

O NÃO HUMANO E O HUMANO EM “CAMPO GERAL” DE ROSA: O OLHAR INTERROGATIVO DO MENINO QUE BEBIA UM GOLINHO DE VELHICE¹

Vera Lucia Muniz EVANGELISTA²

RESUMO

A novela **Campo Geral** é a história de um menino imerso em um mundo abissal, vivendo as agruras de uma vida miserável, juntamente com a família, no interior das gerais, condição essa, de aniquilamento da infância e um afastamento do mundo da criança e suas especificidades. Essa condição de fragilidade e dureza descortina a realidade brutal vivida pelo protagonista, afastando-o sistematicamente do humano e, concomitantemente, o aproximando do não humano, lugar onde se sente livre, feliz, acolhido, numa imbricada relação de pertencimento. Este artigo propõe uma leitura do espectro fronteiro entre o não humano e o humano na novela **Campo geral**, de Guimarães Rosa, partindo da corrente mecanicista de Descartes, encontrando nas ruínas dessas relações entre o não humano e o humano o ponto de desmontar, de desconstruir, o conceito tradicional do não humano, atrelado ao lado selvagem e instrumentalista, buscando reavivar algo de arquétipo que possibilita remontar, ressignificar esse conceito numa perspectiva mais responsável e humana.

Palavras-chave: Não humano. Humano. Espectro fronteiro.

ABSTRACT

The novel **Campo Geral** is the story of a boy immersed in an abysmal world, living the hardships of a miserable life, together with his family, within the generals, a condition of annihilation of childhood and a distancing from the child's world and its specificities. This condition of fragility and hardness unveils the brutal reality experienced by the protagonist, systematically moving him away from the human and, at the same time, bringing him closer to the non-human, a place where he feels free, happy, welcomed, in an imbricated relationship of belonging. This article proposes a reading of the border spectrum between the non-human and the human in the novel **Campo Geral**, by Guimarães Rosa, starting from Descartes' mechanistic current, finding in the ruins of these relations between the non-human and human the point of dismantling, deconstructing the concept traditional non-human, linked to the wild and instrumentalist side, seeking to revive something of the archetype that makes it possible to reassemble, re-signify this concept in a more responsible and human perspective.

Keywords: Not human. Human. Border spectrum.

¹ Esta reflexão é resultado de parte da pesquisa desenvolvida para a dissertação de Mestrado intitulada: **Ele bebia um golinho de velhice: a transculturação narrativa em Campo Geral, de Guimarães Rosa**, no âmbito do Programa de Mestrado em Letras do Centro Universitário Academia (UniAcademia).

² Mestre Letras (UniAcademia), professora de Ciências Biológicas da rede municipal de educação de JF/MG e Coordenadora do projeto de Meio ambiente “Ressignificação do Rural”. *E-mail:* veraciencias@yahoo.com.br

INTRODUÇÃO

Problematizar a presença textual do não humano na literatura remete a uma questão oriunda do primórdio da história ocidental construída sob a égide bíblica da criação de onde irrompe esse viés antropocêntrico que dá ao humano o direito de nomear, dominar e instrumentalizar a vida do não humano, condição essa, que se descortina quando olhamos pelo espelho retrovisor da gênese humana, estabelecendo de forma muito clara como essa condição hegemônica do humano foi concebida e validada por Deus, cujos rastros lampejam na modernidade.

Além de Guimarães Rosa, outros engenhosos escritores da literatura brasileira bebem nessa fonte da animalidade e/ou bestialidade, podendo-se elencar Machado de Assis, Graciliano Ramos, Clarice Lispector, entre outros.

Como consequência dos avanços tecnológicos, impulsionando as múltiplas ciências, amplificando o espectro de exploração dos não humanos, acelerando o processo de coisificação desses indivíduos, uma vez que são amplamente usados para confecção de objetos diversos, força de trabalho, na ciência experimental, na defesa, na indústria de consumo, ações que nos impõe reflexões, como: Quais os pilares basilares que sustentam esse viés do especismo antropocêntrico? Porque essa relação entre o não humano e humano se mostra tão perversa? Quem é o animal racional e o irracional nessa relação? Essas se constituem como algumas das interrogações do protagonista de **Campo Geral** que serão abordadas a partir desse ponto.

ESPECISMO ANTROPOCÊNTRICO: O DESCOMPASSO INJUSTIFICÁVEL

Ao adentrarmos na crítica genética que irrompe dos bastidores da pesquisa de Darwin, constata-se que o ano de 1859 mostra um marco na ciência com a publicação do livro **A Origem das Espécies por Meio da Seleção Natural**, do naturalista britânico Charles Darwin, sendo que, se por um lado a teoria da evolução de Darwin foi abraçada por vários estudiosos da temática, por outro lado, nota-se que foi vista com ressalvas pelos cristãos ortodoxos, já que se mostra contrária a teoria do criacionismo. No que diz respeito a uma gama de observações registradas pelo pesquisador no processo da obra, muitas delas, não se tornou pública. Isso,

devido à preocupação do autor em relação ao tema emblemático do seu conteúdo, que diz respeito à teoria de o Homo sapiens ter descendido de outros animais, evitando, dessa forma, qualquer debate sobre o ponto ao qual a sua teoria da evolução de uma espécie, partindo de outra espécie, poder-se-ia aplicar aos humanos, uma vez que “os seres humanos apercebiam-se de que eles próprios eram animais. [...] Darwin observou que as diferenças existentes entre os seres humanos e os não humanos não eram tão grandes como geralmente se supunha” (SINGER, 1975, p.144), provavelmente, com o prenúncio de que tal revelação iria causar, visto que “a amizade, a memória, a atenção, a curiosidade, a imitação, a razão, etc., de que o homem se orgulha, podem observar-se em estado nascente, e por vezes bastante desenvolvidas, nos animais inferiores” (SINGER, 1975, p.144). Esse desassossego levou o autor a postergar até 1871 tal descoberta, ano em que publica **A Descendência do Homem e Seleção em Relação ao Sexo**, obra na qual apresenta as evidências da evolução do homem a partir dos macacos, negando a teoria do criacionismo baseada no Gênesis bíblico, segundo a qual o mundo foi criado por Deus e a partir do nada, enfatizando dados filogenéticos que sustenta a ideia de um humano intrinsecamente ligado ao não humano, impelindo o disparo de um gatilho que desencadeou todo o processo do especismo, calcada numa relação dual de dominância e subjugação, em nome de um ponto de vista moralmente irrelevante, o qual determina que uma espécie tenha o direito de dominar e subjugar outra espécie em nome de um viés subjetivo e arbitrário.

Dentre o discurso argumentativo a favor do especismo se pode elencar a criação intensiva e massiva do não humano, os quais vivendo em espaços confinados e, posteriormente, encaminhados para o processo de insensibilização, sendo submetidos a altas concentrações de gás e depois abatidos, sendo, imediatamente, substituídos por outros, formando um movimento cíclico, construído sob a égide de um sistema binário, de um lado a fazenda que cria os animais para o abate, sendo o começo de um ciclo, do outro lado, tem-se o consumidor, que ao adquirir a carne e seus derivados em açougues e supermercados, fecha o ciclo, visto que não teria produtor se não tivesse o consumidor.

O segundo aspecto é que a própria dinâmica da natureza contempla a seleção natural, já considerada por Darwin, na qual os organismos mais bem adaptados ao meio têm maiores chances de sobrevivência do que os menos

adaptados, uma vez que se estabelece uma relação de troca necessária para a busca de energia por meio da alimentação, dessa forma, a relação presa e predador se estabelecem naturalmente, uma vez que a presa tem total liberdade para se defender, negando qualquer ato de manipulação e crueldade, conduta alinhada com a sua condição ontogênica de liberdade para executar tarefas cotidianas como interagir com os seus, reproduzir, exercitar os estímulos sensoriais apropriados, expressando um comportamento natural.

A terceira manifestação consiste no discurso instrumentalista que se encontra imbricado em nossa sociedade, partindo da perspectiva de menor valia de uma espécie em detrimento de outra, posto que nessa concepção o humano vê com naturalidade essa possibilidade de considerar o não humano como uma vida insignificante, desnudada.

Agamben (2002) em sua obra **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua** traz um capítulo sobre, **A vida que não merece viver**, reporta-se ao período em que ocorre a tomada do poder por Hitler, em 1940, o qual em nome da boa fé, dado que de boa intenção o inferno está cheio, decide não implantar o processo da eutanásia logo de início, comportamento análogo a Binding e Hoche ao proporem o conceito de "**vida indigna de ser vivida**", referindo-se a vida nua como uma vida desqualificada, desvalorizada, matável, como a vida dos não humanos. Sobre essa concepção Agamben enfatiza que:

A "vida indigna de ser vivida" não é, com toda evidencia, um conceito ético, que concerne as expectativas e legítimos desejos do indivíduo: e, sobretudo, um conceito político, no qual esta em questão a extrema metamorfose a vida matável e insacrificável do *homo sacer*, sobre a qual se baseia o poder soberano (AGAMBEN, 2002, p. 148).

A interpretação de Agamben de que a vida matável advém de um poder hegemônico sustenta a relação de assujeitamento dos não humanos, dado como um corpo sujeito a toda carga de sofrimento, que abriga as marcas da história e recebe as feridas da injustiça, cicatrizes que jamais serão apagadas, visto como seres condenados por não possuírem um padrão de racionalidade, pinto, quando nasce, traz a pinta do galo, denegado de uma linguagem capaz de responder, de se posicionar, de fazer escolhas. Ressalta-se essa violação, essa injustiça na passagem em que o pai do protagonista de **Campo Geral** se vê no direito de doar a

cachorrinha de Miguilim, a Pingo-de-Ouro, que se encontrava quase cega e com um filhotinho, para tropeiros que andavam por aquelas bandas:

Logo então, passaram pelo Mutúm uns tropeiros, dias que demoraram, porque os burros quase todos deles estavam mancados. Quando tornaram a seguir, o pai de Miguilim deu para eles a cachorra, que puxaram amarrada numa corda, o cachorrinho foi choramingando dentro dum balaio. Iam para onde iam (ROSA, 2010, p. 21).

Essa separação causa grande sofrimento, tanto a Miguilim quanto a cachorrinha, quem ama sofre quando têm suas vidas separadas, abruptamente, pelo poder soberano do pai. Aceitando as interrogações do protagonista, que se mostram alinhadas com as de Derrida, pergunta-se: "Eles podem sofrer?" e, mais "Eles podem *não* poder" (DERRIDA, 2002, p.55, grifo do autor), essa é a questão que deve nortear essa reflexão, pois o que se deve interrogar é o seguinte: porque se atribui ao humano o direito de fragilizar e causar sofrimento ao não humano, denegando a eles o direito de escolha. O autor pontua que não é fácil desconstruir essa estrutura arraigada, incrustada na nossa sociedade. Pingo-de-Ouro se foi chorando, mas se pudesse olhar nos olhos do pai de Miguilim, com seu olhar pungente, capaz de atravessar o verniz incrustado em sua consciência, ele com certeza a chamaria de volta, e, ela viria fazendo festa, abanando o rabinho, aconchegando-se em suas pernas, agradecida. Derrida em um momento análogo se encontra nu diante de sua gata, deixando-se olhar por ela. Proferindo que:

Se digo "é um gato real" que me vê nu, é para assinalar sua insubstituível singularidade. Quando ele responde ao seu nome (seja lá o que queira dizer "response1er", e esta será pois nossa questão), ele não o faz como um exemplar da espécie "gato", ainda menos de um gênero ou de um reino "animal". É verdade que eu o identifico como um gato ou uma gata. Porém, antes mesmo dessa identificação, ele vem a mim como este vivente insubstituível que entra um dia no meu espaço, nesse lugar onde ele pôde me encontrar me ver, e até me ver nu (DERRIDA, 2002, p. 26).

Derrida procurou ler esse abismo entre o não humano e humano, deixando-se ver nu pela sua gata, enfatizando que esse desencontro entre não humano e humano é real, visto que o humano sofre de uma cegueira profunda na contemporaneidade, caminhando pelas ruas entre lixo e imundície, entre não humano e humano, abandonados e entregues ao Estado de exceção, vivendo uma vida nua, desprotegida, desassistida pelo Estado de direito, invisível. Derrida propõe

esse encontro entre o não humano e humano, visto que a boa consciência é um bom travesseiro, acreditando que ao

ver-se visto nu sob um olhar cujo fundo resta sem fundo, ao mesmo tempo inocente e cruel talvez, talvez sensível e impassível, bom e malvado, ininterpretável, ilegível, indizível, abissal e secreto: completamente outro, o completamente outro que é todo outro mas que em sua proximidade insuportável, não me sinto ainda com nenhum direito e nenhum título para chamá-lo meu próximo ou ainda menos meu irmão (DERRIDA, 2002, p. 30).

Mas, nessa perspectiva, não basta ver o não humano, torna-se preciso ir além de olhar, mostrando uma visão construída no tripé ver- entrevê –ver-se, ressignificando o olhar numa perspectiva de reciprocidade, quebrando as estruturas, raspando o verniz incrustado da hipocrisia, da arrogância, do etnocentrismo, da petulância, para que o humano volte o seu olhar para si mesmo, como o espelho retrovisor da sua existência, descortinando, clareando, deixando límpido e transparente o fosso no qual se encontra, impedindo-o de ir de encontro ao outro, da alteridade, que só se constitui na relação com o outro.

Um dos aspectos que se pode pontuar é a falta de equidade no que diz respeito a níveis de prejuízo ou benefício de similar intensidade, quando se compara o não humano e o humano, como exemplo, pode-se observar como uma pessoa reage a um atropelamento fatal de um não humano e um humano. Será que reage da mesma forma? Em ambos os casos não são vidas que se perdem? Qual o valor moral de cada vida? Nota-se a disparidade de julgamento entre o não humano e humano, uma vez que a morte de um humano supõe muito mais comoção, dor, indignação, do que de um não humano, primeiro nós, depois vós, numa perspectiva de um valor moral menor e inferior.

Outro argumento hipotético que nos leva a refletir sobre esses aspectos de diferenciação remete na forma como o prejuízo sobre o não humano sobrepõe ao do humano, fato que, muitas vezes não é levado em consideração. Nessa perspectiva se pode explicitar a prática das queimadas muito utilizada pelos agricultores para limpeza e preparo do solo, que de maneira indiscriminada e sem acompanhamento, destroem a vida e o meio ambiente, dessa forma, se a casa de um humano é destruída pela queimada, o estado confere a ele o recurso da lei, exigindo o reparo do dano e uma nova casa. Agora, quem repara o dano de milhões de casas de

pássaros, serpentes, lagartos, jabutis, jacarés, tamanduás, macacos, formigas, entre outras, destruídas pelas queimadas, muitas vezes não só as casas, mas também a vida, visto que são comumente encontrados carbonizados corpos desses não humanos por não terem tempo ou terem dificuldades de fugir.

Outro aspecto a considerar no viés dessa relação desigual é o fato de o humano se sentir no direito de se divertir à custa das agruras e do sofrimento de outros animais, uma vez que, quando o rico mata o pobre, o defunto é que vai preso, fato que ocorre na caça de animais selvagens, momento em que animais são abatidos de forma covarde e desumana, que segue o mesmo viés das touradas, na qual a morte de um touro na arena dá prazer a milhares de espectadores, sendo uma prática tradicional na Espanha, assim como na vaquejada no Brasil.

Outra manifestação de crueldade na relação entre o não humano e humano, evidencia-se nos Testes Laboratoriais para pesquisas, momento em que o sofrimento que infligem esses animais, os quais ainda vivos se veem submetidos à manipulação genética, choques elétricos, inalação de substâncias tóxicas que podem matar as células da camada epitelial, causando queimaduras, processos inflamatórios, com o propósito de realizar estudos, a favor das ciências. Sabe-se que, hodiernamente já existem outras técnicas e métodos alternativos, inclusive com resultados até mais relevantes, que não exigem o sacrifício dos não humanos.

Os argumentos são incontáveis a favor do especismo, alinhado com o pensamento cartesiano de Descartes, Heidegger, Kant e Lévinas, mas se torna necessário ressignificar a relação entre o não humano e o humano, atravessando a fronteira de especismo antropocêntrico.

TRESPASSAMENTO DO ESPECTRO FRONTEIRIÇO: ESPAÇOS ONDE O NÃO HUMANO SE MOSTRA IMBRICADO COM O HUMANO, ANTROPOMORFIZADO

O processo de Antropomorfização remete as fábulas, que a partir do séc. XVII começa a chamar a atenção, passando a considerar a realidade naquele momento, embasando críticas políticas e filosóficas. É notório que se estabeleça uma reflexão no sentido de pensar esse viés antropomórfico com cautela, pois metamorfosear o não humano em humano é uma construção metafórica que aniquila e anula as

especificidades do não humano, visto que as fábulas desde os primórdios se solidificou numa visão reducionista e satírica desses viventes.

O Antropomorfismo no Ocidente se construiu sob a égide dos textos filosóficos de São Tomás de Aquino, fundamentado na cultura cristã, sendo, também, comumente difundido na cultura clássica da Grécia, de Roma e de sociedades ameríndias pré-colombianas. Na cultura grega se mostra atrelado à humanização dos não humanos, como, por exemplo, Anúbis, divindade da mitologia egípcia, que consiste de um deus com corpo humano e cabeça de chacal, o qual acumula diversas atribuições, como guiar as almas até o submundo. Outro deus, Hórus, caracterizado por uma forma humana com cabeça de falcão, visto como o deus do céu, do sol e mediador dos mundos.

Seguem nessa direção os estudos de Desblache (2011b) em artigo que compõe os ensaios de zoopoética e biopolítica organizado por Maria Esther Maciel, **Pensar/escrever o animal**, ao assinalar que desde o começo os contos de fadas consistem em um gênero calcado na tradição, tendo como premissa o viés reducionista do não humano, visto que não apenas “reduziram os animais a figurações da humanidade, mas contribuíram para relegá-los à base da hierarquia dos viventes. Essas narrativas também tendiam a simplificar qualquer diferença entre espécies ou entre indivíduos” (DESBLACHE, 2011b, p. 299). Nota-se que esse movimento de aproximar o não humano do humano, como acontece nas fábulas, não contribui em nada no sentido de estabelecer uma relação ética e de responsabilidade para com esses indivíduos, pois ao assumir a denegação do assujeitamento animal, ultrapassando os limites fronteiros e simbólicos dessa relação, acaba, por desconstruir o debate contemporâneo, que renega a condição de coisificação desses sujeitos, considerando-os como seres de sciência. A autora aponta o paradoxo desse comportamento contraditório, enfatizando que “revelam um dos mais evidentes paradoxos das modernas culturas ocidentais, elas valorizam os animais como temas literários por um lado, enquanto os reificam nas searas científica, filosófica e política por outro” (DESBLACHE, 2011b, p. 300). Estabelece-se nas palavras da autora, que se por um lado, ao assumir o viés antropomórfico a literatura de fábula encanta crianças de todas as idades, por outro lado, agiganta-se o processo de coisificação que enreda esses não viventes.

Contraopondo esse viés reducionista alguns autores asseveram uma perspectiva menos perversa, que leva em consideração um possível imbricamento entre um pensamento ético e o conhecimento científico, tal como o encontrado nas fábulas de **La Fontaine**, construídas numa perspectiva dúbia, uma vez que irrompe como uma lição moral, como, muitos poucos faz muito, mas, também, busca apresentar às crianças os animais e as suas particularidades, tendo como propósito “instruir as crianças sobre a história natural tanto quanto sobre moralidade” (DESBLACHE, 2011b, p. 301). Evidencia-se que **La Fontaine** enxerga na fábula uma possibilidade de ruptura com o viés instrumentalista dos animais, visto como coisas e/ou objetos, opondo-se a uma visão reducionista e mecanicista cartesiana, provocando uma reflexividade na perspectiva ética, considerando o não humano como sujeito.

Os contos de fadas irrompem desde os primórdios da civilização primitiva, em espaços remotos, como no interior de Minas Gerais, tornando-se importante no sentido de acolher e arrebanhar grupos que gostam de contar e ouvir uma boa história, exemplificando o caso do protagonista de **Campo Geral**, visto que detêm um processo criativo de inventar e contar histórias, construídas por meio das lembranças que emergem de situações e experiências relacionadas ao seu meio, construído numa base social. Tal como ocorre quando a família recebe a visita do vaqueiro Salúz e sua mulher Siãrlinda, personagens que conquistam de imediato Miguilim, que se identifica muito com eles em virtude do poder criativo de inventar e contar histórias. Leiamos, agora, esse trecho em que Miguilim

de repente começou a contar estórias tiradas da cabeça dele mesmo: uma do Boi que queria ensinar um segredo ao Vaqueiro, outra do cachorrinho que em casa nenhuma não deixavam que ele morasse, andava de vereda em vereda, pedindo perdão. Essas estórias pegavam (ROSA, 2010, p. 100-101).

Mostrando uma relação de verossimilhança análoga aos visitantes, o protagonista também constrói suas histórias a partir de elementos do sertão, sendo comum a criação de personagens não humanos. Mas em outros momentos o processo de construção se mostra engendrado no discurso argumentativo, usado para superar as mazelas e o sofrimento. Como, por exemplo, quando os irmãos

cobram por presentes, que ele não tinha para oferecer, por isso ao levar a mãozinha na algibeira

só encontrava um pedaço de barbante e as bolinhas de resina de almêcega, que unhara da casca da árvore, beira de um ribeirão.
— Estava tudo num embrulho, muitas coisas... Caí dentro do corgo, a água fundou... Dentro do corgo tinha um jacaré, grande [...] (ROSA, 2010, p. 18).

Nota-se a sensibilidade do menino Miguilim, usando como recurso a imaginação como superação de obstáculo, como no retorno da viagem, que fez com o Tio Terêz a S'rucuiú para crismar, inventando um caso fantasioso, buscando metamorfosear a triste realidade que atravessa a sua existência, partindo de seu mundo ensimesmado, inteligente, criativo, elaborando um mundo particular inventado, imaginado, momentos em que a vida do não humano e humano coexiste sem crueldade, mostrando uma relação harmônica e respeitosa. .

Vale a pena comentar que o ateliê rosiano emerge das representações simbólicas dos elementos socioculturais do espaço sertanejo e do seu povo, na maioria das vezes, construído sob a égide da oralidade manifesta em contos, lendas, credices e histórias inventadas. Partindo do pressuposto de que a representação simbólica emerge por meio dos signos, que nada mais são do que o espelho da realidade, agravadas por questões inerentes ao aspecto político, econômico e sociocultural. Nessas condições as famílias não se constroem hierarquizadas, posto que na família do protagonista o não humano se mostra antropomorfizado, misturado ao humano, é o caso da cachorrinha Pingo-de-Ouro “ela aparecia, sem atrapalhar, sem latir, ficava perto, parece que compreendia (ROSA, 2010, p.20), e ainda o gato Sossõe o qual “rodeando como quem não quer, o gato Sossõe principiava a se esfregar em Miguilim” (ROSA, 2010, p. 41), por fim, os cachorros, esses, todos têm nome e sobrenome, fato que os aproxima dos humanos, antropomorfizando-os, como o Gigão

— o maior, maior, todo preto: diziam o capaz que caçava até onça; gostava de brincar com os meninos, defendia-os de tudo. Os três veadeiros brancos: Seu-Nome, Zé-Rocha e Julinho-da-Túlia — José Rocha e Julinho da Túlia sendo nomes de pessoas, ainda do Pau-Rôxo, e de quem o pai de Miguilim tivera ódio; mas, com o tempo, o ódio se exalara, ninguém falava mais o antigo, os dois cachorros eram só Zerró e Julim. Os quatro paqueiros de trela, rajados com diferenças, três machos e uma fêmea, que nunca se separavam, pequenos e reboludos: Caráter, Catita, Soprado e Floresto. E o

perdigueiro Rio-Belo, que tresdoidado tinha morrido, de comer algum bicho venenoso (ROSA, 2010, p.20).

A passagem acima remete à cultura do povo sertanejo, na maioria das vezes, desprovido de quase tudo, mas rico em sabedoria popular, como no momento em que pontua a importância dos cachorros na área rural, visto que cão de caça sai à raça, sob o ponto de vista dos papéis que ele desempenha como: caçar, tomar conta da casa e até ajudar na lida com os outros animais.

Evidencia-se que a função primeira do conto de fadas consiste do ensinamento moral, seguido do entretenimento, responsável por elevar, evocar a imaginação em crianças de todas as idades, que têm o dom de ouvir, trespassando-as para o mundo dos sonhos, das memórias imateriais, do amor, do medo. Outra função consiste em transmitir mensagens metafóricas de cunho religioso, moral ou social, manifestando grande visibilidade com o avanço tecnológico, ganhando espaço em desenhos animados, na TV e no cinema.

Contrapondo a todas as agruras e atrocidades que lampejam na contemporaneidade, pode-se pontuar que em alguns momentos, mesmo que de forma um pouco utópica, os olhos do humano encontra os do não humano no espelho retrovisor de sua existência.

A RELAÇÃO ENTRE O NÃO HUMANO E HUMANO: UMA CONSTRUÇÃO HISTÓRICA, FILOSÓFICA E SOCIAL

Uma das formas de contato das crianças com os não humanos ocorre por meio da cultura oral, que se encontra engendrado no folclore brasileiro, nota-se um bestiário, constituído como fonte cultural viva. Observam-se superstições, lendas, crendices, ligadas aos animais bem afortunados ou e de mau agouro. Na novela, objeto desse estudo, Miguilim pontua que o gato apesar de ser esperto, de acordo com a crença popular, mostra um animal ligado à má reputação como em: “– gato não tinha nome, gato era o que quase ninguém rezava” (ROSA, 2010, p. 31). Yvonne Bradesco-Goudemand, citada por Elídia Clara Aguiar Veríssimo, Professora da Universidade Estadual do Ceará, assevera o caráter simbólico desses indivíduos, dado que são

considerados o símbolo do Brasil indígena e turístico. O torneio medieval é revivido na festa da Cavallhada, em que cavalos e cavaleiros são parceiros inseparáveis. Apreende-se também informações sobre animais de mau agouro, tais como sapos, urubus, borboletas-pretas e aranhas, entre os quais se destacam a coruja, o morcego, aves de azar e o gato preto. No besteiário temático dos Aniceto há três animais que poderiam figurar na lista dos animais assombrosos – a coruja da peça O Caboré - a acauã de O Casamento da Acauã com o Gavião - e os sapos de A Dança dos Sapos (BRADESCO-GOUDEMAND, 1982, apud VERÍSSIMO, 2003, p. 132-133).

O cenário rosiano mostra a crença nos poderes de agouro de alguns animais como na noite em que Miguilim “demorava um tempo distante, pensando na coruja, mãe de seus saberes e poderes de agouro. – É coruja, cruz?!” (ROSA, 2010, p. 62). A cultura popular é atravessada por esse comportamento de repúdio como transcrito no fragmento em que “ninguém não gostava de passar ali, que é perigoso: por ter espinho de cobra, com os venenos” (ROSA, 2010, p. 109), evidencia-se nesses exemplos a visão reducionista desses indivíduos.

Contrapondo a essa visão agourenta do não humano presente em **Campo Geral**, a literatura infantil, na maioria das vezes, busca aproximar o não humano da criança, mostrando-os livres, felizes, respeitando as suas singularidades, como, por exemplo, não obra de Hermes Petrini (1900), **Eu e os bichos: Diferentes e parecidos!** Na narrativa o não humano é muito parecido com o humano, gostando de carinho, de amor, de ser cuidado e alimentado, outro exemplo, encontra-se na obra de Gisele Gama Andrade, **A Gatinha de Sara**, no qual a gata Malu acaba de dar a luz a dois filhotinhos! Malu mora na casa de Mônica, tia de Sara. Um dia Sara visita à casa da tia, apaixonou-se por um dos filhotes, e, a partir daí começa a aprender a responsabilidade de cuidar e amar um não humano. Mas, como nem todos os dedos da mão são iguais, tem-se **Os Músicos de Bremen**, publicado pelos Irmãos Grimm em 1812, contando a história do encontro de quatro animais (jumento, cachorro, galinha e gata), os quais devido aos maus tratos fogem de seus patrões. Juntos, decidem formar um grupo musical, rumando para a cidade para começar a carreira artística.

Todos os caminhos analisados acima manifestam o contato sistemático da criança com o não humano que se constrói a partir de um envolvimento emocional e afetivo, sendo raro uma que não tem desejo de ter um animal doméstico como: cães, gatos, coelhos, entre outros. E, quando não podem ter um animal físico é comum terem bichinhos simbólicos, como bichinhos de peluche e/ou de plástico,

uma vez que, quem não tem cão, caça com gato. Nessa perspectiva se nota que a mesma cresce e se desenvolve em uma cultura dúbia, de um lado, têm-se os animais domésticos e os representados na literatura e, do outro lado, os animais transformados em carne e derivados, consumidos por 86% dos brasileiros segundo dados do IBOPE de 2018.

Esse assujeitamento do não humano visto como um ser condenado por não possuir um padrão de racionalidade, sustentando o argumento a favor da corrente utilitarista, concebendo ao humano o poder de usar, matar, sacrificar uma vida, que vivendo numa condição hegemônica se mostra desnudada. Peter Singer (1975) assevera que as principais consequências de uma espécie exercer um poder hegemônico sobre outra se mostra engendrado em princípios como: cria distinções arbitrárias entre espécies diferentes, descortinando facetas do preconceito e discriminação, abrindo brechas para a ideia de superioridade e exploração. Nota-se nos escombros da história que o cristianismo validou um comportamento de negação, deixando o não humano fora dos limites da compaixão, tal como se encontravam no tempo romano, conforme pontua Desblache (2011b) que esse processo de metamorfosear esses viventes em coisa é um discurso que atravessa a ideologia de alguns filósofos e pesquisadores da temática dos Estudos Animais como “Deleuze e Guatarri– têm sido severos em seus julgamentos a respeito da figuração dos animais na literatura e na cultura. Eles enfatizam que a humanização de animais aprisiona tanto os seres humanos quanto os bichos em representações que os reificam” (DESBLACHE, 2011b, p. 297). Nota-se que essa condição de reificação ou coisificação é uma operação mental que consiste em transformar conceitos abstratos em objetos ou mesmo tratar seres humanos como objetos. No marxismo, o conceito designa uma forma particular de alienação, característica do modo de produção capitalista, Lukács amplificando e enriquecendo o conceito de Marx, pontua que esse processo histórico imposto pelas sociedades capitalistas, engendrado por uma transformação das atividades produtivas e pelas relações sociais, expôs de certa forma a subjetividade humana, aflorando o seu caráter inanimado, quantitativo e automático inerente aos objetos e/ou mercadorias. Metamorfoseando uma sociedade subjetiva, dinâmica e criativa, que passa a apresentar determinadas características como automatismo, passividade, perdendo sua autonomia e autoconsciência. A retórica de Desblache, (2011b) deixa claro essa

perspectiva, ao enfatizar que “A atomização do conhecimento e a industrialização da produção nas sociedades ocidentais contribuíram para transformar os animais figurativos de uma metáfora relacional, mágica, em objetos de consumo cultural” (DESLACHE, 2011b, p. 298), esse viés instrumentalista se torna progressivo e acentuado pela fragmentação do conhecimento em unidade cada vez menor, associado ao processo de industrialização da produção, alinhado com o capitalismo, destituindo o animal da condição metafórica construída na tradição fabular, metamorfoseando-o em objeto e/coisa.

No viés mecanicista de Descartes, no qual considera o animal como máquina, como objeto, destituído de senciência, corroborando com essa perspectiva cartesiana se notam Kant, Heidegger, Lacan e Lévinas, pontuando que os não humanos não tem um rosto, não olham com um olhar interrogativo que provoca, que inquieta, desprovido da capacidade de falar, de dar resposta, denegando a linguagem. Derrida (2002) em resposta a esse discurso instrumentalista pontua que se trata de estudiosos da temática que, apesar de terem visto, observado, contemplado o animal “nunca se *viram vistos pelo* animal; jamais cruzaram o olhar de um animal pousado sobre elas, (para não dizer sobre sua nudez); mas mesmo que se tenham visto vista, um dia, furtivamente, pelo animal, não levaram em consideração” (DERRIDA, 2002, p. 31, grifo do autor).

A partir do século XX, as raízes históricas denunciam a dificuldade do humano de reconhecer os direitos do não humano, contrapondo a esse movimento reducionista, tanto a literatura quanto a filosofia, emergem, impulsionando debates e reflexões, buscando entender o limiar fronteiro que irrompe dessas zonas de sinapses, marcadas sempre pela negação e pela alteridade. Evidencia-se o avanço normativo legal a partir de 1970, reconhecendo o direito dos animais no aspecto normativo legal, alinhado com a UNESCO, 1978, estabelecendo a Declaração Universal dos Direitos dos Animais, numa tentativa de igualar a condição de existência dos animais com a dos seres humanos. No Brasil se pode elencar a constituição de 1988 em seu artigo 225, que trata da legislação ambiental, delegando ao Poder Público o dever de proteger a fauna e a flora, punindo qualquer prática que coloque em risco a extinção de espécie e sofrimento dos animais.

Ao proferir sobre essa temática engendrada em defesa dos direitos do viventes em geral, dando voz as minorias, às margens, clamando por compaixão e responsabilidade, Derrida (2002) assinala que:

[...] diante da negação organizada dessa tortura, algumas vezes se levantam (minoritárias, fracas, marginais, pouco confiantes em seu discurso, em seu direito ao discurso e na efetivação de seu discurso em um direito, dentro de uma declaração de direitos) para protestar, para apelar, voltaremos a isso, ao que se apresenta de maneira tão problemática ainda como os *direitos do animal*, para nos acordar para nossas responsabilidades e nossas obrigações em relação ao vivente em geral, e precisamente a essa compaixão fundamental que, se fosse tomada a sério, deveria mudar até os alicerces (e é destes alicerces que eu quereria me ocupar atentamente hoje) da problemática filosófica do animal (DERRIDA, 2002, p. 53).

O autor franco-argelino clama por uma relação de equidade, responsável, enfatizando a necessidade de considerar esses grupos marginalizados como sujeitos de direito, contrapondo ao viés utilitarista e mecanicista arraigado em nossa sociedade, urdido na concepção da menor valia, moralmente irrelevante. Dessa forma:

[...] além da caça, da pesca, da domesticação, do adestramento ou da exploração tradicional da energia animal (o transporte ou o trabalho, os animais de tração, o cavalo, o boi, arena etc., depois o cão de guarda, depois o abate artesanal e depois a experimentação sobre o animal etc.). No decurso dos dois últimos séculos, estas formas tradicionais de tratamento do animal foram sub-vertidas, é demasiado evidente, pelos desenvolvimentos conjuntos de *saberes* zoológicos, etológicos, biológicos e genéticos sempre inseparáveis de *técnicas* de intervenção *no* seu objeto, de transformação de seu objeto mesmo, e do meio e do mundo de seu objeto, o vivente animal: 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 da (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 (DERRIDA, 2002, p.51).

Aceitando as considerações do autor se nota que inúmeras são as possibilidades que remetem a condição de subordinação e instrumentalização dos não humanos na exploração tradicional, caça, pesca, adestramento, entre outros,

contudo, o autor ressalta que essas atrocidades, não se comparam com as atrocidades que se avolumam na contemporaneidade, impulsionadas pelo avanço tecnológico e o crescimento demográfico, os quais pressionam a indústria de produção intensiva, a biotecnologia, a ciência experimental, que vão tomando nova forma e corpo.

Na novela **Campo Geral** esse viés utilitarista se manifesta na passagem em que o protagonista Miguilim demonstra toda a sua sensibilidade, resignando o sofrimento de um corpo desnudado, desprotegido, subjugado, oprimido, como quando o pai chuchava uma faca, tirando a vida do tatú-galinha, uma atitude cruel aos olhos de Miguilim, por isso não entendia a alegria do humano diante de tamanha ignorância, visto que não era uma galinha, era

um tatú-galinha, o que corre mais, corredor. Funga, quando cachorro pega. Pai tirava a faca, punha a faca nele, chuchava. Ele chiava: *Izúis, Izúis!*... Estava morrendo, ainda estava fazendo barulho de unhas no chão, como quando entram em buraco. — “Tem dó não, Miguilim, esses são danados para comer milho nas roças, derrubam pé-de-milho, roem a espiga, desenterram os bagos de milho semeados, só para comer...” — o vaqueiro Salúz dizia aquilo, por consolar, tantas maldades. — “O tatú come raízes...” Então, mas por que é que Pai e os outros se praziam tão risonhos, doidavam, tão animados alegres, na hora de caçar atôa, de matar tatú e os outros bichinhos desvalidos? Assim, com o gole disso, com aquela alegria avermelhada, era que o demônio precisava de gostar de produzir os sofrimentos da gente, nos infernos? Mais nem queriam que ele Miguilim tivesse pena do tatú — pobrezinho de Deus sozinho em seu ofício, carecido de nenhuma amizade (ROSA, 2010, p. 64).

Evidencia-se na passagem que Miguilim não aceita a relação desigual entre o homem, tido como animal racional, e, demais animais, visto como irracionais. Para ele o animal mais perverso e desracional é o próprio homem, que ao tirar outra vida, demonstra contentamento, mostrando-se implacável, desalmado, incapaz de responsabilizar, de cuidar, de valorizar a vida, como explicitado no momento em que “Tio Terêz trazia um coelho morto ensanguentado, de cabeça para baixo” (ROSA, 2010, p. 27). Esse viés utilitarista que consiste no abate de animais selvagens para subsistência, prática comum no sertão, visto que o pai do escritor também era um exímio caçador, mostra-se reproduzido de forma incisiva por Rosa em sua narrativa ficcional, como transcrito no fragmento “Em todo dia, também, arrastavam os bichos matados, por caça” (ROSA, 2010, p.28), ressalta-se uma prática validada pela cultura de sacrificar animais para entretenimento ou em rituais. Como exemplificado

em Êxodo 29:1, onde ocorre a Consagração de Arão e de seus filhos, momento que ocorre o sacrifício com derramamento de sangue de um novilho e dois carneiros.

Segundo Walnice Galvão (2000) esse período é visto como o sertanismo “porque trouxe o sertão para dentro da ficção, onde teria longa vida [...]” (GALVÃO, 2000, p. 15), construída a partir do viés do Especismo Antropocêntrico, mostrando o espectro não humano e humano, abrindo diversas formas de existir na busca da sua própria animalidade. A prática de caçar e preda animais selvagens atravessa a narrativa roseana, representada pela figura de Tio Terêz, seo Aristeu. Seu Aristeu conhecia o comportamento dos animais e as técnicas de tocaia, dessa forma, quando ele aparecia era

para prevenir os caçadores: uma anta enorme estava trançando, desdada, uma anta preta chapadense, seo Aristeu tinha batido atrás da treita do rastro, acertara com a picada mais principal, ela reviajava de chapada p'ra chapada, e em três veredas ela baixava: no Tipã, no Terentém e no Ranchório — burrinhando, sozinha, a fêmea decerto tinha ficado perdida dela, ou alguém mais já tinha matado. Carecia de se emprazar a bôa caçada [...] (ROSA, 2010,70-71).

Miguilim com seu coração acolhedor e sensível não pode entender esse comportamento humano, mostrando interrogativo, compadecido, condescendente, fraternal com o sofrimento do não humano, característica delineada em sua identidade, nos valores da terra e de todo vivente que nela irrompe, numa relação intrínseca entre o sertão e o sertanejo, lugar onde a vida se multiplica e cresce exuberante.

Pra terminar o último argumento que sustenta o viés utilitarista se constrói a partir da perspectiva de que o não humano se mostra menos inteligente que o humano, dado que não possuem capacidade de construir projetos de vida, não manifestando uma existência mental capaz de se organizar e se reestruturar numa perspectiva de continuidade, sendo “seres que não são capazes de ter desejos para o futuro - seres que se podem considerar como vivendo momento a momento, e não como tendo uma existência mental contínua” (SINGER, 1975, p. 158), não se adaptando aos projetos de vida, demonstrando uma incapacidade de gestar a sua vida e de estabelecer contratos sociais.

Todos esses rumores que não se contém apontam para uma relação imbricada entre o não humano e humano, concebida sob a égide de mundos que ora

se aproximam, ora se afastam. Não se trata de uma relação de equidade filogenética e, sim, na perspectiva do direito e da justiça, considerando a senciência desses indivíduos.

CONCLUSÃO

Estabelece-se que a proposta desse estudo era responder interrogações a partir do olhar do menino Miguilim, como: Quais os pilares basilares que sustentam esse viés do especismo antropocêntrico? Porque essa relação entre o não humano e humano se mostra tão perversa? Quem é o animal racional e o irracional nessa relação? No entanto, ao concluir essa breve incursão o que se impõe são mais questionamentos, dado que voltar o olhar para as minorias, que vivem à margem da sociedade, como o não humano, torna-se um diálogo que ainda se encontra em processo embrionário, assunto que está longe de ser esgotado. Contudo, desse modo, o presente estudo amplia reflexões, como: É possível o humano se permitir ser olhado pelo animal como propõe Derrida? É possível esse olhar entrecruzado trespassar as barreiras da hipocrisia e da arrogância? É possível o humano enxergar o animal que o habita?

REFERÊNCIAS

- ABOGLIO, Ana Maria. Declaración universal de los derechos animales, 2005. Disponível em: <<http://anyaboglio.com/declaracion-universal-de-los-derechos-animales>> acesso maio 2021.
- AGAMBEN, Giorgio. Homo Sacer I. **O poder soberano e a vida nua**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- ARISTÓTELES. **Historia de los animales**. Tradução José Vara Donado. Madri: Ediciones AKAL, 1990.
- BERGER, John. Animais como metáfora. Tradução de Ricardo Maciel dos Anjos. In: **Suplemento literário animais escritos**, Belo Horizonte, n. 1.332, p. 06-09, set./out. 2010.
- BÍBLIA SAGRADA. Trad. João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. 2ª Ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1998.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível. In: **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Tradução de Suely Rolnik. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2007. v. 4.

DERRIDA, Jacques. **O animal que logo sou**. Tradução de Fábio Landa. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

DESLACHE, Lucile. As vozes dos bichos fabulares: animais em contos e fábulas. Tradução de Adilson Antônio Barbosa Jr.. In: MACIEL, Maria Esther (Org.). **Pensar/ escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011b. p. 295-314.

LA FONTAINE, Jean de. **Fábulas de La Fontaine**. Tradução de Milton Amado e Eugênio Amado. Belo Horizonte: Itatiaia, 1992.

MACIEL, Maria Esther. Poéticas do animal. In: MACIEL, Maria Esther (Org.). **Pensar/ escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011b. p. 85-101.

PERRAULT, Charles. **Contos de Perrault**. Tradução de Regina Regis Junqueira. Belo Horizonte: Itatiaia, 1985.

ROSA, João Guimarães. **Grande sertão: veredas**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1956.

_____. **Corpo de baile**. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2010.

SINGER, Peter. **Libertação Animal**. Trad. Marly Winckler e Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2013. (Título original: Animal Liberation, 1ª ed. 1975).

VERÍSSIMO, Elídia Clara Aguiar. O Bestiário Nordestino na Arte da Banda Cabaçal dos Irmãos Aniceto. **O público e o privado**. Fortaleza: UECE, Semestral. n. 2. jul./dez. 2003.