabafou: “Uma vez terminado o momento da vida, a verdade correspondente também se esgota” (LISPECTOR, 1998b, p. 109). G.H., solidária a Joana, observa que “tinha que cair na danação da minha alma, a curiosidade me consumia” (LISPECTOR, 1998a, p. 132). A protagonista de *Água Viva* (2004), como que a dialogar com as outras duas, exclama “Oh, como tudo é incerto. E no entanto dentro da ordem [...]. A verdade última a gente nunca diz. Quem sabe da verdade que venha então. E fale. Ouviremos contritos” (p. 69). Em *A Hora da estrela* (1999), a autora, antecipando e preparando a inserção de Macabéa, adverte que “[...] a palavra é fruto da palavra. A palavra tem que se parecer com a palavra. Atingi-la é o meu primeiro dever para comigo. E a palavra não pode ser enfeitada e artisticamente vã, tem que ser apenas ela” (p. 34).

De palavra em palavra, na busca pela verdade que nunca se diz toda ou já desistindo dela, pescando entrelinhas na língua constituída pelo equívoco, a autoria pulsava cada vez mais forte e, pouco a pouco, se aproximava de outros campos de significação, para além da literatura, que fazem interface com a educação como arte.

## Às margens do dizer

Muitos outros companheiros, nestes anos de andarilhagem por entre metáforas, eufemismos, metonímias e prosopopéias, poderiam ser evocados. Não cabe citá-los todos, mas é necessário percebê-los como parte desta escrita, como parte de uma história de autorias partilhadas e, da mesma forma, de passos, pegadas e perguntas



que me levaram a compreender que “educar é uma aventura humana, que se faz entre humanos, com humanos” (CORAZZA, 2013, p. 7) que, a cada novo gesto de interpretação, produzem aí também uma outra possibilidade de se dizer e de se fazer. No meu caso e dos colegas professores, uma outra possibilidade de produzir a docência como escrita de si em um mundo em movimento.

Nestes tempos de assombros e descobertas, a autoria foi designada a partir de referenciais diferentes. Eduardo Calil (1995) oferece uma explicação bastante clara dos significados inerentes ao termo autor. Segundo ele,

Historicamente, sua emergência deu-se devido à necessidade de “alguém” tornar-se responsável por aquilo que diz (escreve). A marca do nome próprio na obra garante, ainda que de forma nem sempre precisa e confiável, a propriedade, os direitos, a origem e a responsabilidade social daquilo que foi dito e de quem disse. Essa responsabilidade também se exerce institucionalmente, na medida em que o controle pode ser operado por sistemas morais e jurídicos sobre o indivíduo-autor. Um controle social que se dá sobre o autor e que, de certa forma, o autoriza enquanto tal, criando um “corpo” sobre o qual tanto podem recair sanções e penas quanto glória e reconhecimento. Vale a pena chamar a atenção para o fato de que o termo autor e sua relação com a obra passou a ganhar sentido a partir da Idade Média. Provavelmente, isto está relacionado com a necessidade de controle a ser realizada, por exemplo, pela Igreja e pela Inquisição. (p. 41).

Antes dele, Michel Foucault (2013) lembra que, nos discursos, são percebidas certas redes coercitivas e restritivas. Novas tecnologias de disputa pelo poder são acompanhadas por conflitos entre narrativas e metanarrativas que propõem a preservação ou não de determinados regimes de verdade. Em outras palavras, o direito de falar é uma forma de poder e os códigos culturais que governam os discursos sobre a sociedade se convertem em regimes de verdade que conformam e definem o que deve ser tomado como verdadeiro. Nessa política discursiva de produção da verdade, alguns processos internos controlam e delimitam o texto: o comentário, o princípio de autoria, a disciplina e a sujeição do discurso. Sobre o princípio de autoria, Foucault assinala que ele domestica (disciplina) a dimensão do acontecimento e do acaso do discurso, delegando ao autor uma função social. Em Foucault (2013), o lugar de autor se relaciona com o “princípio de agrupamento do discurso, unidade e origem de suas significações, como base de sua coerência” (p. 11). Ele surge como sujeito responsável pelo texto que produz (pela organização do sentido e pela unidade do texto).

Eni Orlandi (2004; 2007; 2012) também caracteriza o princípio de autoria como um princípio de agrupamento do discurso, unidade e origem de suas significações. O autor se configura como responsável pelo texto que produz, pela organização do sentido e pela unidade do texto. Um sujeito que produz um lugar de interpretação,



inscrevendo o dizer no repetível histórico. Este repetível, por sua vez, tem relação com a função do discurso de assegurar a permanência de uma certa representação. Ele preexiste à situação de enunciação e o sujeito, ao produzir linguagem, se apodera dele e nele intervém.

Um tal trabalho se processa no campo da interpretação que prende o sujeito na responsabilidade do dizer, de ser autor e, logo, origem não do discurso, mas de sua unidade e coerência. Envolve um projeto articulado à construção de sentidos e a uma prática responsável. Considerando, então, que autor é o sujeito responsável pelo que diz e faz, é lícito perceber, na abertura de espaços de autoria, o convite para a construção de lugares de sentidos outros haja vista que este sujeito é instado a interpretar o já-dito e lançar o que está por ser dito. Pode-se especular que os gestos de autoria nos colocam exatamente a questão de como o sujeito está fazendo sentido no mundo, que interpretação faz de um fundo de significações presas ao que ele enuncia. Eles nos remetem, ademais, aos modos de funcionamento do sujeito-autor condenado a significar, a fazer e a ter sentido. E, se aproximando um pouco mais dos docentes, estes movimentos convocam ao reconhecimento da prática pedagógica como o lugar legítimo de constituição do sujeito-professor como autor que, desafiado, pode organizar de modo original os sentidos associados ao alcance e significado de seu trabalho numa escola que se traduz como lugar plural de encontro e troca entre humanos, lugar onde se pensa sobre o mundo físico e social na busca de melhor compreendê-lo e melhor nele intervir, propondo rupturas, outros olhares, outras formas de agir nele e com ele.

### **Histórias de autoria e docência**

A aula, num contexto como o proposto aqui, desponta como espaço de conhecimento, lugar de cultura, desafio que, para o educador, se relaciona a uma ação que a institua como invenção. Pensar a docência envolve tematizar efemeridades, sensibilidades, saberes e experiências singulares constituintes de trajetórias pessoais e profissionais. Segundo António Nóvoa (2003; 2007; 2009), é impossível, na docência, separar as dimensões pessoais e profissionais, portanto, ensinamos aquilo que somos e, assim, assumimos uma profissão que exige um pensar a si mesmo de que não se apartam os contextos muito concretos que nos marcam a todos e que nos “condenam” a significar e a interpretar como autores que somos.

Comungamos com a proposta de Nóvoa (2009) quando enfatiza, em um relatório que foi transformado em livro – *Professores: imagens do futuro presente*, que: “É preciso abrir os sistemas de ensino a novas ideias. Em vez da homogeneidade e da rigidez, a diferença e a mudança. Em vez do transbordamento, uma nova concepção da aprendizagem. Em vez do alheamento da sociedade, o reforço do espaço público da educação” (p. 51-2). O autor português, com esta afirmação, assinala que a escola



do século XXI tem surpreendido com desafios outros que envolvem, sobretudo, a entrada das novas tecnologias de comunicação e informação para os espaços escolares e a inscrição de marcas culturais que têm na diversidade de relações sua principal característica: “Os professores reaparecem, neste início do século XXI, como elementos insubstituíveis não só na promoção das *aprendizagens*, mas também na construção de processos de inclusão que respondam aos desafios da *diversidade* [...]” (NÓVOA, 2009, p. 5).

Meinerz, Fiss e Ogiba (2013) fazem coro ao autor português, alertando para o fato de que as práticas pedagógicas são afetadas por tais desafios. Elas reforçam a importância de práticas

[...] que transformam a escola em espaço de negociações com e entre diferenças culturais, não reduzindo a educação às práticas escolares, mas nelas incluindo as diferenças vividas nos processos protagonizados em diversas instâncias sociais com suas pedagogias próprias [...]. Práticas que compreendem os lugares de formação como, também, de provocações por meio das quais os professores [...] são instados a assumir uma posição de autoria e de protagonismo na sua biografia de aprendizes. (p. 11).

A escola é ainda o espaço institucional de uma tradição histórico-cultural intensa, onde insistem modelos diversos de como, para que, para quem e o que ensinar. Portanto, é um espaço de expressão de múltiplas culturas, múltiplos olhares e múltiplas vozes. Nessa perspectiva, assume grande importância o reconhecimento dos dispositivos pedagógicos acionados, na produção da docência, como qualquer lugar no qual a experiência de si se constitui e se transforma, no qual se aprendem e se modificam as relações que o sujeito estabelece consigo mesmo e com os pares. Esses dispositivos terminam por produzir formas de experiência de si nas quais os indivíduos se tornam sujeitos de um modo particular. Tais dispositivos habitam as práticas curriculares, sendo importante perceber o currículo escolar como um artefato cultural, um sistema de significação implicado na produção de identidades e subjetividades, no contexto de relações de poder que tornam mais ou menos possível a inclusão e a exclusão, seu questionamento, sua problematização.

Falar em práticas curriculares é falar em práticas culturais como busca de compreensão do porquê de as coisas serem como são, de terem se transformado nisto que estão sendo. É necessário tornar o familiar estranho e o estranho familiar, correr riscos e assumir práticas atravessadas por concepções de cultura associadas à valorização da vida. Práticas que se proponham como oportunidade outra de diálogo com as trajetórias constituídas pelos docentes em sua história de se fazerem educadores sob as mais variadas influências e em contextos e tempos histórico-geográficos também variados, assumindo como desafio, que se coloca para a escola, hoje, descobrir parte da vida, que deveria, por sua vez, fazer parte do conhecimento



curricular, buscando nas experiências do cotidiano o que nelas têm sido negado, silenciado, e reinventando os seus sentidos. O que significa reconhecer a necessidade de dar maior visibilidade a questões que se materializam sob a forma de preocupação para os sujeitos que habitam o “chão da escola”, o “chão da universidade” e o “chão de outros espaços formadores”.

### Escola, autoria e sustentabilidade

Passam, por todos os itinerários descritos neste texto, a certeza de que analisar o ambiente escolar – e compreendê-lo criticamente como lugar de produção de saberes e de vivências – implica reconhecer o caráter constitutivo dos sujeitos que nele estão e que são, por isso mesmo, protagonistas neste espaço e autores dele, inscrevendo aí suas marcas. É necessário “[...] resgatar o papel dos sujeitos na trama social que a constitui [a escola] enquanto instituição” (DAYRELL, 2008, p. 136), considerando os muitos discursos que circulam nos espaços escolares e dos quais irrompem tantos sentidos sobre coisas a saber.

Zygmunt Bauman (2013), ao pensar a respeito dos contextos “líquido-modernos” de produção da educação e da docência no livro *Sobre educação e juventude: conversas com Ricardo Mazzeo*, refere uma “cultura líquido-moderna” que não se compreende mais como “[...] cultura da aprendizagem e da acumulação, como as culturas registradas nos relatos de historiadores e etnógrafos. Em vez disso, parece uma cultura do desengajamento, da descontinuidade e do esquecimento” (p. 36) (grifos do autor) que está a exigir uma escola (também líquido-moderna) que mobilize outros modos de produção da existência. Ainda que o autor não explicita, se depreendem de suas palavras certas preocupações com as demandas que o tempo presente endereça aos educadores e com os compromissos que precisam ser assumidos face a uma escola que está a ser constituída sob realidades socioculturais heterogêneas, vivas, fluidas. Lembrando, aqui, que essa fluidez está sendo compreendida com a ajuda de Bauman quando assinala:

Os fluidos se movem facilmente. Eles “fluem”, “escorrem”, “esvaem-se”, “respingam”, “transbordam”, “vazam”, “inundam”, “borrifam”, “pingam”, são “filtrados”, “destilados”; diferentemente dos sólidos, não são facilmente contidos – contornam certos obstáculos, dissolvem outros e invadem ou inundam seu caminho. Do encontro com sólidos emergem intactos, enquanto os sólidos que encontraram, se permanecerem sólidos, são alterados – ficam molhados ou encharcados. [...]. Essas são razões para considerar “fluidez” ou “liquidez” como metáforas adequadas quando queremos captar a natureza da presente fase, nova de muitas maneiras, na história da humanidade. (2001, p. 8-9).



A escola e, mais particularmente, os seus protagonistas carregam um tanto dessa fluidez na medida em que, abandonando a intenção de estabelecer certezas e garantias (ou “sólidos”), tomam os processos que aí têm lugar como atravessados pela cultura e, necessariamente, abertos à inclusão de novas pautas em suas agendas, portanto, em constante mobilidade e transformação, heterogêneos, desafiadores. Processos reveladores de uma escola que, produtora de potências e de modos outros de relação com a existência, precisa incorporar ou consolidar a incorporação às suas rotinas de falas nas quais ressoem sentidos de consciência social a partir da qual os sujeitos participem do desenho deste nosso mundo.

Roland Barthes, em *Fragmentos de um discurso amoroso* (2006), não tentou definir diretamente o verbete autoria, mas ele o fez com relação ao verbete *encontro*. O autor fala em encontro como uma experiência, um momento extremamente feliz, de extremo e sincero gozo que antecede o rapto amoroso, ou melhor, o rapto do sentimento amoroso. Autoria, me parece, tem visível articulação com encontro: uma vez capturado o dito sentimento amoroso/criador, a autoria já passa a se constituir como um possível e, também, como marca de uma presença que se fará pulsante mesmo na ausência – a presença de histórias ouvidas, contadas, vividas, fruídas. Autoria é este ato de se entregar à tarefa de reinvenção da vida. E a educação envolve buscas de alternativas que se façam a partir de “comunidades de práticas” (NÓVOA, 2009) habitadas por sujeitos que, ao interpretar estes tempos atuais de esgotamento da vida, enfrentem os desafios com “sensibilidade, compreensão, responsabilidade, competência e cidadania ambiental” (GOMES, 2013). Como adverte Marquiana Gomes (2013):

O ambiente é, nessa perspectiva, a expressão das relações sociais que, ao serem compreendidas pelo indivíduo, poderão servir de instrumento para que ele construa a dimensão política necessária à intervenção na sua própria realidade. Por isso, o professor necessita de diferentes mecanismos de abordagem e propostas pedagógicas para que haja a construção desse conhecimento.

Dessa forma, pensar numa docência-autora significa, face às exigências do tempo presente, pensar nos espaços de formação como espaços nos quais os estudantes, ao reconhecerem os problemas do seu espaço vivido, poderão, juntamente com seu professor e comunidade, buscar alternativas de ação outras no e para o ambiente. Ambiente compreendido, a partir de Gomes (2013), desde as suas dimensões físicas e biológicas, históricas, sociais e culturais numa escola que necessita contribuir para a construção de pensamentos e de discursos sobre a realidade de tal modo que os alunos possam ler, interpretar e compreender o mundo em que vivem. Se o mundo se realiza nos lugares de maneiras diferenciadas, em função mesmo das dimensões do ambiente, como se pode continuar falando com os alunos como se iguais fossem? A sintonia entre este mundo que se realiza nos lugares de tantas formas, este alunos



que habitam estes lugares e carregam suas marcas, e as práticas de sala de aula precisa acompanhar o cotidiano de trabalho do professor, privilegiando o espaço vivido do estudante como conteúdo e contexto de ensino – o que remete, pois, a uma autoria que, neste século XXI, assume também contornos ambientais numa escola que está a ser constituída como “entre-lugar” (BHABHA, 2013), lugar de deslizamento por diferentes posições de sujeito, lugar de movimento e de invenção.

## REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Carlos Drummond de. *Poesia e prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1992.
- BAKHTIN, Mikhail. *Problemas na poética de Dostoievski*. 5. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- BARTHES, Roland. *Fragmentos de um discurso amoroso*. Porto: Edições 70, 2006.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- BAUMAN, Zygmunt. *Sobre Educação e Juventude*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2013.
- BHABHA, Homi. *O local da cultural*. 2. ed. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2013.
- CALIL, Eduardo. *Autoria: (e)efeito de relações inconclusas (um estudo de práticas de textualização na escola)*. Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, 1995. (Tese de Doutorado).
- CORAZZA, Sandra Mara. *Entrevista - Por que somos tão tristes? Jornal da UNIVATES*, ano 16, n. 17, junho/julho 2013, p. 6-7.
- DAYRELL, Juarez (Org.). *Múltiplos olhares sobre educação e cultura*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2008.
- FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. 23. ed. São Paulo: Loyola, 2013.
- GOMES, Marquianade Freitas Vilas Boas. *Formação continuada de professores: reflexões a partir de experiências em projetos de educação ambiental*. Paraná, 2013. Texto digitado. 8 p.
- GULLAR, Ferreira. *Corpo a corpo com a linguagem*. Florianópolis: Museu/Arquivo da Poesia Manuscrita, 1997.
- LISPECTOR, Clarice. *Água viva*. Madrid: Siruela, 2004.
- LISPECTOR, Clarice. *A hora da estrela*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.
- LISPECTOR, Clarice. *A paixão segundo G.H.* Rio de Janeiro: Rocco, 1998a.
- LISPECTOR, Clarice. *Perto do coração selvagem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998b.
- MEINERZ, Carla Beatriz; FISS, Dóris Maria Luzzardi; OGIBA, Sônia Mara Moreira. Formação de professores e práticas culturais: descobertas, enlances, experimentações. Arquivos Analíticos de Políticas Educativas, 21(22), 2013. Dossiê Formação de professores e práticas culturais: descobertas, enlances, experimentações. Editoras convidadas: Carla Beatriz Meinerz, Dóris Maria Luzzardi Fiss & Sônia Mara Moreira Ogiba. Recuperado [data] <http://epaa.asu.edu/ojs/article/view/1140>



MELO NETO, João Cabral de. *A Educação pela pedra*. Rio de Janeiro: Alfaguara Brasil, 2008.

NÓVOA, António. *Professores. Imagens do futuro presente*. Lisboa: Educa, 2009. Disponível em: <[http://www.ete pb.com.br/arq\\_news/2012texto\\_professores\\_imagens\\_do\\_futuro\\_presente.pdf](http://www.ete pb.com.br/arq_news/2012texto_professores_imagens_do_futuro_presente.pdf)>. Acesso em: 01 out. 2013.

NÓVOA, António (Org.). *Profissão professor*. 2. ed. Porto: Porto Editora, 2003.

NÓVOA, António (Org.). *Vidas de professores*. Porto: Porto Editora, 2007.

ORLANDI, E. P. *As formas do silêncio no movimento dos sentidos*. 6. ed. Campinas: Ed. da UNICAMP, 2007.

ORLANDI, E. P. *Discurso e leitura*. 9. ed. São Paulo: Cortez; Campinas: Ed. da UNICAMP, 2012. Coleção passando a limpo.

ORLANDI, E. P. *Interpretação: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico*. 4. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2004.

SABATO, Ernesto. *O escritor e seus fantasmas*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2003.



## NEUROFISIOLOGIA & LITERATURA BRASILEIRA CONTEMPORÂNEA: OS ESPAÇOS DE ATIVAÇÃO DAS *OFF-CELLS* NAS NOSSAS RETINAS

Ricardo Barberena  
PUCRS

“Se podes olhar, vê. Se podes ver, repara”. (José Saramago)

“Eu não percebo as trevas como uma superfície, mas como um volume. Como os Infernos guardados por Hades. Ou como o inconsciente. As trevas são fundamentais para compreender o olhar, as imagens, porque elas lhes são as fontes. Antes de dar-se conta de que a luz estava boa, Deus esteve nas trevas. Havia ali um olhar suposto. Este mesmo olhar que nós temos quando fechamos os olhos. E se nós temos medo das trevas é porque não sabemos, ali, de onde vem o olhar. É por esta razão que o encontro com um homem cego é também um encontro com o nosso próprio Édipo. A angústia vem do fato de não saber de onde vem este olhar”. (Eugen Bavcar)

Ao visitar uma cela do DOPS-SP, em maio de 2013, deparei-me com um cravo vermelho iluminado. Uma luz central potencializava o protagonismo daquele singelo e solitário caixote que servia de mesa para uma insólita e performática *pietà* vegetal. O que poderia significar então aquela hipnótica instalação na qual se tornava possível flertar com a dor da efemeridade de um sopro de querer-se-agarrar à vida? O que estaria sepultado pelo tecido da escuridão? Quais seriam as narrativas olvidadas por aquele feixe luminoso de amnésia e cegueira social?

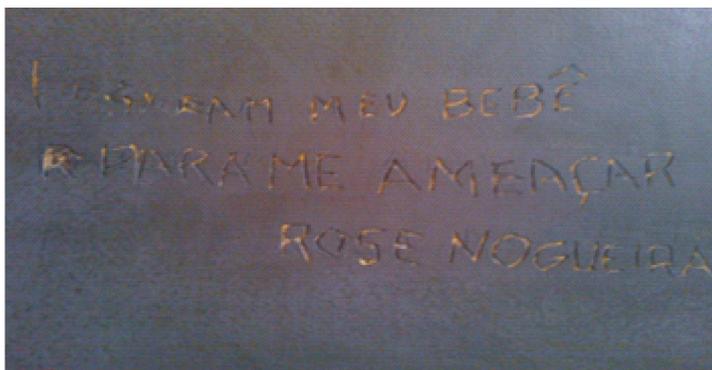


(Imagem capturada pelo meu celular)

Motivado (talvez inconscientemente) por essas perguntas, continuei caminhando até o sombrio final do cárcere. E foi ali juntamente no macio silêncio da penumbra que se revelou uma série de histórias escritas nas paredes. Como cicatrizes na pele das



paredes, expunha-se um enorme mosaico de micronarrativas sobre o cotidiano de trevas e aniquilamento humano. Era preciso transitar por um espaço onde a claridade não se fazia presente, percorrendo-se por uma territorialidade que carecia de um farol de reconhecimento e reificação. Entre tantos gritos petrificados no frio cimento, um deles, em particular, sequestrou-me num doloroso processo de contemplação e desestruturação:



(Pegaram o meu bebê... para me ameaçar. Rose Nogueira) (Imagem capturada por meu celular)

A completa paúra daquela mãe parecia uma terrível paralaxe no tocante à delicadeza e à sutileza do cravo cintilado. Mas para ouvir a dilacerante súplica materna foi necessário contemplar a parede através de um negrume. E aqui chego ao ponto principal dessa questão: para escutar o desespero de Rose é imperioso que ativemos nossa sensibilidade *contemporânea*:

[...] contemporâneo é aquele que mantém fixo o olhar no seu tempo, para nele perceber não as luzes, mas o **escuro**. Todos os tempos são, para quem deles experimenta contemporaneidade, **obscuros**. Contemporâneo é, justamente, aquele que sabe ver essa **obscuridade**, que é capaz de escrever mergulhando a pena nas trevas do presente". (AGAMBEN, 2009, p. 63).

Já num primeiro flanco teórico emerge um questionamento nodal: o que significa “ver as trevas”, “perceber o escuro”? Ao que se refere ao espaço prisional que encarcerou Rose, talvez tenhamos uma possibilidade de resposta: é urgente que caminhemos pelos ambientes privados de um sol institucional da história oficial. Ver no escuro não significa não-ver.

Os neurofisiologistas nos dizem que a ausência de luz desinibe uma série de células periféricas da retina, ditas precisamente *off-cells*, que entram em atividade e produzem aquelas espécie particular de visão que chamamos o escuro. O escuro não é, portanto, um conceito privativo, a simples ausência da luz, algo como uma não-visão, mas



o resultado da atividade das *off-cells*, um produto da nossa retina. (AGAMBEN, 2009, p. 63).

A partir da ativação de células periféricas, estamos capacitados a certas travessias que deflagram um habitat, o escuro da contemporaneidade. Como passeadores noturnos, nós, contemporâneos, devemos exercitar uma habilidade particular que busca neutralizar as luzes que provêm da nossa época para descobrir as suas trevas. Segundo a inquietante hipótese de Agamben, é possível definir como *contemporâneo* apenas quem não se deixa cegar pelas luzes do século e consegue entrever nessas a parte da sombra. Ao navegar por essa perversa obscuridade, o passageiro contemporâneo é aquele que percebe o escuro do seu tempo como algo que lhe concerne e não cessa de interpelá-lo, pois “contemporâneo é aquele que recebe em pleno rosto o facho de trevas que provém do seu tempo” (AGAMBEN, 2009, p. 60). Pensado nesses termos, o contemporâneo não é mais declinado sob a égide da arbitrariedade sincrônica que pode ser orquestrada conforme as demandas epistêmicas e discursivas. Ou seja: o contemporâneo ora inicia no pós-segunda guerra mundial, ora começa na virada do século XXI, ora inaugura-se após o medievalismo. Nessa oscilante promiscuidade temporal, a contemporaneidade se transforma numa substância disforme que se encaixa nas infinitas caixas de aço de poder/saber ficcionalizado nos múltiplos enredos de conhecimento. No entanto, se partirmos de uma neurofisiologia da contemporaneidade, não estaremos preocupados com retalhamentos temporais e periodizações fundacionais, mas, sim, com a potencialidade de um mirar-através-do-sombrio da margem, do remoto, do subalterno, do ex-cêntrico. Por isso os contemporâneos “são raros” (AGAMBEN, 2009, p. 59). Ser contemporâneo é, antes de tudo, uma “questão de coragem” (AGAMBEN, 2009, p. 59) porque significa ser capaz não apenas de manter fixo o olhar no escuro da época, mas também de perceber nesse escuro uma luz que, dirigida para nós, distancia-se infinitamente de nós. Confrontada essa leitura do contemporâneo enquanto *ethos* em relação à tradicional concepção temporal, já bastante questionada pelo seu caráter anárquico e obtuso, instaura-se uma problematização central: de quem sou contemporâneo? Para Roland Barthes, numa anotação incidental, “o contemporâneo é o intempestivo” (apud AGAMBEN, 2009, p. 58). A contemporaneidade seria uma singular relação com o próprio tempo, que adere a este, ao mesmo tempo, dele toma distância; mas precisamente, essa é a relação com o tempo que a este adere através de uma dissociação e um anacronismo. Aqueles que coincidem plenamente com sua época não são contemporâneos, pois, em termos neurofisiológicos, tem uma incapacidade de ativação das células *off-cells* quando é preciso caminhar por espaços de pouca luminosidade. Nesse sentido, numa recente entrevista para o Jornal *O Globo*, a crítica literária Beatriz Sarlo denominou o filósofo Walter Benjamin como “nosso contemporâneo”.



Nada mais distante de Benjamin que a celebração extasiada da explosão. A impossibilidade de uma totalidade perceptível e pensável é um destino da modernidade, não uma escolha superficial. E, como destino, tem uma dimensão trágica, vivida por subjetividades em conflito, não por atores adaptados às ruínas que restam na paisagem. Benjamin é nosso contemporâneo no mesmo sentido que é ainda um autor aberto a “usos” diferentes. Por um lado, ele se tornou banalmente canônico. Mas seus textos resistem à síntese explicativa. Acreditamos conhecê-lo e, no entanto, fica um resíduo de conflitos, um núcleo que rechaça interpretação. Nada mais difícil do que “ensinar” Benjamin. É claro que muitos de seus temas ainda são atuais, sobretudo o da estetização do político e o da mercadoria como forma universal. Os “exemplos” citados por ele pertencem ao passado, mas suas perspectivas não. Sua atualidade como crítico é assombrosa, ainda que essa não seja a dimensão mais explorada pela vulgata benjaminiana. (SARLO, Beatriz <<http://oglobo.globo.com/blogs/prosa/posts/2013/06/08/o-metodo-walter-benjamin-499394.asp>>) (acessado 02/06/2013).

A partir dessa fluidez sobre a pertença contemporânea, não precisamos rastrear a data de nascimento do escritor, do filósofo, do artista para que possamos alquimicamente batizá-lo de *ser contemporâneo*. O mecanismo “baptismal” acaba migrando de um espaço temporal (histórico) para um espaço de agenciamento identitário. Para Marc Augé, é preciso que se articulem três perguntas norteadoras: “O que é *ser de seu tempo?*, O que é *nosso tempo* hoje?, Onde se situam os pontos de articulação entre nossa época e a criação artística ou literária?” (AUGÉ, 2012, p. 45). Ainda é pertinente lembrar a observação de Michel Leiris na qual observa que é sempre difícil definir ou localizar os caracteres específicos da época em que se vive. Segundo ambos pensadores, contemporaneidade não é atualidade. Não podemos cair numa inocente equação correlacional na qual existiria uma sinonímia perfeita entre o contemporâneo e o atual. E é justamente aqui que reivindicamos a observação da neurofisiologia da visão como uma possibilidade de identificação da condição contemporânea. O grande desafio está na ausência de balizas paradigmáticas temporais, pois discutir a literatura contemporânea é antes de qualquer coisa se perguntar *quando* é o contemporâneo. Teorizar sobre essa literatura é circular por um campo minado no qual “dois críticos em uma mesa no mesmo momento irão pronunciar opiniões completamente diferentes sobre o mesmo livro” (WOOLF, 2007, p. 104). Ao trabalhar com obras tradicionais e canônicas, a crítica literária normalmente conjuga certos juízos coercitivos e consensuais elevados muitas vezes ao estatuto de ontologia hermenêutica, mas quando se trata de escritores atuais (sejam atuais e contemporâneos, sejam somente atuais) existe o perigo que os críticos “inevitavelmente cheguem aos tapas” (WOOLF, 2007, p. 104). Segundo Virginia Woolf, é apenas quando discutem o trabalho de contemporâneo que os críticos entram rota de colisão e exposição, porque um mesmo livro pode ser entendido como uma duradora contribuição à literatura e uma mera miscelânea de



mediocridade pretensiosa.

Segundo Giorgio Agamben, o poema “O Século”, de Osip Mandel’stam, apresenta uma grande metáfora a respeito dessa atitude contemporânea, norteadas pelas células *off-cells*.

Meu século, minha fera, que poderá  
ohar-te dentro dos olhos  
e soldar com seu sangue  
as vértebras de dois séculos?  
Enquanto vive a criatura  
deve levar as próprias vértebras,  
os vagalhões brincam  
com a invisível coluna vertebral.  
Como delicada, infantil cartilagem  
É o século neonato da terra  
Mas está fraturado o teu dorso  
meu estupendo e pobre século.  
Com um sorriso insensato  
como uma fera um tempo graciosa  
tu te voltas para trás, fraca e cruel,  
para contemplar as tuas pegadas.  
(AGAMBEM, 2009, p. 60).

No belíssimo e avassalador poema, o poeta é aquele ser que deverá pagar a sua contemporaneidade com a vida. Nesse ato de sacrifício e salvação, o poeta deverá manter o olhar fixo nos olhos do seu século-fera para que possa soldar como o seu sangue o dorso quebrado do tempo. Os dois séculos não são apenas um determinado tempo histórico, mas também, antes de tudo, o tempo da vida do indivíduo (em latim *saeculum* significa originalmente o tempo da vida). O poeta, enquanto contemporâneo, é essa fratura que impede o tempo de compor-se e, ao mesmo tempo, o sangue que deve suturar a quebra. Para construirmos uma atitude contemporânea, é preciso então que tenhamos as vértebras fraturadas para que possamos contemplar as próprias pegadas. Seres contemporâneos são seres de dorso quebrado. Afinal esta seria a única possibilidade de mirar as lascas e os estilhaços identitário que ficam para trás na marcha triunfante das grandes narrativas. O corpo do escritor contemporâneo apresenta dois aspectos básicos na sua anatomia particular: 1) ativação de células periféricas da retina *off-cells* em espaços obscuros; 2) vértebras quebradas que proporcionam uma caminhada com o tronco (caixa torácica e a cavidade abdominal) deslocado para a contemplação dos rastros dos passos dados.

Pensar uma mirada teórica contemporânea frente a um processo de globalização que atravessa as fronteiras nacionais e organiza as comunidades em novos tipos de integração [experiência] social (internet, simuladores, realidade virtual), provavelmente necessita de uma reflexão que ultrapasse os tradicionais limites **estatizantes** das “belas-letas”. Particularmente, no sentido do que aqui se



investiga, a contemporaneidade se encontra, agora, marcada pela fragmentação e pelo descentramento nas paisagens culturais de classe, raça, gênero, nacionalidade, que, em tempos iluministas, haviam gerenciado uma estável condição social. E, devido a esta nova conjuntura contemporânea, a discussão acadêmica se apresenta situada num campo teórico oscilante que estimula uma redefinição sobre o estado-da-arte da literatura dentro de um período de planetarização e internacionalização dos bens culturais.

Daí a multiplicação das formas de intercâmbio cultural, inclusive entre as zonas pós-coloniais inseridas no chamado “terceiro mundo”, até então vistas como periféricas, e as culturas tidas como modelares através de um importante contato de identidades e alteridades. Interessa observar que a difusão dos bens culturais, no caso de um mundo globalizado, é regida por um mercado sem fronteiras sustentado por uma série de novos meios de informação e tecnologia, o que acaba propagando uma opulenta pluralização de significados culturais singulares. Nesse sentido, uma contundente proliferação de expressões literárias permite uma gama interpretativa sobre os pressupostos antropológicos, sociais e filosóficos que ativam uma percepção aguda voltada para a reconfiguração dos modelos de linguagem, sentido, valor e identidade num cenário global. No entanto, a vigência dos múltiplos saberes, que permeiam esse contexto contemporâneo, não pode ser desassociada do espaço político-histórico [particular/regional] no qual os seus valores se encontram circunscritos.

Este dilema entre o geral e o particular perpassa a discussão em torno da questão contemporânea: uma discussão que desconfia das concepções totalizantes próprias ao pensamento iluminista, tais como progresso, unidade, razão, liberdade – inseridas no quadro político que construiria o moderno conceito de nação. Pode-se dizer, vendo assim a contemporaneidade, que as identidades nacionais passam por um processo de redimensionamento dos seus próprios fundamentos, pois a visibilidade da diferença [interna] acaba traduzindo uma diversidade cultural através da revelação da alteridade que pertence ao domínio simbólico das identidades sociais. É um caminho duplo: ao mesmo tempo em que a epistemologia se quer coletiva, enquanto sistema cultural e político, encontra-se minada por um emaranhado de identidades particulares e dissonantes em relação a qualquer discurso unificador.

Dentro de uma releitura de uma *neurofisiologia* contemporânea, o próprio conceito de “fronteira” não é mais associado unicamente à demarcação dos limites coesos da epistemologia moderna, pois também passa a ser repensado como uma liminaridade interna contenciosa que promove um lugar do qual “se fala sobre – e se fala como – a minoria, o exilado, o marginal e o emergente” (BHABHA, 1998, p.211). Em consequência, podemos começar a pensar uma teoria, ativada pela ativação das células *off-cells*, que se organiza através das diferenças existentes dentro do seu interior, em visível oposição, ao funcionamento daquela antiga lógica da exterioridade que se sustentava pela busca dos contrastes entre duas ou mais



culturas. Dito de outra forma, esta releitura crítica do conceito de fronteira, de fato, procura desconstruir aquele signo da modernidade que se encontrava pautado por um apagamento das diferenças culturais e por uma visão horizontal da sociedade. Assim sendo, o reconhecimento das diferenças culturais/históricas possibilita uma releitura dos processos de representação através do signo da diversidade cultural, pois nenhuma cultura apresenta caráter unitário ou, simplesmente, dualístico no seu diálogo do eu com o outro. E como resultado deste redimensionamento, do ponto de vista conceitual e histórico, percebemos um rompimento com os discursos ideológicos da modernidade que buscavam uma normalidade hegemônica para o desenvolvimento irregular das histórias diferenciadas das raças, comunidades, povos. Dessa forma, a reformulação do conceito de modernidade por *contemporaneidade* possibilita uma aceitação da diferença cultural enquanto campo minado na rede de relações hierárquicas propostas pela classe dominante, pois modifica o cenário das representações sociais/literárias, reorientando o conhecimento pela perspectiva do “Outro” que resiste ao discurso centralizador. Sendo assim, nada mais coerente que a ameaça desencadeada por uma diferença cultural não seja mais problema de um outro povo, mas, sim, uma questão presente na pauta dos debates políticos atrelados à alteridade das narrativas marginais que permeiam o contexto interno de uma nação. E, por consequência, o reconhecimento de tais expressões marginais desencadeia uma instabilidade de significação cultural que evidencia a impossibilidade de unificação e coesão das temporalidades múltiplas presentes na cultura nacional.

Esses processos simbólicos plurais – o povo entre outros – afrontam, diretamente, os discursos políticos e literários que designam a nação nos moldes de uma unidade cultural. Não seria por menos, por sinal, que a totalidade da nação começaria a ser abalada frente ao constante movimento “suplementar” de uma outra escrita [vozes antes não reconhecidas – como as vozes “tatuadas” no cárcere do DOPS] que se encontra articulada em um espaço intermediário e entre tempo e lugares. Desse modo, estas narrativas marginais passam a conjugar a matéria nacional por intermédio da diferença e da não-unicidade cultural, o que acaba desestabilizando o elenco de significados pré-concebidos de uma identidade tida como hegemônica. Assim, a relativização da noção de fronteira e a reorganização do espaço do povo estão diretamente ligadas à construção de um conceito de diferença cultural que transcenda o simples jogo de “polaridades e pluralidades no tempo homogêneo e vazio da comunidade nacional” (BHABHA, 1998, p. 227). Isto é, a diferença cultural passa a se realizar por intermédio de uma aglutinação de conhecimentos declinados numa série de significados articulados no bojo das estratégias político-culturais minoritárias que, de forma alguma, apresentam-se submissas a um discurso nacional de fundo totalizante. É preciso, nesse sentido, não esquecer que a diferença cultural não se caracteriza unicamente por uma interposição de conteúdos oposicionais permeados por um certo tipo de valor cultural, pois, num plano maior, também estamos diante de um processo de afirmação de outras formas de sentido e de identificação. Com o



reconhecimento de uma diferença cultural interna, as identidades nacionais passam a ser analisadas como formas incompletas e abertas situadas dentro de um sistema de tradução cultural que se encontra minado pela pluralidade de saberes. Em suma, a formação de uma identidade nacional não pode ser mais associada a um processo monológico e homogêneo que desautorize o conhecimento dos signos de uma diferença cultural. Daí se justificar, amplamente, a leitura de uma nação que passa a se reorientar no rastro de uma série de identidades nacionais que se apresentam realizadas dentro de um plano simbólico e referencial de uma outridade [alteridade] negociada por uma gama de valores contrários àquele desejo de totalização. Estamos falando, portanto, de uma identidade nacional que carrega – no seu interior – a marca de uma diferença cultural que rasura a antiga fantasia acerca da suposta correlação existente entre a unicidade espacial e a unicidade cultural. Em suma, trata-se de uma leitura da questão nacional por intermédio das representações culturais que negociam um tempo e um espaço de diferença, e, por consequência, de inscrição de outras identidades não institucionalizadas.

Há que se atentar para efetivas decorrências desse ato de recontextualizar novas concepções sobre a nossa *contemporaneidade*. Ou seja: quais são os efeitos, em nossa agenda curricular e educacional, no caso de se assumir uma definição de *contemporaneidade* atravessada pela diferença cultural? Tomar consciência de uma diferença cultural urdida no interior da cultura nacional não é um movimento crítico-teórico tão tranquilo quanto pode parecer numa primeira mirada. Como primeiro entrave epistêmico, ergue-se uma herança derivada de uma longa tradição cultural institucionalizada e convencionada nos moldes de uma literatura nacional inserida num determinado cânone e numa respectiva historiografia. Desse modo, torna-se eminente a necessidade de um revisionismo no que se refere às premissas de valor-verdade na formação de uma identidade nacional orientada por uma suposta ancestralidade de um passado pretensamente imutável. Neste flanco revisionista, reside a principal investida desse tropo crítico que se mostra voltado para a constante fragmentação das identidades no tocante aos influxos internos dos múltiplos Brasis. Revisitar a univocidade canônica materializa uma porta-de-entrada para o entendimento da engrenagem narrativa-valor-identidade na efetivação dos mecanismos de mitificação e eleição de certas representações como ficcionalizações fundacionais. Ao propor uma maior abertura curricular aos objetos culturais historicamente comprometidos com séculos de apagamento, esta postura revisionista fixa terreno numa incursão pedagógica norteadada pela releitura das fraturas entre as representações culturais da identidade nacional e a realidade do país. Assim, parte-se de uma agenda epistêmica preocupada com uma alteridade que se desloca em diferentes instâncias de debate político e representação de uma identidade nacional caleidoscópica. Interrogar a continuidade progressista de um nacionalismo estreito que se articula sob as égides das exclusividades linguísticas, culturais e étnicas resulta, em termos práticos, na defesa de princípios acadêmicos pautados pela discussão acerca



de uma solidariedade política multilíngue, multiconfessional, multirracial. Assim, acredita-se na precariedade do ato de unificar e purificar uma nação atravessada por múltiplas seitas religiosas, literaturas, tradições, danças, músicas, línguas. E os objetos culturais, verdadeiramente *contemporâneos*, contribuem para que se possa refletir a respeito de uma nação permeada por uma diferença cultural expressada nas lutas reais e cotidianas dos grupos minoritários – sejam elas vivenciadas no apartheid social que emerge nas greves dos motoristas de ônibus de Porto Alegre, sejam elas articuladas nas últimas manifestações contra a realização da Copa do Mundo de 2014. À medida que se admite que o sujeito nacional pode ser não-masculino, não-branco, não-burguês, abre-se um leque crítico que passa a contestar um ensino de letras que se caracteriza enquanto ferramenta pedagógica limitada à propagação dos valores do estritamente literário, inserido numa história literária legitimada. Então, se nos resumirmos ao rigor objetivista dos preceitos literários, incorreremos no perigoso erro de desvincular a Literatura das crises e dos combates de uma cotidianidade marcada por várias esferas de poder e por múltiplos pertencimentos identitário. Há, portanto, que se perceber os textos literários como estratégias de narrativização de uma dada identidade agenciada por uma determinada classe, raça e gênero. E, ao se desestabilizar o estatuto literário da sua pretensa condição de sublime metafísico, a Literatura passa a ser analisada apenas como uma narrativa entre tantas outras, sendo que sua particularidade está inserida num deslocamento difuso de linguagens e representações. Como se sabe, essa tensão entre limite e transgressão do literário possibilita o reconhecimento das práticas de investigação de natureza interdisciplinar, pois a atividade crítica não pode ser entendida como um processo desassociado da sua função de mediador perante, pelo menos, dois meios de expressão. Assim, viabiliza-se a inclusão de novos objetos culturais que proliferam os entrecruzamentos entre literatura e outros sistemas semiológicos. Para se pressupor essa redefinição dos limites disciplinares, é preciso que se redefina o próprio objeto de análise pela ótica da descontinuidade como uma visão não-linear, não-cesural e não-cumulativa da história. Partindo dessa perspectiva, o ensino de literatura irá começar a trabalhar com as noções de corte, transformação, limiar, caracterizando-se um visível antagonismo perante àqueles antigos pressupostos teóricos que buscavam seguir as curvas evolutivas e as tradições institucionalizadas. É isto quer dizer várias coisas: além da falta de modelos e limites previamente fixados, se aceita o entrecruzamento dessas instâncias discursivas como uma possibilidade de retraçar territorialidades literárias e não-literárias. Esse debate autoriza a releitura de um feixe de pressupostos críticos presentes na história oficial, introduzindo-se um questionamento perante certos conceitos etnocêntricos como os critérios de filiação, de hereditariedade, de fonte e influência. Constrói-se, então, uma metodologia-de-leitura que se mostra atenta ao jogo oscilante de secularização/desvalorização/reinvenção dos mitos nacionais dentro de um quadro social marcado por identidades tencionadas por uma realidade dividida entre o transnacional e o regional. Além disso, o presente artigo resulta da crença na mobilidade do remapeamento das identidades territoriais numa



perspectiva de fluidez e flexibilidade das fronteiras nacionais: afinal, aquele antigo discurso universalista encapsulador está abalado por uma necessidade de transpor espaços totalizantes e por um diálogo articulado no limiar dos textos, das culturas, do tempo, dos símbolos. Quanto a estas novas geografias identitárias, cabe lembrar como vários países da América Latina (Peru, Colômbia, Bolívia etc.), nos últimos quinze anos, têm estabelecido um conjunto de mobilizações e protestos político-culturais, objetivando um desafio da territorialidade do Estado perante o surgimento de novas formas de subjetivação/identificação espacial numa associação entre descentralidade e democracia.

E para terminar essa provisória reflexão sobre a neurofisiologia e a anatomia do *contemporâneo* seria pertinente fazer uma pergunta antropofágica e endofágica: o grupo de Pesquisa em Literatura Brasileira Contemporânea é *contemporâneo*? Uma primeira resposta, quase que compulsória, poderia afinar que sim, pois tratamos com escritores “jovens”, com a literatura “recente”, com os textos literários “modernos”. Mas o que é “jovem”, “recente”, “moderno”? Quando começa o “jovem”, o “recente”, o “moderno”? Assim sendo, proponho uma seguinte resposta: sim, somos um Grupo de Pesquisa de Literatura Contemporânea porque somos contrabandistas epistemológicos que apresentam uma determinada anatomia e fisiologia. Caminhamos de espinha quebrada para contemplar os rastros residuais das margens e das minorias. Olhamos no fecho de luz da escuridão disciplinar, canônica, institucionalizada. Longe dos pungentes holofotes dos objetos sacralizados pelo conhecimento da torre de marfim, miramos as trevas luminosas da “subliteratura”, da “literatura de massa”, do testemunho, dos quadrinhos, do rap, do cordel, do blog, do RPG, dos trânsitos migratórios, dos debates gendrados, dos exílios, da diáspora etc. Habitamos um espaço ainda escuro, mas fortemente marcado por traços de pegadas de grupos que ainda transitam periféricamente e clandestinamente.

Que continuemos então com o dorso fraturado e com a sensibilidade de nossas células periféricas da retina.

## REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? E outros ensaios*. Chapecó: Argos, 2010.
- AUGÉ, Marc. *Para onde foi o futuro?* Campinas: Papirus, 2012.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- SARAMAGO, José. *Ensaio sobre a cegueira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- SARLO, Beatriz. *O método Walter Benjamin*. In: <<http://oglobo.globo.com/blogs/prosa/posts/2013/06/08/o-metodo-walter-benjamin-499394.asp>>. Acessado em: 02 jun. 2013.
- WOOLF, Virginia. *O leitor comum*. Rio de Janeiro: Graphia, 2007.



## BREVES NOTAS SOBRE PEDRAS

Rita Lenira de Freitas Bittencourt  
UFRGS

### NO MEIO DO CAMINHO

No meio do caminho tinha uma pedra  
tinha uma pedra no meio do caminho  
tinha uma pedra  
no meio do caminho tinha uma pedra.

Nunca esquecerei desse acontecimento  
na vida de minhas retinas tão fatigadas.  
Nunca me esquecerei que no meio do caminho  
tinha uma pedra  
tinha uma pedra no meio do caminho  
no meio do caminho tinha uma pedra.<sup>1</sup>

Assim como a personagem Dante na *Divina Comédia*, no meio da vida ou no meio do caminho – *in media res* –, encontra a entrada de uma gruta e precipita um trajeto sem retorno, em 1928, no terceiro número da *Revista de Antropofagia*, encontramos, com Drummond, uma pedra, que é percebida por “retinas fatigadas” como um “acontecimento”: inenarrável, incontornável, inesquecível. Uma pedra na qual a teoria e a crítica, de lá para cá, incansavelmente, vem tropeçando, e, na experiência abrupta e dolorosa desse encontro, atribui a ela (a pedra) e a ele (o acontecimento) a densidade de palavras e expressões como ideologia, luta de classes, política, compromisso. Ou, inclusive, o termo-título do debate para o qual este texto foi inicialmente escrito – sustentabilidade – ou os termos-título da seção na qual foi lido: humano, ética, estética. Em todas essas atribuições e variantes, trata-se de uma Pedra, com maiúsculas, que se apresenta no meio do caminho re-vestida de suas melhores definições de peso, atravancamento, edificação e monumentalidade.

Em estratégia pós-humana, a proposta deste ensaio é a de bifurcar o caminho, ou torná-lo rizomático. Em breves notas, ao invés de encarar diretamente os termos da crítica, enquanto dói o meu pé ao topar com a pedra ou enquanto oscilo entre as opções imediatas de tentar transpor a muralha ou de conviver com ela, desviar o olhar para enxergar outra vez a pedra e tentar lê-la. Tirar algo dela. Detectar o que vejo enquanto ela me olha.

Nem tanto escrever *sobre* as *pedras*: traços rupestres, hieróglifos,

---

1 Carlos Drummond de Andrade, 1979, p. 186.



lápides, gravuras, pichações. Talvez escrever sobre as pedras: a partir delas, litogramatologicamente, com o auxílio de um antropólogo, de um artista plástico e de alguns/algumas poetas.

### Nota 1 – Escrita da pedra

Ao logo das décadas de 60 e de 70 do século XX, o antropólogo e sociólogo francês Roger Caillois publicou um tríptico significativo: *Pierres* (1966), *l'Écriture des pierres* (1970) e *Pierres réfléchies* (1975). Seu interesse pelo tema estendeu-se até o fim da vida, em 1978. No entanto, tornou-se mais conhecido pelas considerações sobre o jogo, a guerra, a festa, o sonho e o mito, em suas relações com as sociedades humanas, ou pelo título *L'Homme et le Sacré* (1938) – traduzido ao português: *O homem e o sagrado*. Lisboa, 1988 -, e divulgado no Brasil na área da antropologia. As pesquisas sobre as pedras foram apenas parcialmente citadas e divulgadas, em revistas e artigos isolados, geralmente articuladas a outras questões<sup>2</sup>.

Interessado não apenas em pedras preciosas, mas também nas bem comuns, que provocam fascinação unicamente pela curiosidade das suas formas ou cores, o teórico observa:

As pedras possuem um não sei quê de grave, fixo e de extremo, de indestrutível ou de já findo. Elas seduzem por uma beleza própria, infalível, imediata, que não deve prestar contas a ninguém. Necessariamente perfeita, ela [a beleza da pedra] exclui, entretanto, a ideia de perfeição, justamente por não admitir aproximações, erros, excessos.<sup>3</sup>

Assim, a beleza e perfeição das pedras, tão exatas, tão rigorosas, seriam também de impossível alcance. No entanto, em oposição à *tekné*, ao engenho e às atividades industriais, haveria nas pedras, segundo Caillois, modelos de estruturas espontâneas e em latência, ecos longínquos de uma ordem do belo, muito mais vasta e difusa, que é anterior às leis dos homens e das artes: algo atemporal, ou, de acordo com a citação acima, algo “de extremo, de indestrutível e de já findo”, ao mesmo tempo acabado e eterno. Trata-se de uma condição mineral e arquitetural que beira os limites, de uma linguagem estrangeira que é avessa à própria ideia de ordem, e, nesse sentido, ainda que não orgânica, visceral.

Frequentemente talismãs ou suportes de leitura do sagrado, como as runas ou a bola de cristal, as pedras sustentam um saber que, por um lado, miniaturiza o

2 É o caso, por exemplo, de alguns artigos publicados na revista argentina *Sur*, com foco na máscara (1980), nos rituais totalitários (1938, 1940 e 1978) e no mimetismo (1980), ou na brasileira *Anhembi*, tratando da guerra cortês e da estrutura e classificação dos jogos (1953).

3 Traduzido em: <http://luizbruzzi.wordpress.com/category/culturaliteratura>. Consultado em agosto de 2013.



mundo. Por outro lado, são objetos de meditações, massagens e hipnoses, bases do êxtase e meios de comunicação com o Outro, com o Verdadeiro Mundo, tenham esses os nomes de Deus, Caos, Inconsciente, Natureza, Poesia.

Em suas obras, Caillois estende às pedras o que identifica em certos animais, como o que se transmuta em graveto, o bicho pau; ou a borboleta que se confunde com a planta na qual pousa para desaparecer; ou o camaleão, que adquire por contato a tonalidade do local: as habilidades do mimetismo. Elas, as pedras, disfarçam-se de formas do mundo e de atividades humanas: pode-se enxergar, em suas superfícies polidas, pequenas árvores, ramos ou raízes, perfis de animais, rostos de pessoas. Pode-se ler e interpretar ranhuras, repetições de motivos, variações de planos, de cor e textura, em relação analógica. Assim, decifrar a escrita das pedras seria ler o humano e as forças da analogia e da homologia como atividades privilegiadas da imaginação e também dar a ver os efeitos do disfarce, do golpe de vista, *trompe l'oeil* da natureza.

Em *L'image dans la pierre*, o teórico examina ágatas e mármore a partir de um imaginário que aproxima e coloca em tensão o Ocidente e o Oriente:

Sur des agates, on peut apercevoir un arbre, des arbres, des bosquets, une forêt, un paysage entier: ou sur un marbre, conjecturer une rivière avec les collines qui en bordent le cours; ou les éclairs et les nuées d'un orage, les neurones de la foudre et les grandes plumes du givre; ou un héros affrontant un dragon; ou une mer immense où s'enfuient des galères, comme celle que le Romain surprit dans les prunelles d'un reine d'Orient déjà décidée à le trahir. (CAILLOIS, 1970).

Por isso, essas operações de leitura e as reflexões levam além: ler o que as pedras escrevem potencializa o poético, o literário, em vizinhança com o sagrado, mas também com o não dito, com o secreto ou com o interdito. A letra-pedra é um estar mineral da cultura, em direção ao futuro, como são os mármore brutos, potentes de esculturas, e em direção ao passado, como são os fósseis, nos museus arqueológicos, porvires do orgânico. No presente, encarnam a interrogação dura do silêncio, as crostas discursivas e arestas das relações identitárias ou a massa polida da linguagem, agradável ao tato, mas de sentido jamais acessível.

A litogramatologia de Caillois faz da pedra “um enigma mais geral no interior da linguagem”,<sup>4</sup> ou índice, ou traço de “uma experiência quase fenomenológica de dissolução mesma do sujeito na matéria do mundo”.<sup>5</sup> Detecta uma espécie de “continuidade sem fissura entre os diferentes reinos”<sup>6</sup> e aponta para a abolição, que

4 Michael Syrotinski. “De la lithogrammatologie: Caillois à travers Paulhan”. In: *Littérature*. Roger Caillois, 2013, p. 53. Trata-se de uma edição comemorativa da Revista, nos 100 anos do nascimento do teórico (1913-2013). Traduções minhas.

5 Idem, p. 55.

6 RIGOLI, Juan. “La vie dans la pierre”. Idem, p. 96.



psicanaliticamente beira o insustentável, a distinção sujeito-objeto.

Tudo isso, dito de outra maneira por Laurent Jenny, mais do que sugerir uma humanização da pedra, segue em via alternativa, a “uma petrificação do sujeito contemplador<sup>7</sup>”. Não impunemente, quem se arrisca a observar os enigmas da pedra-medusa pode vir a ser incorporado a ela, por extensão encantatória e assimilar suas propriedades.

## Nota 2 - Educação pela pedra

Se, para Roger Caillois a poesia e a arte funcionam como “cálculos verbais<sup>8</sup>”, no mesmo sentido em que os cálculos renais e biliares são as pedras nos rins e na vesícula, improváveis e incômodas mineralizações do/no corpo orgânico, a educação pela pedra, em João Cabral de Melo Neto, por um lado, prevê os rigores da razão construtora, as lições da moral, da economia e da poética, em processo formador, que se dá de fora para dentro; por outro lado, no espaço do sertão, faz surgir um mundo seco, de uma desertificação que é “pré-didática”, em movimento que vem de dentro para fora:

### A educação pela pedra

Uma educação pela pedra: por lições;  
para aprender da pedra, frequentá-la;  
captar sua voz inenfática, impessoal  
(pela dicção ela começa as aulas).  
A lição de moral, sua resistência fria  
ao que flui e a fluir, a ser maleada;  
a de poética, sua carnadura concreta;  
a de economia, seu adensar-se compacta:  
lições da pedra (de fora para dentro,  
cartilha muda), para quem soletrá-la.

\*

Outra educação pela pedra: no Sertão  
(de dentro para fora, e pré-didática).  
No Sertão a pedra não sabe lecionar,  
e se lecionasse, não ensinaria nada;  
lá não se aprende a pedra: lá a pedra,  
uma pedra de nascença, entranha a alma.<sup>9</sup>

7 Michael Syrotinski. Idem, p. 55, nota 17, referindo-se ao texto “L’hiver du sacré”, de Laurent Jenny (dir.), Roger Caillois, *la pensée aventuree*, Paris, Berlim, 1992, coll. “L’extrême contemporain”, p.211.

8 Idem, p. 55, com a seguinte nota: “A expressão é do próprio Caillois, em *Le Fleuve Alphée*, Paris: Galimard, 1978, p. 213”.

9 João Cabral de Melo Neto, 1997, p. 26-27.



Enquanto na primeira estrofe as lições da pedra que advém saberes completam os versos, manifestando-se visual e explicitamente em “resistência fria” (de moral), “carnadura concreta” (de poética), “adensar-se compacta” (de economia), em dicção repetitiva e “muda”, “inenfática” e “impessoal”, mas com o objetivo de figurar emlousa que se exhibe a todos e prescinde das referências, na segunda estrofe, na paisagem do Sertão, não se trata mais de aprender com a pedra, mas de ser pedra.

Surge uma condição que não envolve uma busca poética, nem uma relação ensino-aprendizagem, e sim uma maldição de nascimento, um tipo trágico de moléstia herdada: “Você entra no mar/ mas é deserto/ areia empedran- / do até os ossos”, dirão os versos de abertura de um poema que é título de um livro de Duda Machado, *Margem de uma onda* (1996), alguns anos depois e ainda na esteira de Cabral.

A educação no descampado, no mar que desertificou e na precariedade não acontece - se acontece -, por transmissão ou dom, mas por contágio e falta, e a escritura das pedras, dadas a ver entre parênteses (opositivos) nas duas estrofes do poema de Cabral, se reporta, na segunda, aos limites do hermetismo, em formas e dicção secas, quase incompreensíveis e praticamente ilegíveis.

Há certa qualidade poética aí. No mesmo livro, o poema “Catar feijão”, que associa essa atividade ao escrever, identifica, na segunda estrofe, na passagem do “risco” ao “risco”, no percurso que vai de um ao outro, as marcas de obstrução da pedra (grão), um conjunto de estratégias de corte, ou as possibilidades do *enjambement*, que, segundo Giorgio Agamben, conferem a existência ao verso:

[...]

2.

Ora, nesse catar feijão entra um risco:  
o de que entre os grãos pesados entre  
um grão qualquer, pedra ou indigesto,  
um grão imastigável, de quebrar dente.  
Certo não, quando ao catar palavras:  
a pedra dá à frase seu grão mais vivo:  
obstrui a leitura fluviente, flutual,  
açula a atenção, isca-a com o risco.<sup>10</sup>

Por outro lado, seguindo a lógica dúplice do poeta, no interromper da “leitura fluviente, flutual” também reside o maior perigo: o “indigesto” do grão ou a possibilidade “de quebrar dente” e do “imastigável”. Seriam os efeitos das doenças da pedra: seu tumor, seu câncer, seus carunchos. No mundo pétreo, para Cabral, se o fora é seco, o dentro pode inchar, intumescer ou até mesmo engravidar. No poema a seguir, doença e saúde se complementam e se confundem:

10 Idem, *ibidem*, p. 58-59.



### A DOENÇA DO MUNDO FÍSICO

Existe a pedra muscular,  
sã, muito embora tumefacta:  
exemplo, a pedra carioca,  
pedra de couro tenso, grávida.

Há uma magra e sã, mas a pedra  
magra, em geral, é cancerosa:  
*omarne* do Ardèche, escamado,  
bom para ruínas arqueológicas.

E há uma ambígua, a do elefante:  
vista de longe é pedra preña,  
estuante e sã, pedra carnal,  
pedra animal, mais do que pedra;

mas que de perto é pedra murcha,  
tapera, doente, carunchosa,  
e se de animal, de um animal  
que fosse ruína arqueológica.<sup>11</sup>

Nas relações dialéticas, desenha-se o trânsito: o tumor do Pão de Açúcar e os contornos de um ex-animal, fossilizados em paisagem esquadrihada pelo olhar, de longe sugerem as formas e o porte de um elefante, mas de perto exibem as marcas da ruína e a tapera. Ao mesmo tempo em que os diagnósticos aproximam os espaços - Europa e América – e as ordens naturais – os minerais, os animais -, o mundo físico, vivente e carnal, do tempo passado – as ruínas.

Assim, pela disposição arqueológica do conhecimento científico, as pedras, refratárias ao ensino, com seus corpos às vezes grotescos, hiperbólicos, mal-educados, submetem-se ao escrutínio dos pontos de vista, mas respondem com um silêncio ambíguo de morro ou de pirâmide e, como corpos, também sofrem. Talvez a repetição dos versos 8 e 16, encerrando os dois movimentos do poema, ligados pela conjunção “E”, no verso 9, reforce justamente a relação entre a deterioração do orgânico e os restos exibidos em ruínas, antecipando a futura mineralização, definitiva para os humanos – a morte.

### Nota 3 - Espaço da pedra

Conta o biógrafo Giorgio Vasari<sup>12</sup> contemporâneo de Michelangelo, que o artista, depois de terminar a obra “Moisés”, diante de formas tão perfeitamente humanas, teria batido no joelho da escultura e pronunciado: “Parla!”.

11 João Cabral de Melo Neto, 1975, p. 86.

12 Giorgio Vasari (1511-1574), além de escrever sobre a vida de vários artistas, era também pintor.



Entre a natureza e a escultura, entre a materialidade e a presença do impalpável, o artista contemporâneo Erik Samakh desenha um percurso inédito pelo jardim do Museu Rodin, em Paris, através de duas instalações: *Pedras de vaga-lumes* (*Pierres de lucioles*) e *Vozes, teixos* (*Des Voix, Les Ifs*). É um conjunto visual-sonoro montado na vizinhança de duas grandes obras de Rodin, muito conhecidas e procuradas, “O pensador” e “As três sombras”, e que dialoga intensamente com elas.

O artista se autodenomina um “buscador, coletor”<sup>13</sup> de imagens e sons, e, segundo a curadora da exposição, AmélieLavin, “seu trabalho se nutre de um diálogo constante com a natureza, em uma demarcação que junta uma forma de relação arcaica com os seres vivos e uma extrema sofisticação de dispositivos técnicos, mesclando-os nas obras, conectando e desconectando homens e paisagens e problematizando nossa percepção dos lugares”.<sup>14</sup>

As pedras, espalhadas na distância que vai de “O pensador” até “As três sombras”, são previsíveis em um jardim, mas, em seu estado selvagem, estabelecem um tremendo contraste com as esculturas, os mármore inacabados, os bronzes e as fontes. São onze blocos de granito natural, coletados na Serra da Estrela, em Portugal, que mantém sua cor e formas, mas passaram por uma alteração muito leve e delicada, que os torna *pedras-vagalume*: receberam pequenas perfurações nas quais estão incrustados dispositivos que o artista denomina de “pequenas máquinas solares”, de 8 cm de diâmetro, para captação de energia solar. De dia, o pontilhado dessas pedras, em pequenos círculos-olhos de tons esverdeados, misturados ao musgo, sugere jardins em miniatura, jogos de texturas, ou remete a um estranhamento como deve ser o de estar na presença de um meteorito, por exemplo. Ao anoitecer, transformados em vaga-lumes, esses olhos minúsculos de pedras são suaves pontos de luz que povoam a superfície das pedras, e, imóveis, montam uma atmosfera misteriosa, que atrai olhares e perturba os sentidos.

A instalação sonora envolve um conjunto de coníferas, os teixos, dispostas em torno de “O pensador” e também nas imediações de “As três sombras”, que recebem e distribuem sons, de uma árvore a outra, sem equipamentos visíveis. O artista gravou as vozes femininas das funcionárias do museu, suas respirações, risos, sorrisos, sopros, sussurros, balbucios harmônicos e desarmônicos, e produziu um trajeto espacial, não linear, com elas: o visitante é surpreendido porque não localiza esses sons, que se movem, enfatizando a doçura e os mistérios do jardim, mas também perturbando a percepção habitual e tornando mais complexa, a partir da instalação, a relação entre as esculturas permanentes e o ambiente.

Além disso, a passagem pelos equipamentos que reproduzem os sons os torna metálicos, impessoais, e, ao excluir a dimensão subjetiva resgata certa condição

13 "chasseur-cueilleur", segundo o catálogo da exposição temporária, Chez Rodin (maio a setembro de 2013) do Museu Rodin, no texto de abertura de AmélieLavin, a curadora, onde ela apresenta o artista e a obra, p.11.

14 Idem, ibidem. Tradução minha.



dramática e atemporal que curiosamente pode remeter ao passado da escultura ou aos coros das tragédias gregas, por exemplo, e também ao futuro, incluindo a tecnologia e todas as referências da ficção científica, em uma espécie de viagem no tempo, operação maquínica de distorção que age sobre tempo e espaço, tornando-os mais elásticos e flexíveis.

Em entrevista, Samakh comenta a respeito da combinação entre pedra e planta, no meio dos caminhos do jardim: “elas formam uma instalação visual e sonora feita de gravidade, mas também de luz e movimento. [...] Em sua entrada no coração do museu, o visitante vai descobrir as pedras luminosas em simultaneidade com os sons gerados, de maneira a perceber um jogo de ecos e deslocamentos que produz um efeito fantasmático”.<sup>15</sup>

O que as pedras devolvem em luz remete, à distância, às formas esculturais que sempre estiveram ali, ocupando um lugar muito específico, as famosas referências monumentais de Rodin. Por outro lado, o que as árvores devolvem em sons recupera, entre outros, um ponto de origem das vozes e a proximidade das mulheres que trabalham, quase invisíveis, no Museu. Assim, o que se põe em cena é a potência dramática dos objetos, um jogo entre presentificação e fantasmagoria, representação e apresentação, no qual, também, finalmente, pedras se deixam ver e árvores cantam.

### Nota final - Brinco de pedra

Paula Glenadel, além de dar aulas de literatura francesa e de publicar textos teóricos, também escreve poesia. Cito, do seu livro *Quase uma arte*, um poema que convoca os elementos da nota anterior, em variação importante:

Pedra e planta

então, cega eu sigo  
cega mas salva  
da pedra pela pedra

falta ainda saber  
por que por quem  
ou de quem pelo que

nainvidência sigo  
desejando que a planta  
parta a pedra<sup>16</sup>

15 Idem, “Entretien avec Érik Samakh”, p. 28.

16 Paula Glenadel, 2005, p. 29.



Esse poema retorna à bifurcação do início desse ensaio, com Drummond.

Retorna, mas segue.

Ao contrário das pedras de Érik Samakh, evidentes, videntes, anteriormente apresentadas, o poema de Glenadel aponta não o excesso de luz, mas a privação dela como possibilidade de seguir adiante. Na “invidência”, sem visão ou competência de previsão, na ignorância - “por que por quem/ ou de quem pelo que” - traça uma rota de fuga, ou uma linha de sobrevivência, que faz o caminho do avesso, talvez do subterrâneo, pois o jeito de uma planta partir uma pedra é de baixo para cima, forçando seus ramos a crescerem em direção à superfície, ocupando as fissuras, alargando-as, até romper a pedra.

A oscilação entre as sibilantes – “cega” (duas vezes), “sigo” (duas vezes), “salva”, “saber” - e a ductilidade sonora das oclusivas – “pedra” (três vezes), “planta”, “parta” –, significativas em um poema tão curto e que, além disso, se constrói em ecos de perguntas – “por que por quem”, “de quem pelo que” – fazem trabalho transformador, que mesmo na “invidência” mantem o eu poético – feminino – a salvo: “salva”.

Pode-se supor que haveria um túnel, uma toca, um labirinto ou um desvio sob o caminho e a pedra, e que esse eu poético, como Ariadne, descobre as estratégias de andar na escuridão, de errar, guiada pelos outros sentidos, sem a visão, armada de um desejo de enfrentamento da inflexível pedra pela flexível planta, em devir-vegetal. Daí as marcas de uma educação pela pedra, ao mesmo tempo com e sem ela, ou para além dela.

Beatriz Azevedo além de ser atriz e diretora de teatro, cantora, compositora - musicou poemas de Raul Bopp e de Oswald de Andrade, por exemplo - também escreve poesia. E de seu livro *Peripatético*, cito dois poemas, bem curtos. O primeiro, sem título, é

pernas abertas  
descobertas  
é bom ficar parada  
pedra sagrada  
assim sentada  
nas palavras<sup>17</sup>

Todo aerado, aberto em vogais finais e muito rítmico, o poema atribui à matéria “pedra” ou “palavra” o que o teórico Mario Perniola (2005) denomina de “o sex appeal do inorgânico”, a partir dos estudos de Walter Benjamin, das *Passagens*, a respeito do fetiche e da mercadoria. Trata-se de um fenômeno através do qual o mundo contemporâneo se reconhece e que surge, segundo o teórico, “do conúbio entre o extremismo especulativo da filosofia e a invencível potência da sexualidade<sup>18</sup>”.

17 Beatriz Azevedo, 1996, p.39.

18 Mario Perniola, 2005, p. 21.



Se em Perniola é um apelo que provêm da circulação dos bens de consumo e do excesso de informações, recebendo uma notação mais crítica, em Azevedo, o que se recupera é a relação com a natureza, de pedras e paisagem, sem acúmulo, não-capitalista: tudo se gasta em gozo e dispêndio.

Há, no poema, uma dimensão performativa que se dá na confusão entre “pedra” e “pernas”, “coisa” e “sagrado”, na qual circulam, sem se fixarem, os pontos de referência do ser/estar no mundo - ou no caminho. Por ali passam, também, os gestos que são “descobertas”: afastar as cobertas, des-ocultações, liberação de passagens entre o corpo e a pedra, entre o orgânico e o inorgânico. Por fim, nos versos, “ficar parada” e “assim sentada” se sobrepõem a imobilidade do corpo e a carnalidade da estátua, em trânsito circular que não se estabiliza.

Outro poema mínimo, também de Beatriz Azevedo, de apenas um verso, ao conjugar objeto e ação no mesmo termo, serve de desculpas para concluir essas notas miniaturizando a pedra:

**brinco**

eu brinco com as palavras<sup>19</sup>

Em gemas, leves e preciosas, adereços e brilhos, jogos e lavras, um “eu” se escreve e se inscreve em pares: eu-palavra/palavra-eu; eu-brinco/brinco-eu; eu-pedra/pedra-eu. Nunca fixa o olhar *da* pedra, dos brincos nos espelhos que jamais devolvem o rosto. Nunca fixa o olhar na pedra, que se esquiva, sensual, e irradia. Nesses movimentos, sendo cascalho, pepita, ou corpografia do dizer e do dizer-se, torna-se coisa móvel, poemapingente que se leva ao pé do ouvido e às vezes se perde, e às vezes se torna a encontrar: uma pedrinha no meio do caminho.

## REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Ideia da prosa*. Trad. João Barrento. Lisboa: Cotovia, 1999.
- AZEVEDO, Beatriz. *Peripatético*. São Paulo: Iluminuras, 1996.
- CAILLOIS, Roger. *L'écriture des pierres*. Paris: Albert Skira S.A./Flammarion, 1970.
- CATÁLOGO *Érik Samakh* “Chez Rodin”. Paris: Musée Rodin/Argoléditions, 2013.
- GLENADEL, Paula. *Quase uma arte*. São Paulo: Cosac Naify; Rio de Janeiro: Viveiros de Castro, 2005.
- MACHADO, Duda. *Margem de uma onda*. São Paulo: 34, 1996.
- MELO NETO, João Cabral de. *A educação pela pedra e depois*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997b.

<sup>19</sup> Beatriz Azevedo, 1996, p. 71.



\_\_\_\_\_. *Museu de tudo*. Coletânea de poemas escritos entre 1966-1974. Rio de Janeiro: José Olympio, 1975.

PERNIOLA, Mario. *O Sex Appeal do Inorgânico*. Trad. Nilson Moulin. São Paulo: Studio Nobel, 2005.

REVISTA de Antropofagia. São Paulo, n. 3, ano 1, maio. 1928.

REVISTA Littérature. Roger Caillois. Número 170, Paris: Larouse/ Armand Colin, junho de 2013.



## ALGUNS ASPECTOS LITERÁRIOS DO CULTO À NATUREZA NO JAPÃO

Andrei dos Santos Cunha  
UFRGS

「イモリと自分だけになったような心持がしてイモリの身に自分になってその心持を感じた。可哀想に想うと同時に、生き物の淋しさを一緒に感じた。」  
\* SHIGA Naoya (1883 – 1971), “Em Kinosaki” (1917)

### O que este texto não diz

Não se trata aqui de defender a ideia de que haveria umnexo causal entre, de um lado, uma literatura (uma cultura) que tradicionalmente dá centralidade ao tema da natureza e, de outro, o surgimento de uma consciência nacional da necessidade da preservação do meio ambiente, o que resultaria – levando mais adiante o raciocínio – em atitudes comunitárias de maior respeito aos seres vivos e ao planeta terra.

No entanto, essa noção é bastante corriqueira. Em visita ao Japão, o antropólogo Claude Lévi-Strauss levou na mala o pressuposto de que, sendo a arte de lá tão voltada a temas relacionados à natureza, os japoneses teriam especial respeito pelo meio ambiente (em oposição aos ocidentais, destruidores do planeta). Eis o relato do ajuste que teve de fazer *in loco*:

A relação do homem com a natureza que, ao pensar no Japão antes de visitá-lo, eu idealizara um pouco demais, me reservava outras surpresas. Viajando pelo país, percebi que o culto das belezas naturais, ilustrado, aos olhos do Ocidente, por seus maravilhosos jardins, pelo amor às cerejeiras em flor, pela arte floral e até mesmo pela cozinha, podia se acomodar com uma extrema brutalidade diante do meio natural. (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 99; tradução de Rosa Freire d’Aguiar).

E de fato, se há traço marcante da experiência de ser estrangeiro no Japão, é a surpresa de encontrar o *double standard* (expressão de Lévi-Strauss que poderia ser traduzida como “dois pesos, duas medidas”) aplicado a inúmeras áreas da atividade humana: o novíssimo convivendo com o arcaico (na tecnologia, na arquitetura); um forte senso de comunidade, igualdade e democracia que não faz objeção ao culto do aristocrático, da hierarquia ou da figura do Imperador; o sincretismo religioso que permite aos japoneses serem budistas, xintoístas e agnósticos ao mesmo tempo,

\* “Senti como se no mundo houvesse só eu e o lagarto; em seguida, senti como se eu fosse o lagarto. Ao mesmo tempo em que sentia pena do lagarto, senti a solidão daquele ser vivo [ou de todos os seres vivos] [ou de ser vivo]” (minha tradução).



sem conflitos espirituais; e a idealização da natureza, concomitante à sua esporádica destruição sem remorso.

Antes de prosseguir, talvez fosse útil eu explicitar a minha definição operacional de “natureza” para o presente texto. Não se trata da natureza do biólogo, na qual está inserida também a espécie humana, sua fisiologia e suas atividades. Utilizo aqui o conceito de Soper (*apud* Shirane, 2012) de “entendimento leigo da definição de natureza”, segundo o qual a palavra seria

usada em referência a elementos comumente observáveis no mundo: o ambiente natural (oposto ao urbano e ao industrial: paisagens, áreas não-cultivadas, o campo, o rural), animais (domésticos e silvestres), a materialidade do corpo no espaço e as matérias primas. (SHIRANE, 2012; minha tradução<sup>1</sup>).

A definição precisa ser adaptada ao contexto japonês e levar em conta a dimensão diacrônica. Em primeiro lugar, a agricultura tradicional pode ser considerada como parte da natureza, mas as monoculturas de grande escala que fazem uso de pesticidas, não. O mesmo vale para separarmos a pesca artesanal da de navios pesqueiros. A jardinagem, tal como desenvolvida no Japão, é uma arte e uma técnica (paisagismo, feng shui, etc.), e entra antes na categoria de representações da natureza, não no reino do natural. A essa atividade vêm se somar outras artes tradicionais japonesas, como o bonsai (盆栽, cultivo de árvores anãs), o ikebana (生け花, arte do arranjo floral) e a gastronomia, que, ainda que façam uso de matérias primas naturais, são produtos culturais e representacionais.

É claro que essa delimitação tem problemas e “zonas cinza”. Até onde podemos dizer que a paisagem japonesa é natural, após mais de um milênio de seleção humana de espécies? O rural pode realmente ser considerado como “natural”? A materialidade do corpo humano existe sem cultura que a defina? Isso posto, existe algum fenômeno natural que seja observado pelo humano sem a contaminação do cultural? Poderíamos exemplificar citando a lua, que, para um japonês, tem conotações diferentes das que possui para um brasileiro (Shimon, 2002); ou o sapo, considerado repulsivo e indesejável aqui, e grande cantor e um deus benéfico no Japão. Esses elementos (sapo e lua) não são nunca “apenas um animal”, ou “apenas um corpo celeste”: eles têm sempre uma camada de cultura que os impede de serem totalmente naturais<sup>2</sup>.

É importante diferenciar também, no caso japonês, as catástrofes naturais e as de origem humana. Podemos nos basear nos escritos de Kamo no Chômei (século

1 A obra de Shirane Haruo citada neste texto foi consultada a partir da versão kindle, que não possui número de página.

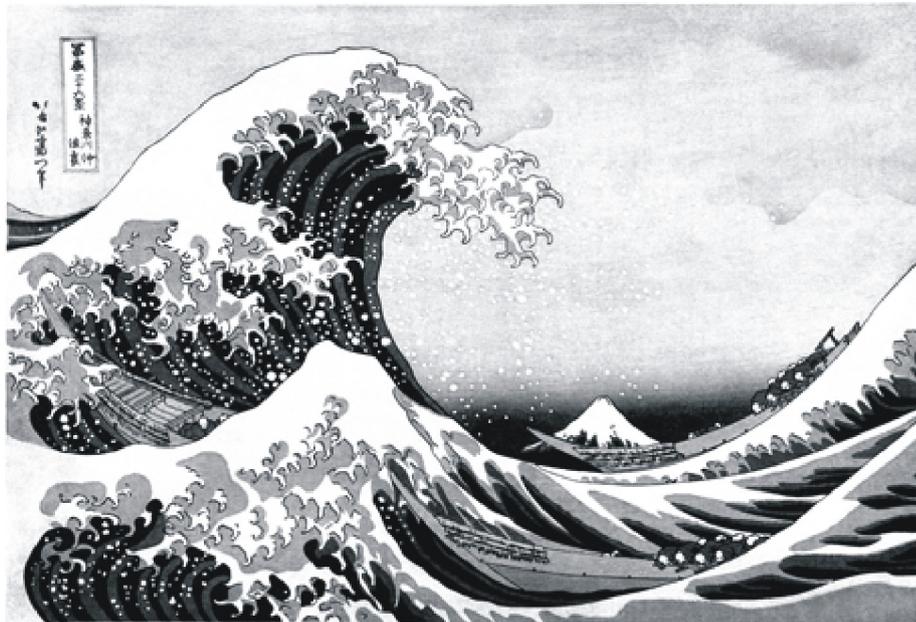
2 Existe ainda o conceito de “natureza domesticada”, que poderia ser mencionado aqui, e que talvez seja a solução para o problema das “áreas cinza” (ou, ao menos, para algumas delas). Cf. a discussão sobre a “natureza secundária” (adiante).



XII<sup>3</sup>) para o levantamento de uma lista tradicional de catástrofes: tornados, tufões e tempestades, de um lado; e terremotos, de outro, seriam dois tipos de catástrofes naturais. A fome e os incêndios podem entrar na categoria intermediária de tragédias humanas que se devem a fatores naturais. Por último, a tirania dos governantes é uma catástrofe social. Kamo no Chômei não menciona, mas poderíamos acrescentar, a esse rol, a guerra, como catástrofe humana; as pestes e epidemias, como catástrofes híbridas (humanas e naturais, ao mesmo tempo); e as enchentes, os tsunamis (津波, maremotos) e as erupções de vulcões como fenômenos naturais que ocorrem esporadicamente em território japonês. Modernamente, vêm se somar a essas forças destruidoras o desmatamento, a poluição e os acidentes nucleares (catástrofes humanas).

A ambivalência da cultura do Japão frente a uma natureza que pode tanto gerar a catástrofe como o belo é o tema daquela que talvez seja a mais conhecida obra de arte japonesa: “A Grande Onda de Kanagawa (神奈川沖浪裏, Kanagawa okinami ura)”, de Katsushika Hokusai (1831; vide Figura 1).

Figura 1— “A Grande Onda de Kanagawa”



“A Grande Onda de Kanagawa (神奈川沖浪裏, *Kanagawa okinami ura*)”, de Katsushika Hokusai (1831), talvez a mais conhecida obra pictórica japonesa. Fonte: reprodução (acervo do autor).

Sobre essa obra, afirma Edmond de Goncourt (um dos primeiros críticos de arte do Ocidente a reconhecerem a importância da pintura japonesa) que se trata de uma

representação um pouco divinizada de uma onda, composta por Hokusai sob o efeito do terror religioso do medonho mar que circunda toda a sua pátria: desenho que nos mostra a cólera do vagalhão

3 Para informações sobre Kamo no Chômei e sua obra, vide adiante.



subindo ao céu, o azul profundo do interior transparente de sua curva, e o rasgo de sua crista que se espalha em uma chuva de gotículas, com a forma de garras de animais. (GONCOURT, 2006 – minha tradução; o texto é de 1892).

Embora carregada do melodrama característico de um autor ocidental de sua época, a descrição de Goncourt penetra corretamente no fundo religioso e enxerga a importância da presença do mar para um artista japonês. Faltaria apenas fazer referência à miniaturização das figuras humanas diante da imensidão das forças da natureza e a interessante brincadeira com o contorno do Fuji (que, até o século XVIII, era um vulcão em atividade), repetido pelo próprio desenho da onda em escala maior, como que a advertir que o tamanho da catástrofe depende principalmente da proximidade da vítima.

Desde a pré-história, surge, no arquipélago japonês, a crença de que os elementos naturais — as montanhas, os rios, os fenômenos meteorológicos, as pedras, as árvores e os animais — possuem um espírito. Essas crenças se consolidaram posteriormente na religião xintoísta, que, juntamente com o budismo, forma o binômio sincretista da religião japonesa.

Ainda hoje, muitos deuses desse culto são elementos da natureza. Por exemplo, na costa da província de Mie, há ainda hoje um “casal de rochas” (meotoiwa, 夫婦岩; vide Figura 2), que representaria os deuses Izanami e Izanagi (o par que dá origem aos outros deuses, segundo o Kojiki<sup>4</sup>).

4 Crônica compilada no século VIII. Começa com o relato do início dos tempos e a criação da terra, pelos deuses Izanagi e Izanami.



Figura 2 — O “Casal de Rochas”



Paisagem de inverno com o “Casal de Rochas” (*meotoiwa*, 夫婦岩), costa de Futami, província de Mie, Japão. Note a gigantesca corda que liga as duas pedras em matrimônio e o portal xintoísta no topo da pedra masculina, um sinal de que se trata de um local sagrado. Fonte: site do Santuário de Futami Okitama (2007).

Durante a transição entre os períodos Jômon e Yayoi (3000 a.C.), os japoneses passaram do modelo caça-pesca-coleta para o estágio da sociedade agrária. Essa mudança exigia que as florestas e montanhas fossem transformadas em propriedades produtivas. No processo de conversão da natureza em ordenados campos de arroz, houve desmatamento, derrubada de árvores centenárias e matança de animais. Nesse momento histórico, fortaleceram-se as crenças de que a natureza selvagem abrigava deuses violentos, que representavam os perigos das cheias e das intempéries, numa sociedade que já dependia totalmente da produção agrária.

Susanoo, o deus que combate as forças da natureza, era associado à organização social e política da sociedade Yamato, necessária para a construção de barragens e canais, destinados a conterem as águas e enchentes (Shirane, 2012). No período seguinte, ocorre uma mudança importante nas atitudes religiosas com relação à natureza. Os deuses violentos são associados ao plantio do arroz, tornando-se deuses benfazejos, que protegem a lavoura. A religião passa a ser um culto dos ciclos da natureza, que devem ser observados para a prática da agricultura. Nota-se a transição de uma concepção da natureza como sendo hostil para uma natureza domesticada e benigna.

Aqui se consolidam os dois modos de estilização da natureza: o aristocrático e o rural. Nas narrativas *setsuwa* (contos populares) que, ainda que redigidas por membros da aristocracia, têm sua origem em tradições orais dos habitantes das aldeias, encontramos “cães, lobos, castores, guaxinins, raposas, gatos, tigres, ursos, vacas,



veados, javalis, ovelhas, momonga [esquilos voadores], ratos, coelhos, macacos e até mesmo elefantes”. Essa sensibilidade se opõe à da literatura aristocrática, cuja fauna “se resume a insetos, pássaros, veados e gatos”. Trata-se de uma natureza estilizada, elegante, que privilegia a “harmonia entre a esfera do natural e a do humano, com as duas esferas se tornando uma metáfora uma da outra” (SHIRANE, 2012).

Representante de um dos estágios iniciais do que viria mais tarde a ser a cultura dos nobres da Capital Imperial (Heian, atual Quioto), a sacerdotisa-poeta-xamã Nukata no Ookimi (século VII) foi instada a responder uma difícil pergunta. Durante um festejo no palácio, o imperador perguntou ao ministro dos assuntos internos, Fujiwara no Kamatari, qual das duas paisagens teria um maior encanto: as colinas floridas da primavera ou os morros com as folhas tingidas do outono. Nukata responde em lugar do ministro:

冬ごもり春さり来れば鳴かざりし鳥も来鳴きぬ咲かざりし花も咲けれど山をしみ入りても取らず草深み取りても見ず秋山の木の葉をみては黄葉をば取りてそしのふ青きをば置きてそ嘆くそこし恨めし秋山そ我は

(NUKATA no Ookimi. *Man'yôshû*, v. 1, 16)

Quando, libertada dos grilhões  
Do inverno, a primavera chega,  
Os pássaros que silenciavam  
Surgem e cantam,  
As flores que estavam aprisionadas  
Surgem e desabrocham;  
Mas as colinas estão tão cobertas  
Com árvores, que não  
Podemos adentrar para  
Procurar pelas flores,  
E as flores do campo estão tão envoltas  
Em ervas, que não podemos tê-las  
Em nossas mãos.  
Mas quando chega o outono,  
Vemos as ramagens e  
Apreciamos as folhas tingidas de  
Dourado, tomando-as em nossas  
Mãos, e suspiramos se ainda forem  
Verdes, deixando-as nos ramos.  
Esse é o meu único pesar.  
Então, são as colinas  
Outonais que eu amo!<sup>5</sup>

O gosto aristocrático privilegia as estações amenas: o outono ou a primavera. Por contraste, os contos populares, longe da concepção estilizada da mudança de

5 Tradução de Meiko Shimon (Cunha & Shimon, inédito; Kojima, 1994).



estações, retratam catástrofes, furacões, enchentes. Pode-se dizer, portanto, que a arte e a literatura japonesas retratam a natureza ora como fonte de medo e incerteza, ora como retrato domesticado de um mundo belo e sutil. Essa dicotomia vem, de um lado, da experiência da catástrofe, e, de outro, de um desejo de suavização das arestas do mundo, desejo que foi associado historicamente à aristocracia e ao gosto artístico dos poderosos.

### ***La nature au second degré***

Os japoneses têm uma relação bastante intensa com a natureza e o ciclo das quatro estações, não apenas no domínio da arte e da literatura, como no da gastronomia, da moda, dos bens de consumo e dos meios de comunicação de massa. O serviço de previsão do tempo, nos jornais e canais de televisão do Japão, inclui, no outono, o prognóstico do dia do mês em que as folhas tingidas de vermelho vão aparecer em cada cidade; na primavera, os locutores de jornais televisivos fornecem informações sobre onde e quando as cerejeiras vão florir.

As paisagens famosas e pontos turísticos também refletem o ciclo das estações, com lugares célebres pela floração de suas árvores, e outros pelo colorido de suas folhas outonais. É interessante observar também que a mudança das estações no Japão está incorporada à maneira como a nação dá conta de si mesma. A previsão do tempo é uma narrativa de unificação nacional, da mesma maneira que o futebol no Brasil. É uma experiência orquestrada pela mídia para tomar o país inteiro de assalto, como se o cor de rosa das flores neutralizasse as diferenças regionais.

O amor dos japoneses pela cerejeira é literalmente milenar. Shirane Haruo (2012) estabelece a seguinte cronologia para o culto dessa flor:

No *Man'yôshû* [万葉集, antologia poética que inclui textos dos séculos V ao VIII], a palavra “flor” (花, *hana*) se refere a um amplo espectro de diferentes espécies de plantas e árvores floríferas. A flor mais popular era a da ameixeira do Japão (*Prunus mume*, 梅, *ume*); a cerejeira (*Prunus serrulata*, 桜, *sakura*) vinha em segundo lugar. Na Era ao X], a palavra “flor” se refere primariamente à flor de cerejeira, o que indicaria que esta se havia tornado a flor suprema Heian [séculos VIII a XII], ao contrário, as principais flores da primavera passaram a ser a cerejeira, a ameixeira e a rosinha da montanha (*Kerria japonica*, 山吹, *yamabuki*). No *Kokin'wakashû* [古今和歌集, antologia poética que inclui textos dos séculos VIII da primavera. (SHIRANE, 2012; minha tradução).

Eis um exemplo do *Kokin'wakashû*, de autoria da poeta Ono no Komachi (825? – 900?):



花の色は移りにけりないたづらにわが身世にふるながめせしまに  
(ONO no Komachi. *Kokin'wakashû*, v. 2, "Primavera II", 113.)

As cores das cerejeiras  
Passaram, enquanto contemplava  
As chuvas incessantes,  
Em inútil reflexão  
Sobre a minha vida.<sup>6</sup>

Este *waka* (poema japonês de 5 versos) emprega várias palavras com duplo significado, expressando diferentes pensamentos, sejam subjetivos e emocionais, sejam objetivos e descritivos: *nagame* ("chuva contínua; contemplar, mergulhar em reflexão"); *furu* ("decorrer do tempo; chover; envelhecer"). Além disso, a "mudança das cores da cerejeira" é uma metáfora do "declínio da beleza de uma mulher". O poema pode ser descrito como uma reflexão sobre a transitoriedade da existência humana (CUNHA; SHIMON, inédito).

A cerejeira é um aglomerado de metáforas associadas. Em Tóquio, as árvores florescem na última semana de março, ou na primeira de abril, deixando o inverno definitivamente para trás e celebrando a primavera. Nesse sentido, a flor de cerejeira é um (re)começo, clichê permanente de discursos de diretores de escola e reitores, saudando os alunos na volta às aulas. O cor de rosa desmaiado das flores pode fazer referência ao sexo ou ao erotismo; à beleza da juventude; à suntuosidade da Capital Imperial. Assim como florescem em uníssono, elas fenecem em poucos dias, chuva rosada caindo ao chão. Alguns poemas fazem alusão à semelhança entre a queda de pétalas e a neve (pureza). O curto espaço de tempo em que permanecem floridas tem conotações budistas, e fala da efemeridade da juventude, da beleza, da glória, da vida, do dinheiro, do luxo e das pretensões humanas: as flores que caem são um *sic transit gloria mundi*, um *vanitas vanitatis* e um *memento mori* (e um *et in Arcadia ego*). O esplendor das flores pode também ser associado à virtude sem artifícios do samurai e à disposição do soldado em morrer jovem, no calor da batalha, sem perder a beleza de sua retidão moral (por exemplo, os *kamikaze*, durante a Guerra do Pacífico).

A metáfora sobreviveu até a pós-modernidade, e reaparece, por exemplo, em *Norwegian Wood* (1987), de Haruki Murakami (1949 – ). Aqui temos um exemplo de associação entre a flor e a morte:

Passei o dia inteiro na varanda encostado em uma pilastra, contemplando o jardim [...]. Continuei a admirar as flores de cerejeira. Na penumbra primaveril, as flores pareciam uma carne viva irrompendo de uma ferida infeccionada. O jardim se enchia do aroma putrefato, doce e pesado, daquela carne podre. [...] Entrei no quarto e fechei as cortinas, mas o aroma da primavera já havia impregnado todo o am-

6 Tradução de Meiko Shimon (CUNHA; SHIMON, inédito; OZAWA, 2000).



biente. O aroma invadia tudo sobre a terra. Mas a única coisa que ele me trazia à mente era um odor pútrido. Dentro do quarto, com todas as cortinas fechadas, odiei mortalmente a primavera. (MURAKAMI, p. 301; tradução de Jefferson José Teixeira).

Toru, o narrador de *Norwegian Wood*, é um descendente pós-moderno do Genji (personagem central do romance de Murasaki Shikibu, escrito no século XI). Este “*irootoko* que gosta de Beatles” expressa, aqui, o sentimento de *monoaware* [もののあはれ, “emoção (que sentimos ao nos depararmos com a transitoriedade) das coisas”]. Às vezes traduzido como *pathos*, esse conceito central às artes japonesas tem forte influência budista e se refere à “beleza no fluir do tempo”. Trata-se de uma “consciência da fugacidade e impermanência desta vida, um sentimento de piedade universal, que se tornará o principal conceito estético e visão de mundo do século XI, sobretudo a partir de *O Romance do Genji*” (CUNHA & SHIMON, inédito).

Assim como a flor de cerejeira, muitas outras metáforas fundamentais da poética japonesa fazem uso de elementos naturais. O “Prefácio” do *Kokin’wakashû* (?913), de autoria de Ki no Tsurayuki (872 – 945), que procura definir o gênero literário da poesia lírica, inicia assim:

やまとうたは、人の心を種として、万の言の葉とぞなれりける。世の中にある人、ことわざ繁きものなれば、心に思ふことを、見るもの聞くものにつけて、言ひ出せるなり。花に鳴く鶯、水に住む蛙の声を聞けば、生きとし生けるもの、いづれか歌を詠まざりける。力をも入れずして天地を動かし、目に見えぬ鬼神をもあはれと思はせ、男女の中をも和らげ、猛き武士の心をも慰むるは歌なり。

A poesia japonesa brota do coração humano, que é a sua semente, e suas folhas crescem como dez mil palavras. Neste mundo, as pessoas têm muitos interesses diferentes, e aquilo que pensam em seu coração, expressam em poesia, quando falam sobre as coisas que viram e escutaram. Basta ouvir o rouxinol do Japão, que canta em meio às flores, ou a voz do sapo que vive na água, para entender que todos os seres vivos produzem algum tipo de poesia. A poesia é aquilo que, sem esforço, move o céu e a terra e emociona até os ogros e deuses que nossos olhos não podem ver. Ela harmoniza as relações entre homem e mulher e consola mesmo o coração de ferozes guerreiros. (KI, *apud* OZAWA, 2000; minha tradução).

Pode-se notar aqui uma deliberada confusão entre o mundo humano, o dos animais, o das plantas e mesmo o mundo sobrenatural: todos pertencem ao mesmo *continuum* e produzem (ou são sensíveis à) poesia (MINER, 1990, p. 84). A poesia é um “canto”, como as vozes dos bichos, e a composição de poesia seria algo “natural” para os humanos. O sapo e o rouxinol (o rouxinol do Japão, *ugúisu*, *Cettia diphone*) são tópicos consagrados da poesia clássica, e considerados como possuidores de “belas vozes”. O prefácio de Ki no Tsurayuki enfatiza o papel central da natureza,



tanto como estímulo para a criação de poesia, como quando afirma que a poesia é uma forma de expressão natural ao ser humano. Segundo Madalena Hashimoto:

Cultiva-se uma poesia (*ka*) que tematiza o sentimento do homem (*jo*) em relação à natureza (*kei*): *jokeika* [叙景歌]. [...] [O *Kokin'wakashû*], em vinte volumes, tem seis deles classificados conforme as estações, as quais também aparecem nos poemas amorosos; perfazem-se, portanto, em mais da metade, as tópicas de elementos da natureza relacionadas às estações, como, por exemplo, os *setsugekka* (雪月花, “neve-lua-flor”), ou *kachô-fûgetsu* (花鳥風月, “flor-pássaro-vento-lua”). (HASHIMOTO, 2002, p. 47).

No século XII, baseando-se na concepção de Ki no Tsurayuki, o poeta Fujiwara no Shunzei (1114 – 1204) estabeleceu um importante modelo cognitivo e intertextual, segundo o qual a poesia sobre a natureza é *importante para a apreciação* da natureza. Esse modelo soa bastante moderno: seriam a arte e a linguagem as responsáveis por nossas percepções e emoções com relação à natureza? Para os poetas do período clássico japonês, a poesia seria a cultura necessária para essa apreciação.

No entanto, se, por um lado, a poesia aristocrática valorizava a natureza como tema, também é verdade que, na Era Heian, os nobres não saíam quase nunca de casa. O contato com a natureza não era direto, e se dava por meio dos jardins dos palácios, ou por meio de pinturas, desenhos, poemas e relatos. Ou seja, a “natureza”, na vida dos nobres do período clássico, se encontrava em toda parte, tanto espacial como psicologicamente, mas se tratava em grande parte de uma natureza reconstruída.

Trata-se de um fenômeno que Shirane Haruo (2012) denomina de *nijiteki shizen* (二次的自然), ou “natureza secundária”: a natureza “não era vista como algo oposto ao mundo humano, e sim como uma extensão dessa esfera”. Essa “natureza secundária” foi um fator decisivo na construção do imaginário e da estética dos japoneses; a “ênfase não está em como a natureza é e, sim, em como ela deveria ser: graciosa e elegante”. A tão difundida noção de que os japoneses são um povo em harmonia com a natureza se deve à criação dessa “natureza secundária”, que na verdade é uma temática literária e artística para expressão de sentimentos e para reforçar um ideal de ausência de conflitos e de beleza elegante.

Sei Shônagon (séculos IX – X) é uma das mais importantes vozes do processo histórico de estabelecimento da estética da “natureza secundária”. Eis a primeira página de seu *O Livro de Travesseiro*:

春は、あけぼの。やうやう白くなりゆく、山ぎは少し明かりて、紫だちたる雲の細くたなびきたる。夏は、夜。月のころはさらなり、闇もなほ、蛍の多く飛びちがひたる。また、ただ一つ二つなど、ほのかにうち光りて行くもをかし。雨など降るもをかし。秋は、夕暮れ。夕日のさして山の端いと近うなりたるに、鳥の寝どころへ行



くとて、三つ四つ、二つ三つなど、飛び急ぐさへあはれなり。まいて雁などの連ねたるが、いと小さく見ゆるは、いとをかし。日入り果てて、風の音、虫の音など、はた言ふべきにあらず。冬は、つとめて。雪の降りたるは、言ふべきにもあらず、霜のいと白きも、また、さらでもいと寒きに、火など急ぎおこして、炭持て渡るも、いとつきづきし。昼になりて、ぬるくゆるびもていけば、火桶の火も白き灰がちになりてわろし。

Na primavera, o amanhecer. As bordas das montanhas que, lentas, vão clareando, o céu que se ilumina, e as nuvens, violetas, finas, deslizando sobre os cumes.

No verão, a noite. Com lua, claro, mas também no escuro, quando os vagalumes voam, desordenados; ou só um, ou dois, ou mais, brilham leves; ou quando chove, é tão bonito.

No outono, o entardecer. Quando o sol se põe, brilhando perto das encostas, e, de três ou quatro, ou de dois ou três, os corvos passam, voando apressados de volta ao ninho, é tão triste e, ao mesmo tempo, tão bonito. Se os gansos selvagens voam enfileirados e se veem, pequenos, ao longe, é ainda mais bonito. Quando o sol já se pôs, e se pode ouvir o som do vento e o canto dos insetos, então, nem se fala. No inverno, as manhãs, bem cedinho. As manhãs de neve, é claro, mas também as manhãs muito brancas de geada, ou nem isso, as manhãs apenas muito frias em que os servos correm de uma peça para outra, reacendendo os braseiros e trazendo mais carvão: como a cena combina com essa época do ano! Mas, lá pelo meio-dia, o frio diminui, e as brasas se cobrem de cinza branca, e ninguém se importa em reavivá-las.<sup>7</sup>

Madalena Hashimoto afirma que este trecho canônico é uma “reflexão profunda entre as metonímias da natureza e da cultura”. É como se a arte tivesse por missão organizar os elementos da natureza, prescrevendo, para cada estação do ano, “determinado pássaro, planta, flor, local, hora, vestuário, incenso, poema, papel, cor, música, atitude, como que numa colagem de elementos de diferentes categorias, numa elaboração de um conjunto de justaposições” (HASHIMOTO, 2002, p. 48). Nessa estilização, há cortes importantes e escolhas estratégicas: resta da natureza uma versão sem extremos, focando apenas nos aspectos mais suaves, harmônicos e elegantes (“poéticos”) da fruição das mudanças do meio ambiente.

### Catástrofes humanas e catástrofes naturais

O Japão é a nação mais industrializada da Ásia e a terceira maior economia do mundo.<sup>8</sup> Historicamente, o país fez sua revolução industrial no final do século XIX e se tornou, ao longo do século XX, um dos maiores importadores de matérias primas

7 Minha tradução (CUNHA; SHIMON, inédito; MATSUO, 1997).

8 Em termos de produto interno bruto. Dados do Banco Mundial para o ano de 2012 (compilados em 2013).



e combustíveis fósseis do mundo. Um dos principais fatores por trás do envolvimento do Japão na Segunda Grande Guerra foi a percepção das lideranças políticas e militares da época, que acreditavam que o país se encontrava em um beco sem saída quanto ao fornecimento de aço e carvão, e que a solução para esse dilema seria colonizar outros países ricos em minério (NYE, 1997, p. 90-91).

Durante o período do milagre japonês, na década de 1960, a prioridade foi dada ao desenvolvimento econômico acelerado, em detrimento da preservação da qualidade do ar e da água dos rios. Até os anos 1970, muitos japoneses foram vítimas da chamada síndrome de Minamata, que causa atrofia de nervos e músculos, devido à contaminação por mercúrio (OMS, 2013). A deterioração do meio ambiente, no entanto, foi rapidamente revertida nos anos 1980, quando o governo direcionou investimentos e esforços importantes no sentido de recuperar todos os cursos d'água e a fauna e flora silvestre (HENSHALL, 2011, p. 254-255). Um problema que persiste é o uso abusivo de agrotóxicos, não tanto na agricultura e, sim, na jardinagem, por exemplo, de gramados para a prática de esportes como o golfe, contaminando a região do entorno dos campos (WORLD WATCH, 2004).

Ainda que o sistema de coleta, separação e reciclagem do lixo no Japão seja extremamente sofisticado e eficiente, ainda há o problema da emissão de dioxina pelos incineradores (POLLACK, 1997) e a questão ética por trás da “exportação de lixo” para outros países da região Ásia-Pacífico (KAKUCHI, 2000). Os japoneses utilizam *hashi* descartáveis, que, até há pouco tempo, eram feitos em outros países, a partir do desmatamento não sustentável de florestas tropicais (NUWER, 2011). Outro problema enfrentado por governos locais no Japão é a questão do lixo eletrônico, que é de mais difícil e dispendiosa reciclagem; no entanto, nessa área a legislação e a infraestrutura apresentaram visível melhora a partir dos anos 2000 (LYTLE, 2003).

Existe também a questão do especismo. Ainda que a consciência ecológica e a empatia com os animais da maioria dos japoneses seja bastante pronunciada, algumas espécies de animais não se incluem nessa consciência. O caso mais conhecido é o das baleias, que são até hoje apreendidas para consumo humano, ainda que os barcos baleeiros japoneses se declarem como estações de pesquisa. Claude Lévi-Strauss afirma que é a própria “ausência de distinção nítida” entre o humano e o meio ambiente (que ele encontrou na cultura japonesa) que pode explicar também “o direito que se atribuem os japoneses [...] de sacrificarem, se preciso, a natureza às necessidades” humanas. Esse “raciocínio perverso” seria utilizado, segundo o antropólogo, para justificar moralmente a pesca da baleia (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 99).

Há também o terrível problema da energia nuclear. Esse fantasma surge em diversos momentos da história do país; destacarei aqui dois. Primeiro, ao final da Segunda Guerra Mundial, com o bombardeio de Hiroxima e Nagasáqui. As consequências desse ataque ainda são sentidas pelos sobreviventes e foram instrumentalizadas pelos governos do pós-ocupação para a criação de um discurso de apelo à “paz



mundial”. No entanto, raramente se dá voz às verdadeiras vítimas e, infelizmente, são poucas as tentativas de se refletir historicamente sobre qual teria sido a medida de responsabilidade das lideranças japonesas na destruição avassaladora ocasionada pela guerra no Pacífico.

Da tragédia de Hiroxima e Nagasáqui, nasceram duas obras primas do “romance de não-ficção” japonês, ambas publicadas em 1965: *Chuva Negra* (edição brasileira de 2011), de Ibuse Masuji (1898 – 1993) e *Notas de Hiroxima* (ainda sem tradução no Brasil), de Ôe Kenzaburô (1935 – ). O primeiro narra a vida e o destino de pessoas que foram contaminadas pela radiação das bombas nucleares; o segundo faz uma reflexão sobre o significado histórico e humano da tragédia, a partir dos relatos e vozes dos próprios sobreviventes. Muitos japoneses da geração de Ôe se tornaram pacifistas e se declaram radicalmente contra o uso de materiais radioativos, tanto para fins militares como “pacíficos”; a forte oposição interna, no entanto, não impediu a construção e manutenção, entre as décadas de 1950 e 2000, de cerca de cinquenta usinas nucleares em todo o território japonês.

Após o acidente de Fukushima, em 2011, iniciou-se o gradual desligamento das usinas, e desde o mês passado (outubro de 2013), a energia elétrica produzida no país é totalmente não nuclear. No entanto, a contaminação do meio ambiente persiste, e não há previsão de quando a região de Fukushima voltará a estar livre da ameaça nuclear. Além disso, a aposentadoria das usinas nucleares significou um importante aumento na emissão de gases decorrentes da queima de combustíveis fósseis (MACALISTER, 2013).

É um paradoxo que, por um lado, o Japão tenha assimilado o modelo desenvolvimentista das nações do Ocidente e baseado seu crescimento econômico em práticas predatórias do meio ambiente, e que, por outro lado, as filosofias tradicionais japonesas tenham servido como fonte de inspiração para pensadores ocidentais que buscaram nos conceitos do zen-budismo, por exemplo, uma base filosófica para o pensamento ecológico. O budismo é, afinal de contas, uma filosofia apropriada à crítica do antropocentrismo humanista europeu (GRAPARD, 1988).

No entanto, como afirmei no início do texto, não se trata aqui de achar uma relação de causa e consequência entre o culto tradicional da natureza no Japão e práticas “ecologicamente corretas”; tampouco estou sustentando que a literatura japonesa, rica em imagens de comunhão entre seres humanos e o meio ambiente, resulte, de maneira automática, em uma cultura nacional de respeito à natureza. Como vimos, as atitudes no Japão, evidenciadas em especial na prática de suas empresas e no modelo desenvolvimentista adotado por sucessivos governos, podem muito bem resultar em atividades hostis e destrutivas com relação ao planeta.

Por outro lado, Pascale Casanova afirma que os “dois universos, o ‘mundo’ e a ‘literatura’”, não são de todo “incomensuráveis” (CASANOVA, 2002, p. 418). Se



formos adotar uma abordagem meramente descritiva dessa aparente contradição entre as atitudes e mentalidades relacionadas à natureza nos planos – distintos – da literatura e da sociedade no Japão, podemos afirmar que “a literatura pode ser definida simultaneamente – e sem contradição – como objeto irreduzível à história e como objeto histórico, mas em uma historicidade propriamente literária” (p. 420).

O movimento inverso também é possível. Raramente se consegue encontrar na literatura um espelho transparente da realidade (social, histórica, ambiental) a que ela pertence. O que passa pela conceptualização e estilização do literário adquire vida própria, a um tempo autônoma e parte integral, do mundo onde surgiu. Assim, a natureza “literária” ou “secundária” do Japão — presente em seus poemas, narrativas, ensaios — reflete a seu modo a paisagem do país e a mentalidade dos habitantes desse lugar, mesmo que ela *não seja* a paisagem ou o conjunto das atitudes sociais a que está atrelada. Ela pode, no entanto, resultar dessas paisagens e atitudes; e, a seu turno, ajudar a formar essas realidades.

É notória a intervenção operada pelos japoneses, ao longo dos séculos, na distribuição das espécies de árvores nas montanhas, bosques e cidades: por meio da seleção humana, há hoje mais cerejeiras e bordos do que há mil anos, quando a cerejeira se tornou a árvore florífera preferida do Japão. Como foi mencionado anteriormente, antes disso, a árvore mais querida era a ameixeira; e o declínio do favoritismo de uma espécie com relação a outra se operou (e se refletiu) na literatura. Na Idade Média, os poemas de cerejeira já são maioria; plantam-se mais cerejeiras em alusão a esses poemas, e os novos poetas se sentem movidos pela beleza das flores a escreverem ainda mais poemas de cerejeira. Essa idealização da paisagem — que resulta na adequação da natureza em conformidade à cultura — talvez seja o princípio mais constante em toda a tradição literária japonesa.

Se por um lado o culto à natureza no Japão é artificialista, não se deve minimizar a medida de “realismo brutal” presente na mesma literatura. Como o exemplo de Kamo no Chômei testemunha, é possível encontrar nos autores japoneses uma visão muito pragmática de uma natureza terrível e destruidora, em conformidade tanto com a experiência nacional de uma região onde os tsunamis, vulcões, terremotos e tufões são correntes, quanto com a concepção budista de um mundo efêmero, onde as veleidades humanas não têm valor de permanência.

Kamo no Chômei (1155 – 1216) é o autor do *Hôjôki*, ou *Relato da cabana de nove metros quadrados*. Trata-se de um pequeno ensaio do gênero *zuihitsu* (miscelânea ou prosa de não-ficção). É um exemplo de literatura *inja* (隠者文学), ciclo de textos da Idade Média japonesa, escritos por homens retirados da sociedade e que decidiram viver de forma austera, praticando os preceitos budistas do desapego. Na primeira página do *Hôjôki*, afirma-se o conceito de transitoriedade das coisas. É um dos trechos mais conhecidos da literatura japonesa:



ゆく河の流れは絶えずして、しかももとの水にあらず。よどみに浮かぶうたかたは、かつ消え、かつ結びて、久しくとどまりたるためしなし。世の中にある人とすみかと、またかくのごとし。

A água do rio que vai não cessa e, além disso, a que ora corre não é a mesma água que antes foi. As bolhas que flutuam nas águas paradas se desfazem, e logo voltam a ser, e não vemos o que elas duraram. O mesmo se dá com a gente e as casas deste mundo.<sup>9</sup>

Desde o início, está anunciada a *métaphore filée* que vai estruturar o texto. A terra, a casa e o corpo são as “moradas” daquilo que é permanente: a alma. As moradas são temporárias, e não está nelas a salvação. Só é capaz de atingir a paz espiritual aquele que renunciar aos bens materiais. Por outro lado, e isso é uma característica da estética japonesa do período, as obras de arte, a música, a literatura e a apreciação das belezas naturais não são consideradas como integrantes da categoria “bens materiais”; elas são, antes, caminhos de enriquecimento da alma, e conduziriam a um estado superior de sabedoria de vida.

Chômei descreve então cinco catástrofes ocorridas na capital, por ordem cronológica: um grande incêndio; um tornado; a transferência da capital por ordem de Kiyomori em 1180; a grande fome de 1181 a 1182; e um terremoto. Ao descrever os desastres, Chômei cita inúmeras vezes o destino das moradas e as atitudes das pessoas. No incêndio, as pessoas fogem de suas casas para salvarem suas vidas, e não conseguem salvar seus pertences. Seus objetos mais valiosos viram cinzas. O autor busca demonstrar que, quando a vida está em risco, as pessoas percebem a irrelevância dos objetos e da moradia. Ao comentar as catástrofes naturais, Chômei destaca, entre todas, o terremoto como a situação emblemática, em que algo que deveria ser estável e fixo (a terra) se torna incerto.

Temos em seguida uma descrição do lugar onde mora Chômei, e uma comparação com suas antigas moradas e suas condições anteriores de vida. Ele também relata o seu cotidiano no monte Hino, a prática ascética, o fazer poético, suas contemplações de paisagens, a prática com os instrumentos musicais e o charme de cada estação do ano. O autor revisita a ideia da morada provisória e reflete sobre a sua cabana, comparando-se ao paguro (pequeno crustáceo), que não precisa de nada além de uma morada pequena, e à águia pescadora, que constrói sua casa à beira de penhascos por temer o contato humano. Por fim, ele percebe que não conseguiu alcançar o desapego a que se propôs, pois ainda gosta demais de sua cabana e da vida tranquila que leva ali. O tom do texto é bastante pessimista e está de acordo com a concepção budista do *mappô*,<sup>10</sup> comum à época em que Kamo no Chômei viveu.

Cabe ressaltar que o próprio Kamo no Chômei é capaz de, ao mesmo tempo,

9 Minha tradução (CUNHA; SHIMON, inédito; KANDA, 1997).

10 *Mappô shisô* [末法思想]. Uma profecia que consta das escrituras budistas, afirmando que um dia os ensinamentos religiosos não serão mais observados e o mundo acabará. Durante a Idade Média no Japão, acreditava-se ter entrado no período do *mappô* no ano de 1052.



ver a natureza como algo hostil e belo, numa complementaridade de funções. Como fica claro da leitura de *Relato da cabana*, a diferença entre um meio ambiente destruidor e acalentador se revela não exatamente nos efeitos — ora desastrosos, ora benéficos — da natureza sobre os humanos, e sim sobre a *atitude que os humanos têm diante da morte, da perda, da vida e dos bens materiais*. No universo profundamente moral e budista da obra, as catástrofes existem para aqueles que não atingiram a paz espiritual, ou que não se desapegaram de uma vida de posses e vaidades.

Essa retidão moral almejada pelos autores da literatura *inja* permaneceu como um elemento da tradição literária japonesa até o século XX. Gostaria de comentar como alguns aspectos desse “budismo estético” estão presentes na obra de dois autores japoneses da modernidade, e podem servir como antídoto à modernização e ocidentalização por que passou a sociedade japonesa. Mais ainda, são exemplos daquilo que a literatura pode fazer: a mensagem de reflexão crítica que vem na esteira desses escritos tem apelo internacional, e pode, no contexto da pós-modernidade, ajudar a compor um *corpus ecocrítico*.

As contradições decorrentes do advento de uma sociedade urbana e industrial no início do século XX são o tema central do romance *Kokoro/Coração* (2008; primeira publicação em 1914), de Natsume Sôseki (1867 – 1916), um dos mais importantes autores do realismo japonês. O livro parece desejar pôr à prova o princípio do isolamento e da vida ascética, heranças do budismo, em um contexto moderno.

De um lado, *Kokoro/Coração* descreve as obrigações da tradição (respeito aos pais, lealdade, honra, submissão à vontade do grupo, reverência à nação e ao governo), que são prescritas pela filosofia confucionista e a via pela qual a Restauração Meiji buscou conduzir o Japão ao grupo das “nações desenvolvidas” e imperialistas. De outro, há a espiritualidade budista que incita ao isolamento e ao quietismo, como único caminho para a paz espiritual. Somem-se a essas contradições os novos ideais individualistas e utilitaristas, importados do Ocidente, e podemos dizer, como Roberto Yokota, que o romance demonstra “a dolorosa internalização psicológica [desses conflitos] no contexto da modernização” (YOKOTA, 2008, p. 16).

As personagens de Sôseki resistem ao individualismo ocidental; no entanto, rejeitam também (ainda que silenciosamente) o coletivismo imposto pela autoridade japonesa, calcado na tradição e retomado em um discurso de *construção do Estado-Nação*, discurso que, ainda que essencialmente moderno, precisa, para se instaurar, criar a ilusão coletiva de profundidade cronológica — daí o apelo que faz a valores ancestrais, heróis do passado, e o legado de guerras antigas. Esse Estado-Nação, que as personagens de Sôseki rejeitam mas de cujas exigências não conseguem escapar, é o lugar do excesso de cultura, do mal-estar da civilização, que se encontra em uma posição de antagonismo frente à natureza. Incapaz de vencer as forças dessa cultura monstruosa, o herói sôsekiano se entrega à passividade, ou recorre ao suicídio.



Um poeta da geração seguinte, Miyazawa Kenji (1896 – 1933), tem como ponto de partida o mesmo mal-estar, porém faz escolhas estéticas e existenciais diferentes. Autor de uma obra extremamente original e de interessantes ressonâncias com outros modernistas (Walt Whitman, Emily Dickinson e o Alberto Caeiro de Fernando Pessoa, por exemplo), Miyazawa era devoto da seita budista Nichiren, vegetariano, e acreditava que o ser humano não tinha o direito de matar outros animais. Segundo seu biógrafo e tradutor americano, a sua obra é uma afirmação de “que todos os humanos e animais são parte da criação, e nós devemos todos viver em harmonia, juntos, ou então pereceremos juntos” (PULVERS, 2007, p. 20).

Miyazawa parte do princípio de que devemos renunciar ao ego — o ego que as personagens de Sôseki têm esmagado sob o peso da modernidade — para atingirmos a paz espiritual. Mais ainda: no seu universo, não há hierarquia entre as espécies e os bichos de suas obras falam, sentem e sofrem como os humanos (motivo pelo qual muitos de seus contos, ainda que extremamente complexos do ponto de vista filosófico, são considerados como “literatura infantil”). Um poeta da natureza que não faz uso das convenções literárias para falar dos animais e plantas, ele incorpora o vocabulário das ciências (astronomia, geologia, química, etc.) para descrever um universo em expansão e sempre surpreendente. O planeta que ele imagina admite tanto a tradição, como os fenômenos naturais, e a ciência que os descreve, numa utopia onde todos esses elementos convivem harmônicos, ainda que dispersos e sem hierarquia.

洪積世が了って  
 北上川がいまの場所に固定しだしたころには  
 こゝらはひばや  
 はんやくるみの森林で  
 そのところどころには  
 そのいそがしく悠久な世紀のうちに  
 山地から運ばれた漂礫が  
 あちこちごちゃごちゃ置かれてあった  
 それはその後八万年の間に  
 あるいはそらの著名な山岳の名や  
 古い鬼神の名前を記されたりして  
 いま秩序よく分散する

ao final do período diluviano  
 quando o rio kitami começou a se fixar em seu atual curso  
 havia matas de criptomérias  
 bosques de bétulas  
 nogueiras aqui e ali  
 ao longo de séculos tumultuados infundáveis  
 trazidos das serras pela correnteza seixos cascalho  
 espalhados amontoados por toda parte  
 e ao final de oitenta mil anos  
 como os nomes talvez de montes famosos



de deuses demônios constantes em registros  
agora se dispersam seguindo uma ordem

(21 de março de 1927)<sup>11</sup>

O universo de Miyazawa Kenji guarda elementos da natureza idealizada da literatura tradicional: seu cuidado com a precisão do vocabulário (nome de árvores, de eras, de tipos de pedras) faz homenagem aos clássicos; no entanto, já não se trata de uma natureza secundária a entidade com a qual o poeta deseja se fundir — os nomes “de deuses e demônios constantes em registros” já foram esquecidos, ou estão espalhados pela terra. É o planeta geológico das ciências modernas, com suas camadas tectônicas e milênios de história mineral, que sua imaginação descreve. Em sua cegueira para hierarquias humanas (ou naturais) pré-estabelecidas, Miyazawa afirma que as pedras “se dispersam seguindo uma ordem” — a ordem a um tempo calculada e aleatória de uma eternidade que ele sonhou, de uma harmonia possível entre a cultura e a natureza.

## REFERÊNCIAS

- BANCO MUNDIAL. *Gross domestic product ranking table*. In: *World Bank* [site do Banco Mundial], 2013. Disponível em: <<http://databank.worldbank.org/data/download/GDP.pdf>>. Acesso em: 2 dez. 2013.
- CASANOVA, P. *A República Mundial das Letras*. Tradução de Marina Appenzeller. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.
- CUNHA, A.; SHIMON, M. *História da Literatura Clássica Japonesa*. Manuscrito inédito.
- GONCOURT, E. *Hokousai*. Projeto Gutenberg: 2006. Disponível em: <<http://www.gutenberg.org/ebooks/18724>>. Acesso em: 3 dez. 2013.
- GRAPARD, A. Nature and Culture in Japan. In: *Kyoto Journal*, n. 5, inverno 1988. Disponível em: <<http://kyotojournal.org/the-journal/culture-arts/nature-and-culture-in-japan/>>. Acesso em: 2 dez. 2013.
- HASHIMOTO, M. *Pintura e Escritura do Mundo Flutuante: Hishikawa Moronobu e Ukiyo-E e Ihara Saikaku e Ukiyo-Zôshi*. São Paulo: Hedra, 2002.
- HENSHALL, K. *História do Japão*. Tradução de Victor Silva. Lisboa: Edições 70, 2011.
- KAKUCHI, S. Tokyo Trashed Over Waste Export to Manila. In: *Inter Press Service*, 16 jan. 2000. Disponível em: <<http://www.ipsnews.net/2000/01/environment-japan-tokyo-trashed-over-waste-export-to-manila/>>. Acesso em: 2 dez. 2013.
- KANDA, H. ET AL. *Hôjôki, Tsurezuregusa, Shôbôgenzôzuimonki, Tannishô* [方丈記・徒然草・正方眼藏随聞記・歎異抄]. Tóquio: SHOGAKUKAN, 1997 (Shinpen Nippon Koten Bungaku Zenshû [新編日本古典文学全集], v. 44).

<sup>11</sup> Miyazawa (1927). *Minha tradução*.



- KOJIMA, K. et al. *Man'yôshû* [萬葉集] v. 1–4. 2. ed. Tóquio: Shogakukan, 1994 (*Shinpen Nippon Koten Bungaku Zenshû* [新編日本古典文学全集], v. 6–9).
- LÉVI-STRAUSS, C. *A Outra Face da Lua: escritos sobre o Japão*. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- LYTLE, J. Japanese plant takes on e-waste. In: *BBC News*, 23 jul. 2003. Disponível em: <<http://news.bbc.co.uk/2/hi/technology/3075717.stm>>. Acesso em: 2 dez. 2013.
- MACALISTER, T. Fukushima proved turn-off point for nuclear power. In: *The Guardian*, 21 out. 2013. Disponível em: <<http://www.theguardian.com/world/2013/oct/21/fukushima-turn-off-nuclear-power>>. Acesso em: 2 dez. 2013.
- MATSUO, S. et al. *Makura no Sôshi* [枕草子]. Tóquio: Shogakukan, 1997 (*Shinpen Nippon Koten Bungaku Zenshû* [新編日本古典文学全集], v. 18).
- MINER, E. *Comparative Poetics: an intercultural essay on theories of literature*. Nova Jérsei: Princeton University Press, 1990.
- MIYAZAWA, K. “洪積世が了って [Kôsekisei ga shimatte]” (1927). In: Aozora Bunko. Disponível em: <[http://www.aozora.gr.jp/cards/000081/files/47029\\_46743.html](http://www.aozora.gr.jp/cards/000081/files/47029_46743.html)>. Acesso em: 4 dez. 2013.
- MURAKAMI, H. *Norwegian Wood*. Tradução de Jefferson José Teixeira. Rio de Janeiro: Objetiva, 2005.
- NATSUME, S. *Kokoro/Coração*. Tradução de Junko Ota. São Paulo: Globo, 2008.
- NUWER, R. Disposable Chopsticks Strip Asian Forests. In: *The New York Times*, 24 out. 2011. Disponível em: <[http://green.blogs.nytimes.com/2011/10/24/disposable-chopsticks-strip-asian-forests/?scp=7&sq=%22china%22%20+%20%22environment%22&st=cse&\\_r=0](http://green.blogs.nytimes.com/2011/10/24/disposable-chopsticks-strip-asian-forests/?scp=7&sq=%22china%22%20+%20%22environment%22&st=cse&_r=0)>. Acesso em: 2 dez. 2013.
- NYE, J. *Understanding International Conflicts — an introduction to theory and history*. Nova Iorque: Longman, 1997.
- OMS [ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE]. *Mercury and health*. In: *World Health Organization* [site da Organização Mundial da Saúde], 2013. Disponível em: <<http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs361/en/>>. Acesso em: 2 dez. 2013.
- OZAWA, M. et al. *Kokin'wakashû* [古今和歌集]. 2. ed. Tóquio: Shogakukan, 2000 (*Shinpen Nippon Koten Bungaku Zenshû* [新編日本古典文学全集], v. 11).
- POLLACK, A. In *Japan's Burnt Trash, Dioxin Threat*. In: *The New York Times*, 27 abr. 1997. Disponível em: <<http://www.nytimes.com/1997/04/27/world/in-japan-s-burnt-trash-dioxin-threat.html?pagewanted=all&src=pm>>. Acesso em: 2 dez. 2013.
- PULVERS, R. Introduction. In: Miyazawa, K. *Strong in the Rain — selected poems*. Tradução de Roger Pulvers. Glasgow: Bloodaxe, 2007. P. 9-28.
- SANTUÁRIO de Futami Okitama. *Site do Santuário de Futami Okitama*. Futami: 2007. Disponível em: <<http://www.amigo2.ne.jp/~oki-tama/meotoiwa.html>>. Acesso em: 4 dez. 2013.
- SHIMON, M. A natureza como recurso para expressão do sentimento humano – uma tradição da concepção estética japonesa. In: *Transversões*. Anais do I Colóquio Sul de Literatura Comparada. Porto Alegre: UFRGS, 2002. p. 319–323.
- SHIRANE, H. *Japan and the Culture of the Four Seasons: Nature, Literature, and the*



Arts. New York: Columbia University Press, 2012. E-book para kindle, sem número de página.

WORLD WATCH. Matters of Scale — Planet Golf. In: *World Watch Magazine*, mar./abr. 2004, v. 17, n. 2. Disponível em: <<http://www.worldwatch.org/node/797>>. Acesso em: 2 dez. 2013.

YOKOTA, R. Prefácio — o fluir na pedra, o pesar na água. In: NATSUME, S. *Kokoro/ Coração*. Tradução de Junko Ota. São Paulo: Globo, 2008. p. 9-22.



## ENTRE A LEI DA LETRA E A VIOLÊNCIA DO VERBO: A NARRATIVA GAUCHESCA RIO-PLATENSE E A PROBLEMATIZAÇÃO DA DICOTOMIA CIVILIZAÇÃO E BARBÁRIE

Rafael Eisinger Guimarães  
UNISC

**Martín Fierro mató un negro  
Y es casi como si hubiera  
Matado a todos. Sé de uno  
Que murió por la bandera.  
(Milonga de los morenos, Jorge Luis Borges)**

A epígrafe de Jorge Luis Borges escolhida para abrir este texto condensa, em um par de versos, aspectos de um debate muito mais profundo e complexo acerca da violência como elemento constituinte daquilo que Angel Rama (1977) designou como sistema literário gauchesco. De uma leitura atenta das palavras do poeta e contista argentino pode emergir uma gama de questionamentos, dentre os quais, alguns que conduzem a uma discussão sobre os papéis ético e estético que os conceitos de crime e justiça desempenham em obras canônicas de tal sistema. Nessa perspectiva, o que pretendo nas páginas que seguem é estabelecer algumas relações não tão óbvias e desmontar associações bastante cristalizadas acerca de temas como “violência”, “crime” e “justiça”, a partir da leitura de autores centrais na construção do imaginário em torno do *gaucho*<sup>1</sup> no países do Prata. Para tanto, porém, é importante antes recordar o que significam, em si, os termos referidos, para, a partir disso, verificar como seus sentidos são adequados a um projeto ideológico mais amplo que busca, via literatura, delimitar o que é da esfera da civilização e o que é da esfera da barbárie.

Se formos verificar o significado atribuído, por exemplo, pelo *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, podemos conceituar “violência”, cuja raiz etimológica remete à expressão em latim que significa “impetuosidade”, como a “ação ou efeito de violentar, de empregar força física ou intimidação moral contra [...] exercício injusto ou discricionário, geralmente ilegal de força ou de poder [...] constrangimento físico ou moral exercido sobre alguém, para obrigá-lo a submeter-se à vontade de outrem” (HOUAISS, 2009, p. 1.948). Já por “crime”, do latim *crimenis* – “conduta de que alguém é acusado, injúria” –, entende-se como “transgressão imputável da lei penal por dolo ou culpa, ação ou omissão; delito” ou, por extensão, “ação condenável,

1 Uma vez que este artigo restringe-se à produção literária gauchesca escrita em espanhol e produzida nos países do Rio da Prata – Argentina e Uruguai –, optou-se aqui por manter o uso do termo “gaúcho” em espanhol, ou seja, grafado sem acento e em itálico, com exceção dos casos em que são reproduzidas citações de textos traduzidos à Língua Portuguesa.



temida por suas consequências sociais, desastrosas ou desagradáveis.” (HOUAISS, 2009, p. 571). Por fim, “justiça”, cuja etimologia está ligada à palavra em latim que significa “equidade”, pode ser compreendida como “qualidade do que está em conformidade com o que é direito; maneira de perceber, avaliar o que é direito, justo” (HOUAISS, 2009, p. 1.141).

Posto isso, duas observações, pelo menos, podem ser feitas com bastante tranquilidade. A primeira, com relação a uma oposição direta entre as ideias de violência e justiça, tidas naturalmente como antônimos. Ora, se o uso da violência é “geralmente” e não “sempre” ou “absolutamente” ilegal, e se constitui um constrangimento para submeter alguém à vontade de outrem, seja este quem for, nada parece separar, em suas “essências”, as ideias de violência e justiça, sendo, portanto, essa oposição não algo dado, mas algo construído. Nesse sentido, a violência pode, não raras vezes, servir aos interesses da justiça, em uma espécie de aplicação prática do dito popular de que “os fins justificam os meios”.

A segunda observação que cabe aqui decorre da anterior e diz respeito ao fato, por vezes esquecido, de que a justiça, o que é justo e o que, em tese, deveria buscar a equidade e o bem comum e compartilhado, tem origem na “maneira de perceber, avaliar” de alguns poucos, dos que elaboram as leis e dos que as aplicam, determinando, a partir da visão de mundo de uma parcela reduzida da coletividade, o que é correto para todos.

O questionamento da pretensa validade universal de parâmetros e discursos elaborados por grupos hegemônicos tem sido, já há algumas décadas, levado a cabo por aqueles que, a partir de suas realidades, reivindicam o direito a sua vez e a sua voz, colocando em discussão seu *status* de subalternidade étnica, cultural e de gênero. Nesse sentido, tudo o que foi exposto até aqui não se configura, em absoluto, uma novidade. Todavia, a partir dessa premissa já bastante debatida, mas ainda não esgotada, pretendo, neste artigo, lançar um olhar crítico sobre a produção canônica da narrativa gauchesca platina, com o intuito de observar como, a partir da leitura de alguns textos, é possível colocar em xeque algumas certezas postas em relação aos *loci* e às *personae* do crime e da justiça.

Tal esforço, como parece ser incontornável a qualquer abordagem a este assunto, inicia-se com uma retomada das bases da dicotomia “civilização versus barbárie”, proposta no século XIX por Domingo Faustino Sarmiento em seu célebre *Facundo* (1996).



## Entre a civilização e a barbárie: as origens da visão sobre o gaúcho

Misto de ensaio antropológico, biografia e crítica político-partidária, *Facundo*, escrito por Sarmiento em 1845, instaura o binômio que, em larga medida, sustenta, desde sua origem, a construção do imaginário em torno da figura do *gaúcho*. Para o pensador e estadista argentino, o habitante da pampa, em função de sua índole – marcada pela preguiça e pela demonstração gratuita de valentia –, aliada às características do espaço em que vive – a imensa e pouco povoada planície pampeana –, constitui-se um sujeito não apenas avesso, mas irremediavelmente incapaz de assimilar e desfrutar os elementos que, para o autor, representam os benefícios da civilização europeia.

Vivendo totalmente isolado da educação e da sociabilidade oferecidas pelo contexto urbano, o gaúcho, na perspectiva de Sarmiento, estava entregue a uma rotina ociosa e desestimulante, restando a esse indivíduo poucas opções de atividade além da esporádica lida com o gado – o que tomava muito pouco do seu tempo – e as frequentes visitas à pulperia, ponto de encontro onde, além de se abastecerem de mantimentos e atualizarem-se sobre assuntos que iam das disputas políticas às festas de marcação nas propriedades rurais lindeiras, os habitantes da pampa rioplatense dedicam horas do seu dia à bebida, ao jogo e à demonstração de coragem. É justamente esse cenário que, na visão de Sarmiento, configura o berço da barbárie corporificada na figura do *gaúcho*.

O gaúcho estima, sobre todas as coisas, as forças físicas, a destreza no manejo do cavalo, e, além disso, a coragem. A reunião na pulperia, este *club* diário, é um verdadeiro circo olímpico em que se ensaiam e comprovam os quilates do mérito de cada um. O gaúcho anda armado com o *cuchillo* que herdou dos espanhóis. [...] O *cuchillo*, mais que uma arma, é um instrumento que lhe serve para todas as ocupações: não pode viver sem ele [...] O gaúcho, além de ginete, faz alarde de valente – seu *cuchillo* brilha a cada instante descrevendo círculos no ar à menor provocação ou sem provocação alguma, sem outro interesse que medir-se com o de um desconhecido – e joga as punhaladas como jogaria os dados.

Tão profundamente entram estes hábitos penceiros na vida íntima do gaúcho argentino que os costumes criaram sentimentos de honra e uma esgrima própria que garanta a vida. O homem da plebe dos outros países pega a faca para matar, e mata; o gaúcho argentino a desembainha para lutar, e somente fere. É preciso que esteja muito bêbado, é preciso que tenha instintos verdadeiramente maus ou rancores muito profundos para que atente contra a vida de seu adversário. Seu objetivo é só marcá-lo, dar-lhe um corte no rosto, deixar-lhe um sinal indelével. (SARMIENTO, 1996, p. 61-62).

Para o pensador argentino, a violência, sem dúvida, constitui um traço marcante na índole do habitante da pampa platina. Todavia, essa característica não pode ser



qualificada propriamente como algo criminoso, uma vez que a intenção desses atos parece estar relacionada muito mais à exibição da valentia e da habilidade desses indivíduos do que à realização de um homicídio. Longe de construir uma visão do *gaucho* como um criminoso, o autor de *Facundo* nitidamente sublinha alguns traços positivos nesse sujeito, categorizando-o, inclusive, em quatro tipos, a partir de habilidades claramente relacionadas a atividades profissionais: o rastreador, o vaqueano, o cantor e o *gaucho* malo. A respeito deste último, com o intuito de dirimir qualquer dúvida sobre uma possível associação do indivíduo pampeano à vilania, Sarmiento assevera: “O gaúcho malo não é um bandido, não é um salteador: o ataque à vida não passa por sua cabeça, [...]; rouba, é certo, mas esta é a sua profissão, seu tráfico, sua ciência. Rouba cavalos.” (SARMIENTO, 1996, p. 55).

Tidas como um dos marcos do pensamento em torno do universo gauchesco e, em certo sentido, da própria identidade nacional dos países do Prata, as concepções do autor de *Facundo* se opõem, em especial no que tange ao seu caráter “não criminoso”, ao imaginário que, desde os primeiros registros, marcou a visão sobre o *gaucho*. Durante o período colonial, os termos “*changador*” “*gauderio*” e “*gaucho*” surgiram em registros oficiais, respectivamente, nos anos de 1729, 1746 e 1774, para designar os indivíduos que roubavam e matavam gado na região pampeana. Tal visão depreciativa, que atrelava a figura do *gaucho* diretamente à criminalidade, sofreu uma mudança radical com o início das lutas pela independência das colônias espanholas em 1810. Com o intuito de, dentre outras questões, incorporar as massas de iletrados camponeses nas forças militares, a elite crioula platina revestiu a figura do *gaucho* de valores extremamente positivos, personificando nele as ideias de bravura e luta pela liberdade e transformando-o, de criminoso maltrapilho, em herói pátrio. O término das guerras contra a Espanha, em 1816, e o início do longo processo de estruturação interna do nascente estado argentino resultaram em uma nova mudança no papel social e simbólico representado pelo *gaucho*. As guerras civis entre os unitários – que defendiam a centralização do poder em Buenos Aires – e o *federales* – que reivindicavam a existência de uma federação, com maior autonomia para as províncias – não apenas colocaram em cena uma figura marcante na historiografia platina – o caudilho – (Artigas, Facundo Quiroga, Juan Maria Rosas), como também associaram a caudilhagem à figura do *gaucho*, visto agora como personificação da violência, fazendo com que esse sujeito passasse, a partir do segundo quartel do século XIX, a representar o exato oposto da ordem, da cultura e do progresso, corporificando a ideia de barbárie, em oposição à civilização.

### Os tons da voz literária do gaucho

Ao longo de todo o período de convulsão política vivenciado na região platina, a literatura gauchesca, em especial a poesia, desempenhou papel crucial. Dos *Diálogos patrióticos*, publicados nas primeiras décadas do século XIX por Bartolomé Hidalgo,



às duas partes do poema de José Hernández – *El gaucho Martín Fierro*, de 1872, e *La vuelta de Martín Fierro*, de 1879 –, os *gauchos* de papel tornaram-se personificações ora da barbárie oriunda das províncias, ora dos efeitos, não menos maléficos, dos esforços “civilizatórios” portenhos.

Oscilando entre os dois polos da dicotomia sarmentiana, o gênero gauchesco, na visão da pensadora argentina Josefina Ludmer, tomou dos cantadores populares da região pampeana platina – os pajadores – os dois elementos que configuram os eixos centrais do que ela chama de “tons da gauchesca”: o desafio e o lamento. Nas suas palavras, “El desafío y el lamento (dos tonos de la voz oída e dos posiciones ante el poder y la ley), se dirigen siempre en el género contra el enemigo del que escribe. El desafío es la lengua arma, militar y política; el lamento introduce la lengua ley” (LUDMER, 2000, p. 120-121). Nesse sentido, o tom de desafio equivale a uma guerra simbólica, a um duelo no qual o diálogo das palavras substitui o diálogo das armas. Nesse embate verbal, a linguagem configura-se uma “língua arma”, dirigida contra um semelhante em uma disputa pelo título de gaucho mais valente, não configurando, todavia, um ato de violência física (LUDMER, 2000, p. 124-125). Por sua vez, o lamento representa “el tono de la pérdida, la división, la ruptura de un pacto, la diferencia ante la ley [...] la queja prepolítica de los subalternos, su derrota y su impotencia: *la posición dominada del dominado*” (LUDMER, 2000, p. 131-132, grifo da autora). Materializa, em última instância, a reação do *gaucho* diante da sua exclusão social.

Na visão de Ludmer, o uruguaio Bartolomé Hidalgo é o primeiro a materializar os dois tons em sua obra, cada um em um momento distinto. Assim, em seus *cielitos* iniciais, é possível identificar o tom de desafio lançado, em especial, contra os inimigos espanhóis durante o período das lutas pela independência das nações hispano-americanas. Por sua vez, os *Diálogos patrióticos*, publicados após a proclamação da independência das Províncias Unidas do Rio da Prata, materializam o tom de lamento, na voz do cantor que assiste ao fracasso dos ideais de unidade nacional prometidos pela Revolução de Maio.

Se Hidalgo plasma os tons de desafio e lamento em dois momentos distintos de sua obra, José Hernández, considerado o último grande nome da poesia gauchesca, reúne ambos em um só texto, apresentando como duas faces do mesmo fenômeno aquilo que os demais autores separaram. Nesse sentido, *Martin Fierro*, ao afirmar a sua valentia e ao defender o valor da liberdade e da não submissão por meio do tom do desafio, acaba por não se adequar à lei do Estado, ficando, assim, à margem da estrutura social delineada por essa lei, o que, por sua vez, dá origem ao tom de lamento. Assim, valendo-se das palavras de Ludmer, pode-se afirmar que “a la afirmación gozosa del valor y la libertad total como definiciones de ‘gaucho’ valiente, sigue el lamento por esa misma definición, desde la ley del servicio o del uso: delincuente” (LUDMER, 2000, p. 142).



É redundante sublinhar aqui que Josefina Ludmer fala sobre o *gaucho* como construção literária, referindo-se a esse como personagem e não como sujeito histórico e social, objeto de interesse das considerações de Sarmiento. No entanto, a despeito dessa importante diferença, observa-se que a pensadora acaba por, em certa medida, sustentar seu conceito de tons na dicotomia “civilização e barbárie” proposta pelo autor de *Facundo*, na medida em que se pode ler a mesma aproximação do gauchesco à barbárie e sua correlata repulsa aos aspectos ditos civilizados nas considerações que Josefina Ludmer faz a respeito da poesia gauchesca. Nesse sentido, o tom de desafio coloca em disputa entre os *gauchos* não apenas o título de “quem vale mais”, mas o reconhecimento de “quem é mais macho”, em uma íntima associação entre as figuras do *gaucho* homem e do touro. Em tal contexto, no poema de Hernández, o desafio pelo valor, pelo “ser valente”, equivale ao “desafío a los rivales en el canto, y a los rivales animales y hombres, en el espacio de la propiedad de rodeos y en la güeya del degüello” (LUDMER, 2000, p. 140-141).

Ao aproximar de forma tão íntima o tom do desafio à disputa entre os machos bovinos em um rodeio, traçando, por extensão, um paralelo entre a cultura gauchesca e a vida animal, as considerações de Ludmer dão margem a uma visão do universo cultural do *gaucho* bastante próxima da concepção sarmentiana da pampa como *locus* da barbárie. Não muito diferente é a leitura que se pode fazer do tom de lamento, o qual representa a queixa do *gaucho* em relação à diferença diante da lei e sua consequente exclusão do processo civilizatório. Nessa perspectiva, se, por um lado, o tom de desafio constitui a verbalização da violência não criminosa do *gaucho* barbarizado – em uma acepção que coincide com o pensamento de Sarmiento –, por outro, o tom do lamento representa a queixa do *gaucho* submetido à violência legal do Estado.

Somado a esse, outro aspecto que deve ser assinalado é a utilização de um parâmetro, também proposto por Josefina Ludmer, que é o do “uso do corpo”. Na concepção da pensadora argentina, os autores da gauchesca instauram, em seus textos, um debate sobre como deve ser utilizado o corpo do *gaucho*, que leis devem regê-lo, quem o educa e a quem ele deve subordinar-se. Para a pensadora argentina, a gauchesca propõe uma aliança, um pacto entre a cultura letrada – produtora dos versos dessa literatura – e a cultura iletrada – receptora desses versos. Tal aliança configura-se como uma relação “de fuerzas poéticas y políticas entre voces y sentidos” (LUDMER, 2000, p. 117), a qual ora busca incorporar o contingente *gaucho* ao processo de construção política e identitária dos estados do Prata – como se observa nos *Cielitos*, de Bartolomé Hidalgo –, ora se empenha em configurar o habitante da pampa como a encarnação da barbárie – como ocorre na representação dos *gauchos mazorqueros*<sup>2</sup>, observada nos versos antirrosistas de Hilario Ascasubi. Tanto em um quanto em outro caso, como demonstra Ludmer, é possível identificar,

2 “Mazorqueros” era a forma como se designavam os integrantes do exército a serviço de Juan Manuel Rosas.



atrás da construção poética, uma motivação ideológica que faz uso da “voz” literária do *gaucho* para didaticamente servir a um projeto de uso militar do “corpo” físico desse sujeito. Nesse contexto, a imagem literária do *gaucho* oscila entre a figura do “patriótico”, ou seja, aquele sujeito cujo corpo torna-se “útil” para o projeto nacional da elite letrada, e a figura do “bárbaro”, aquele *gaucho* cujo corpo não tem “utilidade” em tal projeto.

As questões levantadas por Ludmer acabam por remeter, de forma bastante explícita, à ideia de “corpo dócil”, de Michel Foucault, ou seja, aquele corpo “que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado.” (FOUCAULT, 1987, p. 126). No conceito de Foucault, a disciplina – ou, se quisermos, a civilização ou, ainda, a lei – desempenha um papel crucial na configuração desses corpos. Nesse sentido, apropriando-se das palavras do autor de *Vigiar e punir*, é possível dizer que a ação disciplinatória/civilizatória

define como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros, não simplesmente para que façam o que se quer, mas para que operem como se quer, com as técnicas, segundo a rapidez e a eficácia que se determina. A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos “dóceis”. A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência). Em uma palavra: ela dissocia o poder do corpo; faz dele por um lado uma “aptidão”, uma “capacidade” que ela procura aumentar; e inverte por outro lado a energia, a potência que poderia resultar disso, e faz dela uma relação de sujeição estrita. Se a exploração econômica separa a força e o produto do trabalho, digamos que a coerção disciplinar estabelece no corpo o elo coercitivo entre uma aptidão aumentada e uma dominação acentuada. (FOUCAULT, 1987, p. 126).

Em uma espécie de paráfrase não declarada das palavras de Foucault, a argumentação de Ludmer a respeito do pacto entre a cultura letrada urbana e a cultura oral pampeana para um uso da voz e do corpo do *gaucho* deixa transparecer o quanto de violência – e, pode-se dizer, de barbárie – pode sustentar o processo civilizatório.

Se, como tentei demonstrar até aqui, é possível verificar uma intimidade bastante significativa entre a violência e a disciplina – traços, sob a ótica sarmentiana, associados diretamente às esferas da barbárie e da civilização, respectivamente –, o que nos permite relativizar o caráter inquestionavelmente benéfico e redentor dos impulsos civilizatórios apregoados pelo autor de *Facundo*, Ludmer, por sua vez, propõe, em seu *Corpo de delito* (2002), uma ideia da transgressão da lei como algo positivo, como um instrumento definidor e fundador de uma cultura. Muito embora não ignore um traço negativo no processo de instauração de uma identidade coletiva a partir do delito – qual seja, a constituição de uma subjetividade segunda culpada,



excluída, “anticultural” –, a argumentação da autora argentina sublinha o importante papel da transgressão como ato fundador, como gênese de uma coletividade que, a partir da transgressão à lei hegemônica, se constitui como uma alteridade, como um subalterno que, pelo simples fato de existir, instaura a possibilidade de fissura no discurso totalizador e absoluto da cultura tida como origem.

Dentre os diversos casos apontados por Ludmer como ficções de identidades culturais que se fundam a partir do delito, está justamente o da literatura gauchesca. Muito embora sua análise atenha-se ao romance *Juan Moreira* e seu desdobramento em adaptações teatrais, é possível ampliar o esforço da pensadora argentina e verificar, de forma um pouco mais aprofundada, como as instâncias do delito, da lei e dos sujeitos, individuais e coletivos, interagem e tornam mais rica e complexa a oposição dualista entre civilização e barbárie. A partir dessa perspectiva, é interessante notar que a questão da violência adquire matizes bastante distintas na prosa gauchesca rio-platense do século XX em comparação com as obras produzidas no século XIX. Com o intuito de apontar e tentar analisar esses aspectos, proponho, a partir de agora, uma leitura de textos bastante representativos do sistema literário em foco aqui: o conto “El matadero”, de Esteban Echeverría, o romance *Juan Moreira*, de Eduardo Gutiérrez, ambos publicados na segunda metade do século XIX, além do conto “A la fuerza”, de Benito Lynch, e dos romances *Raucha* e *Don Segundo Sombra*, de Ricardo Güiraldes, estes publicados na primeira metade do século XX.

### **A narrativa gauchesca e a problematização das dicotomias violência-pampa e justiça-civilização**

Escrito por Esteban Echeverría no final da década de 1830, mas publicado postumamente, em 1871, na *Revista del Rio de la Plata*, “El matadero” é tido como o primeiro conto da literatura argentina. Em linhas gerais, o texto relata um episódio ocorrido durante um período de Quaresma na ditadura de Juan Maria Rosas, no matadouro da Convalecencia, em Buenos Aires, no qual, após o violento abate de um touro, os federalistas que ali trabalhavam capturaram e torturaram até a morte um jovem unitário que passava pelas proximidades. Embora o cenário em que se desenrola a trama sejam os arredores da capital argentina, e não a pampa, é possível identificar os personagens da narrativa como *gauchos*, não apenas pelo fato de estes terem sido os indivíduos que constituíam as forças militares de apoio a Rosas – a “mazorca” –, mas principalmente pela extrema habilidade que demonstram ter no manejo da faca, na montaria e no abate dos animais. De forma bastante irônica, o conto apresenta um retrato contundente da violência e da crueldade que caracterizavam as ações dos partidários do “Restaurador”, sublinhando como esse traço – associado, via de regra, à criminalidade – pode estar intimamente relacionado a uma noção de lei e de justiça.



À semelhança do que Sarmiento afirmara, em seu texto de 1845, a respeito da pulperia pampeana, o narrador do texto de Echeverría apresenta o matadouro como o *locus* da barbárie, o local que, por todas as suas condições ambientais, se torna o berço do *gaucho* violento.

Varios muchachos gambeteando a pie y a caballo se daban de vejigazos o se tiraban bolas de carne, desparramando con ellas y su algazara la nube de gaviotas que columpiándose en el aire celebraba chillando la matanza. Oíanse a menudo a pesar del veto del Restaurador y de la santidad del día, palabras inmundas y obscéneas, vociferaciones preñadas de todo el cinismo bestial que caracteriza a la chusma de nuestros mataderos, con las cuales no quiero regalar a los lectores.

[...]

Por un lado dos muchachos se adiestraban en el manejo del cuchillo tirándose horrendos tajos y reveses; por otro cuatro ya adolescentes ventilaban a cuchilladas el derecho a una tripa gorda y un mondongo que habían robado a un carnicero; y no de ellos distante, porción de perros flacos ya de la forzosa abstinencia, empleaban el mismo medio para saber quién se llevaría un hígado envuelto en barro. Simulacro en pequeño era este del modo bárbaro con que se ventilan en nuestro país las cuestiones y los derechos individuales y sociales. En fin, la escena que se representaba en el matadero era para vista no para escrita. (ECHEVERRÍA, 1874, p. 226-227).

Nesse espaço tão peculiar, nesse microcosmos da barbárie, é visível a relativização do que é proibido e do que é permitido, em termos de lei, seja ela “dos homens”, seja ela “de Deus”, uma vez que os *gauchos* mazorqueiros não se privavam de proferir “palavras imundas e obscenas”, “apesar do veto do Restaurador e da santidade do dia”. Essa desobediência quanto às determinações a respeito do comportamento durante a Quaresma é punida com o “dilúvio” que castiga a cidade naquele período. Contudo, não são os partidários do governo Rosas, mas os unitários, os responsabilizados pela ira divina.

Sucedió, pues, en aquel tiempo, una lluvia muy copiosa. Los caminos se anegaron; los pantanos se pusieron a nado y las calles de entrada y salida a la ciudad rebosaban en acuoso barro. Una tremenda avenida se precipitó de repente por el Riachuelo de Barracas, y extendió majestuosamente sus turbias aguas hasta el pie de las barrancas del alto. El Plata creciendo embravecido empujó esas aguas que venían buscando su cauce y las hizo correr hinchadas por sobre campos, terraplenes, arboledas, caseríos, y extenderse como un lago inmenso por todas las bajas tierras. [...] Parecía el amago de un nuevo diluvio. Los beatos y beatas gimoteaban haciendo novenarios y continuas plegarias. Los predicadores atronaban el templo y hacían crujir el púlpito a puñetazos. Es el día del juicio, decían, el fin del mundo está por venir. La cólera divina rebosando se derrama en inundación.



¡Ay de vosotros pecadores! ¡Ay de vosotros unitarios impíos que os mofáis de la iglesia, de los santos, y no escucháis con veneración la palabra de los ungidos del Señor! ¡Ay de vosotros si no imploráis misericordia al pie de los altares! Llegará la hora tremenda del vano crujir de dientes y de las frenéticas imprecaciones. Vuestra impiedad, vuestras herejías, vuestras blasfemias, vuestros crímenes horrendos, han traído sobre nuestra tierra las plagas del Señor. La justicia y el Dios de la Federación os declarará malditos.

Las pobres mujeres salían sin aliento, anonadadas del templo, echando, como era natural, la culpa de aquella calamidad a los unitarios. (ECHEVERRIA, 1874, p. 214-216).

Tendo como referência de autoridade a figura do Restaurador Rosas – ele próprio um indivíduo que, a partir do olhar irônico do narrador, se mostra muito hábil em interpretar as regras conforme seus interesses –, os mazorqueiros do matadouro concebem seus atos violentos como uma festa, como um divertimento e não como crime passível de punição. Por sua vez, aos olhos desses, a atitude não violenta do elegante jovem unitário que transitava pelos arredores configura um delito imperdoável.

Era este un joven como de 25 años de gallarda y bien apuesta persona que mientras salían en borbotón de aquellas desaforadas bocas las anteriores exclamaciones trotaba hacia Barracas, muy ajeno de temer peligro alguno. Notando empero, las significativas miradas de aquel grupo de dogos de matadero, echa maquinalmente la diestra sobre las pistoleras de su silla inglesa, cuando una pechada al sesgo del caballo de Matasiete lo arroja de los lomos del suyo tendiéndolo a la distancia boca arriba y sin movimiento alguno.

[...]

Atolondrado todavía el joven fue, lanzando una mirada de fuego sobre aquellos hombres feroces, hacia su caballo que permanecía inmóvil no muy distante a buscar en sus pistolas el desagravio y la venganza. Matasiete dando un salto le salió al encuentro y con fornido brazo asiéndolo de la corbata lo tendió en el suelo tirando al mismo tiempo la daga de la cintura y llevándola a su garganta.

[...]

– Degüéllalo, Matasiete – quiso sacar las pistolas –. Degüéllalo como al Toro.

– Pícaro unitario. Es preciso tusarlo.

– Tiene buen pescuezo para el violín.

– Tócale el violín.

– Mejor es resbalosa.

– Probemos – dijo Matasiete y empezó sonriendo a pasar el filo de su daga por la garganta del caído, mientras con la rodilla izquierda le comprimía el pecho y con la siniestra mano le sujetaba por los cabellos.

– No, no le degüellen – exclamó de lejos la voz imponente del Juez del Matadero que se acercaba a caballo.



– A la casilla con él, a la casilla. Preparen la mashorca y las tijeras. ¡Mueran los salvajes unitarios! ¡Viva el Restaurador de las leyes! (ECHEVERRIA, 1874, p. 234-236).

Capturado e feito prisioneiro de forma violenta por aqueles que agem em nome do “Restaurador das leis”, o moço é conduzido a um tribunal onde os conceitos de “justiça”, “delito” e “civilização” são, uma vez mais, relativizados.

– ¿Por qué no traes divisa?  
 – Porque no quiero.  
 – No sabes que lo manda el Restaurador.  
 – La librea es para vosotros, esclavos, no para los hombres libres.  
 – A los libres se les hace llevar a la fuerza.  
 – Sí, la fuerza y la violencia bestial. Ésas son vuestras armas; infames. El lobo, el tigre, la pantera también son fuertes como vosotros. Deberíais andar como ellas en cuatro patas.

[...]

– ¿Por qué no llevas luto en el sombrero por la heroína?  
 – Porque lo llevo en el corazón por la Patria, por la Patria que vosotros habéis asesinado, iinfames!  
 – No sabes que así lo dispuso el Restaurador.  
 – Lo dispusisteis vosotros, esclavos, para lisonjear el orgullo de vuestro señor y tributarle vasallaje infame.  
 – ¡Insolente! Te has embravecido mucho. Te haré cortar la lengua si chistas.

– Abajo los calzones a ese mentecato cajetilla y a nalga pelada denle verga, bien atado sobre la mesa.

Apenas articuló esto el Juez, cuatro sayones salpicados de sangre, suspendieron al joven y lo tendieron largo a largo sobre la mesa comprimiéndole todos sus miembros.

– Primero degollarme que desnudarme; infame canalla.

Atáronle un pañuelo por la boca y empezaron a tironear sus vestidos. Encogíase el joven, pateaba, hacía rechinar los dientes. Tomaban ora sus miembros la flexibilidad del junco, ora la dureza del fierro y su espina dorsal era el eje de un movimiento parecido al de la serpiente. Gotas de sudor fluían por su rostro grandes como perlas; echaban fuego sus pupilas, su boca espuma, y las venas de su cuello y frente negreaban en relieve sobre su blanco cutis como si estuvieran repletas de sangre.

[...]

Sus fuerzas se habían agotado; inmediatamente quedó atado en cruz y empezaron la obra de desnudarlo. Entonces un torrente de sangre brotó borbolloneando de la boca y las narices del joven y extendiéndose empezó a caer a chorros por entrambos lados de la mesa. Los sayones quedaron inmóviles y los espectadores estupefactos.

– Reventó de rabia el salvaje unitario – dijo uno.

– Tenía un río de sangre en las venas – articuló otro.

– Pobre diablo: queríamos únicamente divertirnos con él y tomó la



cosa demasiado a lo serio – exclamó el juez frunciendo el ceño de tigre –. Es preciso dar parte, desátenlo y vamos. (ECHEVERRIA, 1874, p. 239-241).

A cena de julgamento e tortura que acarretou na morte do jovem unitário parece servir de exemplo às observações de Sarmiento acerca da pretensa ausência de índole criminosa nas ações violentas do *gaucho*. Nessa perspectiva, da mesma forma que os habitantes da pampa não têm por objetivo matar seu oponente em uma luta de adagas, os representantes da autoridade de Rosas não pretendiam assassinar o jovem que amarraram e torturaram. Poderíamos, ademais, argumentar que foi a intervenção do Juiz que impediu a execução sumária do rapaz. Contudo, mesmo que se considere que o falecimento do unitário foi um “acidente”, a execução da pena que acarretou essa morte dificilmente pode ser vista como uma ato de justiça, uma vez que os crimes imputados ao réu – desobedecer as ordens de Rosas quanto ao uso da divisa e do sinal de luto pela morte a primeira-dama – não perdem em nada em termos de gravidade aos delitos cometidos pelos acusadores, na medida em que estes também não observaram às determinações do Restaurador sobre as condutas a serem adotadas no período da Quaresma.

Se, por um lado, “El matadero” traz a figura do *gaucho* violento e bárbaro que acusa e condena o civilizado unitário pelo “crime” de não obedecer algumas regras de atitude impostas pelo regime ditatorial de Rosas, por sua vez o romance *Juan Moreira*, publicado por Eduardo Gutiérrez sob a forma de folhetim no jornal *La Patria Argentina* entre os anos de 1878 e 1880, materializa, no mesmo personagem, as figuras do agente e da vítima da violência, vendo a violência da esfera da civilização como causa maior do estado de criminalidade do habitante da pampa. A obra de Gutiérrez narra os últimos anos de Juan Moreira, um *gaucho* que tem sua vida próspera e tranquila destruída após matar um italiano, Sardetti, que, recebendo um empréstimo de Moreira, recusa-se a pagar quando este cobra a dívida. Ao ser questionado pelo representante da lei, o imigrante nega ter realizado o empréstimo, e o agente da justiça – o tenente alcaide Francisco –, tomando partido do acusado, prende e submete Moreira a um castigo corporal. Ao ser liberado, o *gaucho* retorna ao estabelecimento comercial de Sardetti e o mata, iniciando assim uma sequência de crimes e perseguições.

É bem verdade que as desventuras do protagonista têm origem no interesse de Francisco por sua esposa, todavia é a ação da justiça que faz com que os problemas do *gaucho* se agravem, obrigando-o a tornar-se um criminoso foragido. Tidos como os elementos disciplinadores, responsáveis por estabelecer a ordem entre aqueles que vivem na barbárie do campo, os agentes da justiça, em especial os policiais e os comissários, representam, em *Juan Moreira*, os instrumentos que instauram o caos e a violência no pacato e ordeiro cotidiano dos *gauchos*. Entretanto, o fato de ser uma vítima dos desmandos dos agentes da lei e da violência do Estado não oculta



um traço relevante na personalidade de Juan Moreira, traço esse que se torna mais visível quando o protagonista passa a viver como um fora da lei. Trata-se da índole desafiadora, da demonstração de valentia que, como observam Ludmer e Sarmiento, constitui uma importante característica da personalidade do *gaucho*.

Asistía a las reuniones en las pulperías, concurría a todos los bailes que daban en Navarro, sin promover jamás la menor disputa o escena desagradable, comunes en este género de reuniones.

En esta clase de diversiones, Moreira había aprendido a beber todo género de licores, que solían írsele a la cabeza.

Pero cuando estaba dominado por el alcohol era cuando se mostraba más manso y más accesible a todo género de bromas, no habiendo ninguna de carácter pesado.

Generalmente cuando estaba en este estado le daba por *vistear*, invitaba a alguno de los que estaban presentes a que le hiciera unos *tiritos* para ejercitarse.

Como es natural, ninguno de los paisanos aceptaba la proposición, temiendo que la *visteadá* se convirtiera en pelea. Entonces Moreira buscaba dos palitos y se entretenía en hacer *unostiritos* para ver cómo andaba la muñeca.

De esta manera se había hecho tan consumado tirador de facón, que los otros paisanos aseguraban que en sus manos el cuchillo era *unaluz*. (GUTIERREZ, 2006a, p. 130, grifo do autor).

Retomando as considerações do autor de *Facundo*, é possível observar que a violência dos atos de Moreira restringe-se a uma demonstração de habilidade e virilidade, não estabelecendo, ao contrário dos *gauchos* mazorqueiros do conto de Echeverría, uma relação direta com a criminalidade. Ao menos não em sua origem.

Al sentir sobre seu cara el contenido de la copa, Moreira tembló violentamente, como si lo hubieran puesto al contacto de una pila eléctrica.

De sus ojos brotaron rayos, sus labios se movieron lívidos, y todas aquellas expresiones de la ira más expresiva, se tradujeron en un rugido poderoso que se asemejaba a todo sonido, menos al de la voz humana; desnudó su daga, aquella terrible daga, y se precipitó sobre Córdoba, tremendo, con una violencia indescriptible. Al llegar a su adversario, bajó un poco la cabeza, llevó el antebrazo izquierdo a la altura de la boca, y se tendió en una larga puñalada.

Córdoba acudió a pararla con increíble presteza, pero el brazo de Moreira era tan fuerte, la puñalada llevaba tal violencia, que Córdoba no pudo volcar aquel brazo de acero y la daga penetró en su vientre, deteniéndose en la columna vertebral, donde se incrustó.

[...]

Al caer Córdoba, Moreira se le fue encima con la daga levantada y en actitud de volver a herir, pero al llegar a su adversario caído, sus instintos caballerescos tuvieron más poder que la ira que lo dominaba, pero ya tarde, porque aquel desgraciado había dejado de existir, sin



poder pronunciar una sola palabra.

Moreira contempló aquel cadáver, se golpeó la cabeza en ademán desesperado y, blandiendo su daga empapada de sangre, prorrumpió en una terrible maldición.

– ¡Maldita sea mi suerte! – continuó, dirigiéndose a la puerta y llevando aún la daga en la mano –, ¡que no puedo pisar un sitio sin tener que matar a un hombre! (GUTIERREZ, 2006a, p. 163-164).

Diferentemente do que se passa na trama de “El matadero”, em que o crime parece ser algo pretendido pelos *gauchos*, uma consequência esperada da violência dos personagens, um resultado do qual esses, em larga medida, estão cientes – como se pode ler no tom irônico do narrador de Echeverría –, os delitos de Moreira aproximam-se mais do erro do que da intenção, o que não os isenta de serem vistos como um crime extremamente grave, passível de severa punição, ao contrário do que ocorre com os atos praticados pelos mazorqueiros.

Ao colocar lado a lado essas duas narrativas canônicas e, nesse sentido, significativas para o processo de construção do imaginário em torno da identidade cultural do *gaucho*, observa-se uma separação bastante clara entre as ideias de violência e crime, na medida em que a primeira pode ser vista, por um lado, como algo “legal”, uma prerrogativa inquestionável daqueles que se colocam como agentes ou seguidores da lei do Estado – como se vê em “El matadero” –, e, por outro, como algo que não é “essencialmente” um delito, configurando, no mais das vezes, uma “forma de distração” ou um “infortúnio”, que não possui, ao menos a princípio, a intenção de infringir a lei – é o caso de *Juan Moreira*. Postas em paralelo, essas duas observações conduzem, por vias distintas, ao questionamento de uma relação tão íntima e óbvia entre os eixos da violência e do delito, tendo em comum o fato de ambas as obras – produzidas no século XIX – corporificarem tais ideias nas figuras dos *gauchos*. Essa visão, contudo, é alterada substancialmente durante o século XX, a partir de uma mudança de paradigma que tem no texto *El payador*, de Leopoldo Lugones, o que pode ser chamado de seu “marco zero”.

Publicado em 1916, o livro de Lugones reúne as conferências por ele pronunciadas no Teatro Odeon, em Buenos Aires, em maio de 1913, e constitui uma grande defesa do valor e da relevância dos poemas *El gaucho Martin Fierro* e *La vuelta de Martin Fierro*, de José Hernández. As considerações apresentadas em *El payador* tiveram papel decisivo para a crítica da literatura gauchesca, e mesmo para a constituição identitária e cultural da Argentina, ao lançar as bases para uma leitura dessa obra como uma espécie de epopeia argentina.

El amor a la patria palpita en todas sus bellezas, puesto que todas ellas son nativas de sus costumbres y de su suelo. Y con ello, es completa a verdad de los detalles y del conjunto. No hay cosa más nuestra que ese poema, y tampoco hay nada más humano. Todas las pasiones, todas las ideas fundamentales están en él. [...]



Y por eso, porque personifica la vida heroica de la raza con su lenguaje y sus sentimientos más genuinos, encarnándola en un paladín, o sea el tipo más perfecto del justiciero y del libertador; porque su poesía constituye bajo esos aspectos una obra de vida integral, *Martín Fierro* es un poema épico. (LUGONES, 1992, p. 146).

Ao elevar a figura do *gaucho* à categoria de elemento fundador da identidade argentina, Leopoldo Lugones estabelece um contraponto com as ideias de Sarmiento, carregando de positividade e vendo como sementes de uma civilização aqueles aspectos tomados como negativos e causadores da barbárie pelo autor de *Facundo*. As palavras pronunciadas nas conferências de 1913 são bastante explícitas nesse sentido, ao afirmarem, de forma categórica, que “el gaucho fué el héroe y el civilizador de la Pampa” (LUGONES, 1992, p. 37).

Elaborado no período de comemoração do centenário da Revolução de Maio, o texto de Leopoldo Lugones deve ser lido à luz do seu contexto de produção, levando-se em conta a situação pela qual passava a Argentina à época em termos econômicos, políticos e culturais. Com o fim da ditadura rosista, em meados do século XIX, com a consolidação política do Estado Nacional após a Batalha de Pavón em 1861 e com a conclusão da “Campanha do Deserto”, que terminou de incorporar ao território argentino, em 1879, a extensa porção de terra pertencente aos indígenas, os *gauchos* deixaram de ser, para retomar os termos empregados por Ludmer, “corpos úteis” aos caudilhos, em suas batalhas contra *federales* ou unitários, e aos comandantes das tropas que enfrentavam os autóctones nas guerras da Fronteira. Com o declínio da figura do *gaucho* soldado – o “gauchipolítico”, de que fala Angel Rama (1998) – abre-se caminho para o surgimento do *gaucho* mítico, a figura que tem o heroísmo, e não mais a rebeldia, como marca característica.

Incorporados ao sistema capitalista que começava a se consolidar na pampa rio-platense com o estabelecimento das propriedades privadas e o desenvolvimento da indústria frigorífica voltada à exportação de carne, os contingentes populacionais da zona rural passaram a ser recrutados, não mais como soldados, mas sim como trabalhadores. Nesse contexto, a valentia, a bravura e a índole desafiadora não configuravam mais atributos desejáveis, muito pelo contrário, deveriam ser esquecidas e silenciadas. Em tal cenário, é interessante observar que essas forças negativas, antes personificadas ou nos indivíduos que representavam a cidade ou naqueles que representavam o campo, passam agora a ser vistas como atributos não de seres humanos, mas da natureza. É a partir dessa perspectiva que se estruturam as narrativas canônicas da gauchesca platina no século XX, das quais os contos reunidos em *De los campos portenõs*, de Benito Lynch, e os romances *Raucha* e *Don Segundo Sombra*, de Ricardo Güiraldes, são exemplares para o que pretendo demonstrar aqui.

Publicado em 1924, *De los campos portenõs* reúne uma série de narrativas



curtas que têm como protagonista o personagem Mario, apresentando diversos momentos de sua vida, desde a infância até o final da adolescência. Dentre todas as situações vividas pelo protagonista, uma adquire aqui especial relevância: a relação que o personagem estabelece com Mandinga, o cavalo que ganha ainda quando criança. Mais do que um objeto de desejo, o animal configura uma espécie de duplo do garoto, uma montaria proporcional ao seu tamanho, retomando o elemento de identificação que está na base da simbologia do “centauro da pampa” construída ao longo da tradição da narrativa gauchesca, porém, com uma diferença crucial: o objeto desejado e obtido pelo menino não se deixa domesticar.

Si hay en “La Estancia” alguno que conozca bien al tal caballito, es precisamente él, Mario, que tanto lidió contra su ferocidad y mala índole. Mandinga, que cuando potrillo de pocos meses, comía azúcar en la mano y se dejaba acariciar como un corderito; sufrió al cumplir el año un cambio de carácter tan fundamental, que no tardó en hacerse temer por el niño. Mandinga se volvió malo, traicionero, perverso, chúcaro y si bien aún “cabrestaba” en pos de un pedazo de galleta o de un terrón de azúcar; en cambio ya no fue posible, no digamos montar en él como antes, ni siquiera acercarse para hacerle una caricia, porque amenazaba con manotazos o con mordiscos. [...] (LYNCH, 1966, p. 80-81).

Como é possível observar no excerto do conto “A la fuerza”, a narrativa de Lynch nitidamente agrega um novo elemento na relação *gaucho*-cavalo, não apresentado até então pela tradição da narrativa gauchesca platina, a saber, a concepção do equino como a corporificação da selvageria e da barbárie. Contudo, da mesma forma que o cavalo assume, na obra do escritor uruguaio, o papel de encarnação dos conceitos de selvageria e barbárie, é também na figura desse animal que se projeta a ideia da civilização como força opressora e domesticadora.

[...] ¡Ah!... El ex potrillo de Mario, cuya cabeza desaparece por completo bajo la máscara de las enormes anteojeas historiadas de cobre, marcha también; no puede precisarse si empujado, arrastrado o llevado en vilo; pero es indudable que va integrando el poderoso y apiñado conjunto que se desplaza lenta y pesadamente hacia el camino, entre azotes y gritos. Una fuerza más poderosa que la suya – no importa el nombre – se ha apoderado de su individualidad rebelde y... ¿qué puede hacer el pobre Mandinga? [...]

Mario, al ver que se llevan a su ex potrillo, mucho más fácilmente que lo que pensó, no puede menos que exclamar, con asombro:

– ¡Oh, papá!... ¡Va!...

Y su padre le replica, sonriente:

– ¿Y qué quiere, amigo? ¡A la fuerza ahorcan!... (LYNCH, 1966, p. 84-85).



Na obra de Benito Lynch, o cavalo segue operando como um duplo do ser humano que habita a pampa, porém, agora, funcionando como uma reprodução do poder domesticador exercido sobre ele pela autoridade, seja a polícia e a justiça vindas da cidade, seja a figura do caudilho, senhor de campos e estâncias. Da mesma forma que não é mais o *gaucho* a personificação da barbárie aos olhos dos agentes da civilização, aqui já não se problematiza, no discurso narrativo, o uso da força como instrumento civilizatório. Diferentemente da ironia do narrador de “El matadero” ou do olhar crítico do narrador de *Juan Moreira*, o sentimento que se sobressai no texto de Lynch é, pode-se dizer, o de um conformismo e uma aceitação diante da força da civilização que “se apodera da individualidade” para integrá-la ao sistema, de uma forma tão simples a ponto de aparentemente não haver nada que se possa fazer para resistir a ela.

Em certo sentido, a obra de Ricardo Güiraldes partilha da mesma perspectiva. Não por acaso, os personagens que predominam nas narrativas do autor são, não *gauchos* perseguidos pela lei, como Juan Moreira ou o próprio Martin Fierro, mas domadores, ou seja, indivíduos que têm, como profissão, a tarefa de converter a violência do cavalo selvagem em uma tranquila submissão e obediência, requisitos essenciais a um bom animal de montaria. É o caso, por exemplo, do domador Ramón Cisneros, personagem apresentado no romance *Raucha*.

El pingo era una envidia: tusado en redondo, con un penacho hamacador como junco, bien *desranillado*, cola al garrón.

– Es una pintura – comentaban.

Y Ramón, paternal, no tenía reparos en decir su orgullo:

– No crea... se hace ver el oscuro... y es asiadito p'andar.

Este flete de preferencia era *lunar y crédito* en su tropilla de moros, con madrina azuleja; animales todos parejos para el trabajo y tan dóciles en la boca, que los decían capaces de hacerse trompo sobre un pañuelo de señora.

Ése era en verdad el fuerte de Cisneros como domador; otros habría más jinetes, pero nadie en el pago le superaba en el arte de convertir un bagual en un pingo obediente casi a la palabra. (GÜIRALDES, 1949, p. 16).

Como é possível observar no trecho citado, a tropa de cavalos é motivo de grande orgulho para Cisneros não apenas por sua beleza, mas principalmente por serem todos os animais extremamente dóceis, atestando assim a superior habilidade de domador do personagem. Nesse sentido, a figura do cavalo não mais é concebida como um espelho de características físicas ou comportamentais de seu dono, mas como corporificação das habilidades do *gaucho* em dominar e submeter a montaria às suas vontades. Em uma mudança significativa de perspectiva, o animal deixa de ser um objeto de ostentação ou desejo e passa a ser visto como um objeto de trabalho, como um corpo, antes selvagem, agora domesticado e útil à civilização. A exemplo do que ocorre com a obra de Benito Lynch, a construção da narrativa de Güiraldes



não deixa explícita a carga de violência entranhada no processo “civilizatório” da domesticação animal. Contudo, o fato de, como sublinha o narrador, os cavalos serem “dóceis à boca”, fazendo referência ao processo de doma conhecido como “quebra-queixo”, trai qualquer pretensão de “serenidade” do processo de conversão de um bagual selvagem em um pingo obediente.

Não apenas os equinos, mas também os bovinos assumem, na obra de Güiraldes, a função de corporificar a violência e a brutalidade contra a qual devem lutar os *gauchos*, “civilizadores da pampa”, como quer Lugones. O embate entre o narrador de *Don Segundo Sombra* e o touro selvagem que se desgarrá da tropa é bastante ilustrativo quanto a essa questão.

Fue un entrevero brutal. Los toros, enceguedidos, cargaban por derecho, a pura aspa. Los terneros gambeteaban con la cola alzada. Los demás, medio perdidos, arremetían a la buena de Dios. El paisanaje se desgañitaba gritando. Los ponchos se levantaban en lo alto flameando. Sonaban los rebenques contra las caronas. Las atropelladas y los golpes llegaron a su máximo. No faltó quien se hiciera rueda por el suelo, en una confusión de novillo, caballo y hombre.

Un toro barroso se empeñaba con más tesón que ninguno, en porfiar para el lado de los médanos. Le asenté fuertes porrazos pero no cedía. El bayo excitado hacía fuerza en la boca hasta cansarme los brazos. Lo largué por tercera vez contra el toro, que tomó demasiado adelante, pasando de largo. Haciendo peso para atrás con el cuerpo, para sujetarlo, no pude ver el peligro. Cuando volví la mirada, la cabeza aspuda estaba ya encima. Apreté las espuelas. Inútil. El caballo se me caía, golpeado de atrás, y lo di vuelta tan ligero como pude, para que el toro pasara olvidándonos. Así fue, pero Comadreja rengueaba. Lo aparté un trecho y me desmonté. El pobre animal tenía rajado el cuero del anca en un tajo como de dos cuartas. Revisando la herida vi que era honda. Estaba furioso de que ese bicho mañero me hubiera agarrado en un descuido. ¡Quedar de a pie cuando el alboroto y la diversión estaba en lo mejor! (GÜIRALDES, 1996, p. 128).

Tomado por boa parte da crítica como uma espécie de romance de formação, *Don Segundo Sombra*, mais do que deslocar os traços da violência do humano para a natureza – a exemplo do que fez Benito Lynch –, configura essa violência animal em desafios a serem superados pelo jovem Fábio Cáceres para tornar-se “mais que um homem, um gaúcho”. Ao optar por seguir aquele misterioso e imponente *gaucho* que conheceu no vilarejo onde vivia com as tias, o protagonista escolheu, mesmo que ainda sem saber, o caminho da civilização. Dar as costas ao futuro de criminalidade que se desenhava foi o primeiro passo em direção à cultura letrada. Concluídos os ensinamentos do velho padrinho, Fábio estava preparado não apenas para tornar-se ele também um “don”, um proprietário de terras, mas, principalmente, estava pronto para, pelas mãos de Raucho, adentrar no mundo da cultura letrada.



Nessa nova realidade, do progresso, da letra e da civilização, a valentia violenta já não encontra espaço entre os alambrados e arames da nova pampa do século XX. O ímpeto indomável e desafiador do *gaucho* parece ter sido subjugado como os animais que passaram pelas mãos dos domadores das narrativas de Lynch e Güiraldes. Ou, então, desapareceu na linha do horizonte vermelho da pampa, indo “como quem se dessorra”.

## REFERÊNCIAS

ECHEVERRIA, Esteban. El matadero. In: \_\_\_\_\_. *Obras completas*. Tomo 5. Buenos Aires : Imprenta y Librerías de Mayo, 1874, p. 209-242.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução: Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1987.

GARGANIGO J. F.; RELA W. (Org.). *Antología de la literatura gauchesca y criollista*. Montevideo: Delta Editorial, 1967.

GÜIRALDES, Ricardo. *Don segundo sombra*. 2. ed. crítica, Rio de Janeiro, UFRJ: Alca XX, 1996.

\_\_\_\_\_. *Raucha: momentos de una juventud contemporánea*. Buenos Aires: Losada, 1949.

GUTIERREZ, Eduardo. *Juan Moreira*. vol. I. Buenos Aires: Longseller, 2006.

\_\_\_\_\_. *Juan Moreira*. vol. II. Buenos Aires: Longseller, 2006.

HOUAISS, Antonio; VILLAR, Mauro Salles. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

LUDMER, Josefina. *El género gauchesco: un tratado sobre la patria*. Buenos Aires: Perfil, 2000.

\_\_\_\_\_. *O corpo do delito: um manual*. Tradução: Maria Antonieta Pereira. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

LUGONES, Leopoldo. *El payador y antología de poesía y prosa*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1992.

LYNCH, Benito. *De los campos porteños*. Buenos Aires: Troquel, 1966.

RAMA, Angel. El sistema literario de la poesía gauchesca. In: RIVERA, Jorge B. (Org.) *Poesía Gauchesca*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1977, p. IX-LIII.

\_\_\_\_\_. *Los gauchipolíticos rioplatenses*. Montevideo: Arca, 1998.

SARMIENTO, Domingo Faustino. *Facundo: civilização e barbárie no pampa argentino*. Tradução: Aldyr Garcia Schlee. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS/EDIPUCRS, 1996.



# THE UNITY OF MAN AND NATURE IN CHINESE POETRY

Tiejun Gu  
Instituto Confúcio

## The Naturalistic Tradition in Chinese Poetry

The beginning of Chinese literature dates back to the West Zhou Dynasty (1046 BC-476BC) 3000 years ago, when Chinese civilization came to its first flourishing peak. As is the case in many other ancient civilizations, the earliest literary genre in Chinese literature was poetry, with the *The Book of Poetry* 《诗经》 and *Chuci* 《楚辞》 as its representatives. The former was a collection of poems selected and edited by Confucius, and the latter a group of poems written by Qu Yuan, the first Romantic poet of China. But the earliest poem we can read now in Chinese may be the *Song of shot* (弹歌) dating back to the Period of Huangdi (2717 BC— 2599BC) and recorded in *The History of Wu and Yue during Chunqun* 《吴越春秋》.

“断竹，续竹；飞土，逐宍。”<sup>1</sup>

This poem may be interpreted in two different ways :

- (1) Cut the bamboo and connect the sticks of bamboo; cast stones to catch the prey.
- (2) Cut the bamboo and make a catapult; shoot stones to catch the prey.

Though the history of Chinese literature was also full of literary movements and debates like the history of European literature, it is mainly a history of the development of literary genres. Researchers found that a series of literary genres formed and flourished successively in the literary history of China. In almost every important historical period or every big dynasty there was a genre prevailing in the whole society. Therefore, the history of Chinese literature can be displayed in the following diagram:

<sup>1</sup> You Guoen, Wang qi, etc. *History of Chinese Literature*, volume 1, People's Literature Press, the 1<sup>st</sup> edition, July, 1963, Beijing.



	Period	Years	Prevailing Genre
1	Pre-Qin Period	1046BC- 221BC	Essay (论说散文)
2	Qin and Han Dynasties	221BC- AD220	Fu (赋) (narrative and lyrical verse)
3	Three Kingdoms, Two Jin Dynasties, The North and South Dynasties	221 - 618	Mysterious Stories (志怪小说)
4	Tang Dynasty	618 - 960	Shi (诗) (poems in even lines)
5	Song Dynasty	960 - 1276	Ci (词) (poems in uneven lines)
6	Yuan Dynasty	1276 - 1368	Qu (曲) (poems for singing, poems for opera)
7	Ming and Qing Dynasties	1368 -1911	Stories and Novels (小说)
8	Modern Period	1911 - the present	Free Verse, Stories (自由诗, 小说)

China is a country of poetry, though it has writings in both prose and verse like many other countries. On the one hand, Chinese writings in prose, such as essays, stories and novels, are very poetic in style. Moreover, Chinese writers tend to weave poems into their prose writings to increase elegance. In the *Dreams of Red Mentions*, a novel by Cao Xueqin, for example, there are about one hundred poems sparkling separately in the 120 chapters.

But what in Chinese poetry comprises its style and elegance, and even improves the elegance of the prose when poems are embedded? Critics usually attribute this to the romanticism of Chinese poetry, but romanticism is still its external appearance, not the root or essence. We can ask a further question: What makes the romanticism of Chinese Poetry? The answer, coming to the point, is its naturalism.

But this naturalism is neither that of Emile Zora of the French school, nor that of Leo Tostoy in Russian realism, nor that of Jack London in American realism. This



naturalism is completely Chinese, and it originated from the two deepest sources of Chinese culture, or the two basic schools of its philosophy: Daoism and Buddhism. These two schools of philosophy lead people to observe the world from two opposite point of views: outwardly or inwardly. A Taoist tends to see the world, even the universe, in front of him in a wide general view, trying to see the integrity of all elements and the collective mechanism; while a Buddhist is apt to penetrate all objects or all individuals, including himself, and see the core and source of life, the soul. Therefore, in traditional Chinese ideology, human race, as a part of nature, is together with all other natural elements equally, living in the same way. And meanwhile, there exists a soul in every element of nature, and the communications between the souls have always been going on.

### Some features of Chinese Poetry

Chinese poetry is different from that of the West in many features. These differences are actually the reflection of the variation between the two cultures. Let's focus on a few points among many others.

Comprehensiveness (综合性) : Comparatively, Chinese people like to combine all elements and form a generalization while Europeans tend to separate a body into elements and make an analysis. In a Chinese artistic work, the artist usually does not tell the meaning or significance with clear concepts or logics. What you get from the work is a general sense. This does not mean simplicity, as the work is actually a unity of all elements, and the meaning is more than the elements put together.

As to poetry, there is a unity of three elements: text, music and image. This unity can be understood from two layers, the appearance and content. Let's take a poem by Luo Bingwang as an example:

External Appearance:

Text: words

咏鹅， 骆宾王（640 – 684） O Geese<sup>2</sup> by Luo Bingwang

鹅， 鹅， 鹅， O geese, O geese, O geese!

曲项向天歌。 You crane your neck and sing to sky your song sweet.

白毛浮绿水， Your white feathers float on green water with ease.

红掌拨清波。 You swim through clear waters with your red-webbed feet.

Music : the tones and rhymes

2 Translated by Xu Yuanchong. From: <<http://buluo.hujiang.com/menu/5301/item/418120/>>.



平平平

平仄仄平平

平平平仄仄

平仄平平平

“平” and “仄” refer to level tones and oblique tones. The underlined characters rhyme with each other.

Image: even lines of Chinese characters.

鹅，鹅，鹅，  
曲项向天歌。  
白毛浮绿水，  
红掌拨清波。

Internal Contents:

Event: Some geese floating on the water.

Music: The crow of the geese: Eh, eh, eh...

Image: White geese are paddling with their red webs on the green clear water.

Implicitness (含蓄性): Implicitness means indirect, vague expression to make sense rather than concepts. It is very common that in a Chinese poem there is no subject or starting point; there is neither logic nor complete structure, just a series of the images of feelings.

绝句杜甫

两个黄鹂鸣翠柳，一行白鹭上青天。  
窗含西岭千秋雪，门泊东吴万里船。

A Quatrain<sup>3</sup> (Tang) Du Fu

Two golden orioles sing amid the willows green;

A row of white egrets fly into the blue sky.

Through the window western hills are seen crowned with the snow thousands of years old,

3 Translated by Xu Yuanchong. From: <http://wenku.baidu.com>. The translations of other Chinese poems cited in this paper are all from the same resource.



By the door anchoring are the Dongwu ships that have covered thousands of miles.

In this poem there are just a few images. Readers can hear the singing of the birds and see the flying of the birds. The two orioles are staying on the trees, while the row of egrets are moving. The third and the fourth lines present a picture of snow covered hills and anchoring ships. But they are not ordinary hills and ships, but the hill of thousands of years and the ships having covered tens of thousands of miles. With the simple objects around the simple house, the poet expresses the sense of eternity of time and endlessness of space.

#### Looseness and randomness (松散性)

This can also be proved by the previous poem by Du Fu. The birds, the hill and ships are just things that can be seen but they have no internal or logical relationships.

The characteristics of looseness and randomness can be seen easily in Chinese traditional paintings that are drawn in cavalier perspectives. In a Chinese cavalier drawing, all parts are just put together, rather than a natural scene viewed from a certain angle with a certain direction of the light. Traditional Western paintings are similar to photos, so according to the standards of Western painting, Chinese paintings are all transformed. But traditional Chinese paintings have their advantages; the scene can be endlessly wide and all important parts may be shown clearly, while in Western paintings this is impossible.

#### The unity of man and nature, (天人合一)

This means that man himself is natural, or a part of nature. Man is not independent or separate from nature, but in unity with nature. This is one of the most fundamental notions in Chinese culture, prevailing in all the three important schools of ideologies, Confucianism, Buddhism, and Daoism particularly. In Chinese culture, Confucianism concentrates on society; Buddhism focuses on human soul; and Daoism concerns on nature. So Daoism emphasizes the naturalness of man. In Western philosophies, man and nature are often considered a pair of opponents.

According to Daoism, there is a general nature called Da or Dao, that includes all beings, and man is just one of them. So on the one hand, Taoists believe that men are free in the world. They don't care about social regulations, thinking they are unnatural and temporary. On the other hand, facing the endless universe, Taoists are very clear about man's limitation. So they are not very active in the research of the world. As a saying goes, a net can be used to catch a bird, but never to catch the sky. So over the long history of China, science has never flourished. A mistake often made by men is



that they tend to observe the world only from their point of view and make conclusions on their own will. People, for instance, simply believe that water and air are transparent but never reflect that it was the ability of the eyes. Actually, water or air themselves have nothing to do with transparency. This is an evidence of anthropocentrism, according to Daoism.

### The Unity of Man and Nature in Chinese Poetry

It is very often that, in a Chinese poem, nothing of man appears but a description of natural scenes. But when you read it, you will find the scenes are full of human feelings. So actually the man is mixed up with the scenes. For example:

绝句杜甫 A Quatrain By Du Fu

迟日江山丽，Scenes of rivers and mountains are beautiful in spring days,

春风花草香。Flowers and grass are fragrant in the spring wind.

泥融飞燕子，With the mud very soft swallows are busy nesting,

沙暖睡鸳鸯。On the sand very warm mandarin ducks are sleeping.

This poem reveals a moving picture of spring days. The first two lines display the beauty of the mountains, rivers, flowers and grass while the last two lines show the comfort and pleasure of the creatures, the swallows and mandarin ducks. On the surface, it seems that all images are natural. But some words expose the hidden man, or senses of man. So the rivers and mountains are humanized and see the beauties and feel the comforts with man. Nature and man share the same feelings that the underlined words express: The flowers and grass smell the fragrance with man; the swallows feel the softness of mud with man; and the mandarin ducks feel the warmth of the sand with man.

For another example:

独坐敬亭山李白 Sitting Alone with the Ching-ting Peak by Li Bai

众鸟高飞尽，Flocks of birds have flown high and away.

孤云独去闲。A solitary drift of cloud, too, has gone, wandering on.

相看两不厌，And I sit alone with the Ching-ting Peak, towering beyond.



只有敬亭山。We never grow tired of each other, the mountain and I.

The birds, in groups, fly away from me. They can fly high and fast, so they have gone to a better place. And the cloud, though it is lonely as me, also drift away for a better place. But I have a good company, Qing-ting Peak, who will never be tired of being with me. We can sit face to face and enjoy of watching each other forever. Here the poet and Qing-ting Peak are together like good partners.

If you have the experience of enjoying yourself in a deep forest, you must remember the situation: Hidden by thick boughs and leaves, you can hear your companions' voices but cannot see them. And due to the tranquility and spaciousness of the forest, your friends' voices are extremely loud and clear. Here is a vivid description of the situation:

鹿柴王维 Luzhai by Wang Wei (701 - 760)

空山不见人，No human figures are visible in the empty mountain,

但闻人语响。But echoes of human voices are clearly audible.

返影入深林，The rays of setting sun penetrate the forest,

复照青苔上。And light up the green moss on the ground.

The first two lines “No human figures are visible in the empty mountain, But echoes of human voices are clearly audible.” can summarize the feature of Chinese poetry: No human figures appear in the poems, but you can always feel that they are there.

### A comparison between Chinese poetry and Western poetry

In both East and West, poets tend to compare their lovers to flowers, moon, breeze and some other pleasant and beautiful things. But in Chinese poems, the poets just provide the beautiful images, without using the words “compare”, “like”, “as”, etc., because Chinese poets would leave a space for the readers' thinking and imagination rather than state the meaning directly and clearly. For example:

题都城南庄崔护 Written for Ducheng Nanzhuang by Cui Hu

去年今日此门中，Inside the same gate on the same day last year,

人面桃花相映红。The face and the peach blossoms were both shiny with red color.



人面不知何处去，Now the face has gone to where no one knows,  
桃花依旧笑春风。But the peach blossoms are still smiling in the spring breeze.

Let's compare this poem with two English poems, *My Love Is a Red, Red Rose* by Robert Burns and Sonnet 18 by William Shakespeare.

My Love Is a Red Red Rose by Robert Burns

O my luve is like a red, red rose,  
That's newly sprung in June;  
O my luve is like the melodie,  
That's sweetly played in tune.

...

Sonnet 18 by William Shakespear

Shall I compare thee to a summer's day?  
Thou art more lovely and more temperate.

...

According to traditional Chinese poetics, straightforwardness and clearness is a fatal fault in writing poems. Usually a poet just makes a description of something but never makes explanations. Reasoning is a fault even worse, so the logical conjunctions such as “because”, “therefore”, “however” are rarely seen in Chinese poems. In other words, the analytical understanding is the work of the readers, not the poets. The work of the poet is just to provide the condition for you to feel, to think, to understand and even to analyze if you have the inclination. Accordingly, when there should be a comparison, a Chinese poet will just display the two items there, without any inference or conclusion. They have very few chances to use the words “like”, “as” and “compare”. But Western poets have their different aesthetics. They like to make clear and direct narrations, considering that illogical details piled up may lead to obscurity. That is why in Cui Hu's poem it's “The face and the peach blossoms were both shiny with red color” while in Burns' poem it's “O my luve is like a red, red rose”. This difference, to very much extent, comes from the Chinese poetry's emphasis on the comprehensiveness and implicitness, or then mixture of man and nature.

## Bibliography

*100 Chinese Ci Poems in English Verse*, translated by Xu Zhongjie, Beijing Language Institute Press, 1986, Beijing.



*English-Chinese 300 Tang Poems*, China Foreign Language Press, 1988, Beijing.

*Research on English Translation of Chinese Poems*, Xu Yuanchong, Peking University Press, 1992, Beijing.

*History of Chinese Literary Theory*, Cai Zhongxiang, volumes 1- 5, Beijing Press, 1991, Beijing.

*Confucianism, Taoism and Buddhism in Traditional Chinese Culture*, Tang Yijie, China Peace Press, 1988, Beijing.



## BIOGRAFIAS DOS AUTORES

### **Ana Lúcia Liberato Tettamanzy**

Doutora em Letras pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Professora associada de Literaturas Portuguesa e Luso-Africanas na Universidade Federal do Rio Grande do Sul e docente do Programa de Pós-Graduação de Letras.

### **Andrei dos Santos Cunha**

Doutorando em Literatura Comparada pelo Programa de Pós-Graduação do Instituto de Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Professor de Literatura Japonesa e Tradução do Curso de Bacharelado em Letras – Tradutor Japonês/Português da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

### **Antonio Barros de Brito Junior**

Doutor em Teoria e História Literária pela Universidade Estadual de Campinas. Professor adjunto no Departamento de Teoria da Literatura e no Programa de Pós-Graduação em Letras na Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

### **Anselmo Peres Alós**

Doutor em Literatura Comparada pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Atua como professor de Literaturas de Língua Portuguesa, Literatura Comparada e Teoria Literária no Departamento de Línguas Vernáculas e no Programa de Pós-Graduação em Letras.

### **Biagio D'Angelo**

Doutor em Letras pela Universidade Russa de Estudos Humanísticos, Rússia (1998). Professor Adjunto da Universidade de Brasília e bolsista de produtividade do CNPq.

### **Dóris Maria Luzzardi Fiss**

Doutora em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Atua no Departamento de Ensino e Currículo da Faculdade de Educação (FACED) e no Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGEDU) da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.



**Fábio Prikladnicki**

Mestre e doutor em Literatura Comparada pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Coordenou o curso de extensão em Crítica Cultural da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (RS) e é um dos fundadores da revista acadêmica *WebMosaica*.

**Lucas Kirschke da Rocha**

Mestre em Estudos de Literatura, na linha de pesquisa de Teoria, Crítica e Comparatismo, pelo Programa de Pós-Graduação do Instituto de Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

**Marta Ramos Oliveira**

Doutora em Literatura Comparada pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Professora adjunta no Departamento de Línguas Modernas da mesma Universidade.

**Pedro Mandagará**

Doutor em Letras pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Professor adjunto de Literatura Brasileira no Departamento de Teoria Literária e Literaturas da Universidade de Brasília.

**Rita Lenira de Freitas Bittencourt**

Doutora em Letras pela Universidade Federal de Santa Catarina. Professora associada de Teoria da Literatura e Literatura Comparada na Universidade Federal do Rio Grande do Sul e docente do Programa de Pós-Graduação em Letras.

**Rita Terezinha Schmidt**

Doutora em Letras pela University of Pittsburgh, EUA. Professora titular do Departamento de Línguas Modernas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul e docente do Programa de Pós-Graduação de Letras. É pesquisadora 1B do CNPq.

**Rafael Eisinger Guimarães**

Doutor em Literatura Comparada pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Professor da Universidade de Santa Cruz do Sul.



**Raul Antelo**

Doutor em Literatura Brasileira pela Universidade de São Paulo. Professor do Programa de Pós-Graduação em Literatura da Universidade Federal de Santa Catarina. É pesquisador 1A do CNPq.

**Ricardo Araújo Barberena**

Doutor em Letras pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Professor do Programa de Pós-Graduação em Letras da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

**Tiejun Gu**

Mestre em Literatura Mundial pela Universidade de Beijing e doutor em Artes de Comunicação (rádio e TV) pela Universidade de Comunicação da China. É o atual Diretor Chinês do Instituto Confúcio na Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

**Victoria Saramago**

Doutora em Iberian and Latin American Cultures pela Universidade de Stanford. Professora de Literatura Brasileira na Universidade de Chicago.



