



A falta que faz um rabo – ou a origem protética do humano

When a Tail is Missing – Or the Prosthetic Human Being Origin

Josué Borges de Araújo Godinho

Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais (CEFET/MG), Belo Horizonte, Minas Gerais / Brasil

josuebagodinho@gmail.com

Resumo: Este texto parte de uma tentativa de aproximação de duas escrituras. De um lado, a de uma literatura pensante, nas palavras de Evando Nascimento, que é o *Grande sertão: veredas*; de outro, a escritura derridiana que, no pensamento da desconstrução, aponta possibilidades heterodoxas de interpretação da tradição. O escopo está na análise da cena de devoração de um macaco que era homem, no que se traça um paradoxo na escritura rosiana. Em paralelo a análises feitas por Derrida de cenas de devoração (simbólica ou não) de carne e de carne humana, as quais fazem parte de uma tradição “falocêntrica” do Ocidente e traçam um imperativo da estrutura de dominação social, analisa-se a cena rosiana como inscrição problematizadora da tradição que associa determinados atos de comer à constituição essencialmente definidora do que é o ser humano dominante. Derrida afirma, em “Il faut bien manger”, que a estrutura social humana pressupõe e exige a ingestão “não criminosa” do cadáver, mesmo do cadáver humano. A cena rosiana, entretanto, insere-se como uma punção aterradora na estrutura social do sujeito humano, pois, ao passo que encerra o gesto estruturador das configurações de virilidade e humanidade, encerra também o gesto destruidor dos próprios do homem.

Palavras-chave: violência; alimento; devoração; ex-apropriação.

Abstract: We based on an attempt to approach two writings. On the one hand, a thoughtful literature piece, in the words of Evando Nascimento: *Grande sertão: veredas*; on the other hand, the Derridian writing that, in a deconstructed thought, points out heterodox possibilities of tradition interpretation. The scope is on the scene analysis in

which a monkey - which was actually a man - is being devoured. Such situation draws a paradox in the Rosian writing. In parallel, Derrida's analysis of devouring meat or human flesh scenes (symbolic or not), are both part of the West's "phallogocentric" tradition. They draw an imperative of the social domination structure and the Rosian scene is analyzed as a problematizing inscription of the tradition that associates certain eating acts with the essentially defining constitution of what is the dominant human being. Derrida states in "Il faut bien manger" that the human social structure assumes and requires the "non-criminal ingestion of the corpse", even the human one. The Rosian scene, however, comes out as a terrifying puncture in the social structure of the human subject, since, while enclosing the structuring gesture of virility and manhood configurations, it also contains the destructive gesture of human essence.

Keywords: violence; food; devouring; ex-appropriation.

O homem é corda estendida entre o animal e o Super-Homem: uma corda sobre um abismo; perigosa travessia, perigoso caminhar, perigoso olhar para trás, perigoso tremer e parar.

Friedrich Nietzsche – *Assim falava Zarathustra*



FIGURA 128

Arlindo Daibert – *Imagens do Grande Sertão*

Diante de uma escritura que se apresenta como uma poética que se devora e devora o sujeito leitor para depois, como afirma Riobaldo, "cuspi-lo do quente da boca" (ROSA, 2001b, p. 601), existe sempre um deslocamento da posição de vista daquele que lê e percebe nessa

poética, para utilizar a metáfora derridiana do ouriço em *Che cos'è la poesia?*, um dobrar-se sobre si e sobre o leitor. Essa poética está sempre na iminência de devorar-se e devorar a noção mesma de subjetividade, a qual se lança na pergunta inicial, também de Derrida, na entrevista concedida a Jean-Luc Nancy em 1989, “*Il faut bien manger*” ou *le calcul du sujet*: “*“Quem vem depois do sujeito?”*, este ‘quem’ já faz parte de um signo, isto é, já integra uma gramática que não será mais ‘assujeitada’ ao ‘sujeito’” (DERRIDA, 1992, p. 269, tradução minha).¹ Dito de outro modo, um deslocamento se instala na escritura rosiana a partir de uma pergunta que se pode fazer sobre a subjetividade, o sujeito e o humano, entenda-se, bem traçados e calculados.

E é nesse sentido que o texto que se apresenta, atravessado pelas escritas de Rosa e Derrida, pode ser pensado na esteira de Evando Nascimento, que lê “uma literatura pensante” na obra de Clarice Lispector, mantendo-se sempre a ressalva,

¹ “*“Qui vient après le sujet?”*, le ‘qui’ faisant déjà signe, peut-être, vers une grammaire qui ne sera plus assujettie au ‘sujet’”.

A pergunta sobre o sujeito integra o século XX, sobretudo a partir de sua segunda metade, e dá um passo além no século XXI, na questão do ciborgue e do pensamento pós-humano, mas aí a questão já toma outros contornos, que não os propostos aqui nessa leitura da poética rosiana. Para o momento, basta saber que os limites fragilizados entre humanidade e animalidade não humana ganham os contornos, no século atual, desses mesmos limites acrescidos à uma certa ontologia da máquina, do ciborgue, como afirma Tomaz Tadeu: “A subjetividade humana é, hoje, mais do que nunca, uma construção em ruínas. Ela já não tinha mesmo jeito, desde as devastadoras demolições dos ‘mestres da suspeita’: Marx, Freud, Nietzsche, sem esquecer, é claro, Heidegger. A obra da desconstrução iria prosseguir, incansável, a partir de meados do século XX, com as operações de desalojamento do *cogito* cartesiano efetuadas pela revisão althusseriana de Marx e pela revisão lacaniana de Freud. Depois, com os pós-estruturalistas, Foucault, Deleuze, Derrida, Lyotard, o estrago se tornaria irremediável e irreversível. Sem volta. *A point of no return*. A questão não é mais, agora, ‘quem é o sujeito?’, mas ‘queremos, ainda, ser sujeitos?’, ‘quem é o sujeito?’ (GUZZONI, 1996), ‘quem tem nostalgia do sujeito?’ e, mais radicalmente, talvez, ‘quem vem depois do sujeito?’ (CADAVA; CONNOR; NANCY, 1991). Ou ainda, como Maurice Blanchot (1991), a essa última pergunta podemos, talvez cinicamente, nos limitar a retrucar: ‘quem mesmo?’” (TADEU, 2009, p. 9). Mas aí, a história já é outra, embora não abandonada da que tratamos. Não se pode deixar de fazer referência, é claro, ao *A hermenêutica do sujeito*, de Michel Foucault, mas a história aqui, outra vez, também é outra, e talvez fosse necessário um segundo estudo, caso quiséssemos adentrá-la.

[...] para que não se entenda *uma literatura pensante* como sinônimo de “filosófica”. Literatura, filosofia e artes plásticas constituem aqui discursos provisórios para dar vez a nova fala e escrita, sob a insígnia da Outra. Abre-se um espaço de tensão entre saber e não saber, por meio de um pensar-sentir ou de um sentir-pensar diferencial e afetivo. Articula-se, desse modo, o aspecto ético e político desse pensamento ficcional. (NASCIMENTO, 2012, grifos do autor).

Nesse sentido, a tônica aqui poderia se enveredar perfeitamente pelos estudos que se dedicam aos “animais escritos” ou por uma zooliteratura. Afinal, abunda nos textos rosianos, e não somente em *Grande sertão: veredas*, uma poética da animalidade na qual aos animais não humanos são atribuídas subjetividades e autonomia. Exemplo disso são as (quase) bucólicas observações que Diadorim ensina Riobaldo a fazer sobre a vida dos pássaros e de outros pequenos animais pelo sertão, ou, ainda, Sete-de-Ouros, “O burrinho pedrês”, cuja autonomia e poder de decisão são prementes. Além de “Conversa de bois”, “Entremeio com o vaqueiro Mariano”, a série “Zoo”, de *Ave, Palavra*, ou, ainda uma vez, um devir-outro mais outro que os anteriores, que é o que se encontra em “Sarapalha”. Todas narrativas que dão conta de uma animalidade da literatura ou, pensando com Derrida, dão conta, através de seus *animots*, (DERRIDA, 2002, p. 70)² de uma literariedade da animalidade para além do binarismo humano vs animal, ou, nós vs eles todos.

Entretanto, cabe ressaltar, é este um texto derivado do estudo que se propôs à investigação da violência (assim mesmo, como um substantivo genérico) e suas indeterminações. A investigação de uma escritura em que também abundam não apenas problemáticos devires-animais, mas, ainda, caras dissoluções de fronteiras e limites entre o que se convencionou nomear humano e todo o resto, chamado ordinariamente de animal. Impõe-se, portanto, voltar antes o olhar para o caráter violento com que o escritor dá a ler não só a fragilidade dos limites que são também

² Nota do Tradutor: *ANIMOTS*, em francês, pronuncia-se exatamente da mesma maneira que *ANIMAUX*, o plural de *ANIMAL*. “Mot”, em francês, quer dizer “palavra”. A constituição deste novo vocábulo pelo autor obedece ao mesmo procedimento de *DIFFFÉRENCE DIFFÉRANCE* efetuado por Derrida anteriormente, que só se distinguem na escritura e não na pronúncia. Guardamos nesta tradução a palavra cunhada originalmente pelo autor.

os limites do sujeito e da subjetividade, mas também a complexidade da imposição de limites e fronteiras opositivas.

Dito de outro modo, trata-se aqui de uma investida que discute aspectos de narrativas rosianas que tendem a solapar uma metafísica da subjetividade humana, embora esta última expressão encerre em si uma tautologia, pois a subjetividade, na metafísica do Ocidente, é estritamente humana, sobretudo, e europeia, fundamentalmente. E quando uso solapar, não pretendo com isso dizer que a escritura rosiana esteja de algum modo combatendo a metafísica, mas, por outro lado, trata-se de dismantelar, a partir de dentro, das razões da razão, uma certa aparência de plena posse das noções de subjetividade e humanidade “pelo sujeito do discurso teórico-metodológico hegemônico” (ARAÚJO, 2015, p. 99).

Tanto humanidade quanto animalidade não-humana se definem pelos limites impostos aquém e além dos conceitos que tradicionalmente os delimitam. Dominique Lestel afirma que

A animalidade é determinada pelas relações que o homem e o animal desenvolvem em conjunto, e essas relações são submetidas à história do homem. A animalidade evoca *limites* (de caráter taxonômico) que se revelam, imediatamente, *fronteiras* (de caráter defensivo). As fronteiras do homem e do animal, do vegetal e do animal, assim como as do artefato e do animal, permanecem intrinsecamente problemáticas em todas as culturas e em particular na cultura ocidental. (LESTEL, 2011, p. 24, grifos do autor).

Se a taxonomia da animalidade e da humanidade se estabelece nesse limite fronteiro, como afirma Lestel, e se esse mesmo limite revela-se não sem problemas em “todas as culturas”, o estabelecimento dos limites é uma forma de violência metafísica, de tal modo que, num movimento contrário, o trespassar dos limites ou embaralhamento das fronteiras não acontece também sem algum grau de violência. Mas, fato é, a perspectiva taxonômica da vida visa à manutenção da nomenclatura, da classificação, da determinação, buscando subclassificação para tudo aquilo que não se encaixa ou que embaralha a lógica do nome classificatório.

Segundo Lestel, tal modo de se pensar a animalidade situa-se na lógica da interpretação. Sendo o modo de leitura do mundo, de leitura e entendimento, a interpretação é o procedimento que visa à consolidação do sentido, da classificação, da ordenação e da continuidade. É via

interpretação que se define a subjetividade humana e a não-humanidade do animal, assim mesmo, nesse singular que abarca em si, para pensar com Derrida, Lestel, Agamben e tantos outros, todos os outros viventes não humanos.

Toda a animalidade, todo aspecto animal destacado e recalcado na cultura pertence ao campo do totalmente outro do humano, do absolutamente outro. Entretanto, aquilo que é mais propriamente humano, aquilo que há de pertencer ao humano por excelência e a que se acede por exclusão de aspectos da animalidade humana, não é outra coisa senão um mecanismo de forclusão inadequado,³ uma vez que se estabelece para o Homem, enquanto vivente não-animal, como uma forma de origem protética da cultura, ou, para pensar com Derrida (2001), sempre ele e mais uma vez, como uma “prótese de origem” (e logo retornarei a esta questão da prótese). “Afim”, afirma Maria Esther Maciel, “foi precisamente pela negação da animalidade que se forjou uma definição de humano ao longo dos séculos no mundo ocidental”, e prossegue: “não obstante a espécie humana seja, como se sabe, fundamentalmente animal” (MACIEL, 2016, p. 16). O humano é tudo aquilo que não é animal; ou, melhor, o humano é o que resta, é, portanto, o resto, um resíduo decantado,⁴ quando se exclui o que é animal. Mas o que é o animal? O que é o humano? O *que*, esse pronome relativo/interrogativo. Há de haver uma subjetividade para ele, um sujeito, quando se pensa nas relações animal não-animal?

Uma tal pergunta só pode ser respondida através de uma violência metafísica sem a qual não se poderia estabelecer os limites do humano, os limites do animal. Mas tais limites, no limite de uma certa subjetividade da presença do sujeito humano, do *homem humano*, não podem levar a outra coisa senão a um processo de efração disso mesmo que se há de nomear por humano. A passagem, para um lado ou para o outro, não se dá senão através de uma violenta forma de efração do pensamento. Uma vez que, cito novamente Maciel, “deslocada para fora do humano, ela [“a parte animal que constitui a existência humana”] foi confinada aos

³ Cf.: DERRIDA, 1992, p. 280: “forclusion injustifiée”.

⁴ E acredito que não é preciso lembrar aqui que o processo de decantação do que quer que seja constitui-se em separar, limpar as impurezas de qualquer líquido, nesse sentido, a humanidade, sendo o que resta quando se exclui a animalidade, seria a impureza do animal?

territórios do mal, da violência, da luxúria e da loucura, sob a designação de bestialidade” (MACIEL, 2016, p. 17).

E, em um romance que principia pela imagem indecisa e deslimitada de um bezerro que tem cara de gente e cara de cão, torna-se imperativo voltar o olhar para estes pontos em que limites e fronteiras são desmantelados. Que fique bem entendido, o texto não advoga pela abolição das fronteiras “que une-separa ‘linguagem’ e ‘mundo’, ‘pessoas’ e ‘coisas’, ‘nós’ e ‘eles’, ‘humanos’ e ‘não-humanos’”,

[...] mas sim de “irreduzir” e “imprecisar” essa fronteira, contorcendo sua linha divisória (suas sucessivas linhas divisórias paralelas) em uma curva infinitamente complexa. Não se trata de apagar contornos, mas de dobrá-los, adensá-los, enviesá-los, irisá-los, fractalizá-los. (CASTRO, 2015, p. 28).

Seja como for, tomemos, num primeiro momento, alguns exercícios de hospitalidade para com a animalidade na obra de Guimarães Rosa. Trata-se de uma hospitalidade já um pouco deslocada da hospitalidade absoluta, pois se dá em uma imbricada trama de hospitalidade e hostilidade, com tais exercícios de hospitalidade sendo formas de se trespassar, de se operar um desmantelamento das fronteiras e limites humanos.

Enquanto “estranha instituição”, a literatura é uma zona de indeterminações onde se entrecruzam saberes,⁵ valores e manifestações de sentidos que, na ótica esquadrihada do pensamento lógico, no roldão cego do dia a dia, escapam-nos à percepção. Se nos escapam, é porque certos aspectos disso que se costuma chamar a realidade e a vida frequentemente excedem a ordem do que é mensurável, calculável e redutível.

Enquanto viventes, jamais deixamos de ser animais, e isso pode significar, de algum modo um tanto enviesado, que jamais tocamos de fato e plenamente aquilo a que nomeamos humanidade. E isso não pode querer significar, de outro modo, que os animais tenham sido humanos.

⁵ Não posso deixar de fazer referência, novamente, a Evando Nascimento, em seu estudo sobre Clarice: “‘Trata-se de rastrear a presença de certos valores, os quais respondem por uma ética da escrita do texto clariciano’ (1987, p. 180). Indagar a eticidade da arte ou da antiarte de C.L., mais além de qualquer moral, constitui justamente a matriz e a motriz deste livro” (NASCIMENTO, 2012, grifos do autor).

Entretanto, ousemos dizer, enquanto seres vivos, entre humanos e não humanos há de existir muito mais pontos de convergência do que de divergência, malgrado todos os séculos de delimitações taxonômicas e de todo o trabalho de recalçamento, como afirmou-se acima. Sobretudo a partir de Darwin, é mister um passo atrás diante da fragilidade dos limites entre humanos e não humanos e, sobretudo, ainda pensando com Darwin, no que diz respeito aos homens e aos “primatas”.

Interessa notar algumas relações analógicas que Guimarães Rosa faz através de “verbetes lúdicos” (MACIEL, 2016, p. 93) na série “Zoo”, em *Ave, palavra*. Interessam-nos, sobretudo, aquelas relativas aos primatas. Sigamos:

1. O macaco é um menino – com algum senão. //Um orangotango de rugas na testa; que, sem desrespeito, tem vezes lembra Schopenhauer. //O orangotango, capaz facundo de mutismo. Para dar risada, põe as mãos na cabeça. *Ele é mais triste que um homem.* //Monos me cocem, se os entendo.
2. Não sonham – os macacos mais singulares. Há um instinto de tristeza? A careta do macaco é feita por obrigação.
3. *Ao macaco, diga-se – Nossos rabos...*//O macaco: homem desregulado. O homem: vice-versa; ou idem. //Monólogo do mono Simião, que se vende por meia casca de fruta: //– *Aos homens, falta sinceridade...*//Dito o que, vai bugiar, espontâneo. //O macaco está para o homem assim como o homem está para x.
4. O cachorro vive das sobras da vida humana. *O macaco, suas sombras.*
5. O macaco é social demais, para poder valer. //Tabuletas reflexivas: “Não dar pão aos leões!” / “Não dar nada aos chimpanzés e às girafas!” / “Não dar espelhos aos macacos!” //O macaco: – Não precisa de calças quem tem bons suspensórios. (ROSA, 2001a, p. 153; 165-168-169; 252; 318-319-320, grifos meus).

Integrantes de uma série recheada de verbetes que se configuram como *topoi* alternativos poéticos para grupos e/ou animais específicos (MACIEL, 2016, p. 58), tais verbetes relativos aos primatas seguem uma linha metafórica que, justamente por sabermos da apreciação de Rosa pelos animais e de podermos notar uma grande afeição por eles na série “Zoo”, traçam um caminho que aponta para algumas “falhas”

do humano, por assim dizer. Mas não só. O tom anedótico utilizado na maioria dos verbetes aponta para aspectos etológicos e, muitas vezes, físicos dos animais, os quais, pela via da analogia e da alegoria, são também “próprios” aos humanos, numa espécie de jogo que aponta para a deslimitação que se pode ler em Guimarães Rosa. Esse jogo, como se verá, não acontece sem alguma forma de violência, uma violência que é da linguagem, do *logos*, sobretudo, de uma delimitação de sentido.

Tomando a obra do escritor mineiro como uma obra maleável no que diz respeito à sua cronologia editorial, pode-se dizer que boa parte dos textos, independentemente do ano de publicação/escrita, lançam luz uns sobre os outros. É nesse sentido que gostaria de tomar emprestado aqui um dos verbetes do “Zoo de Hamburgo”, no qual se lê: “Ao macaco, diga-se – *Nossos rabos*”. Nossos rabos, esse pronome possessivo, *nossos*, de quem? De quem são os rabos, se ainda se pode utilizar esse possessivo *nossos*? Nós? Quem mesmo? É pelo rabo, ou sua falta, que pretendo pegar uma ideia a seguir, em um episódio emblemático, sobre uma cena canibal, sobre uma cena animal, sobre uma tutela humana.

Se cito o trecho todo, faço-o por uma preferência de estilo, uma preferência que é a de disponibilizar a quem possa interessar o texto literário em si, ao invés da narrativa sinóptica. E por um agenciamento de escrita, por permitir melhor apontar nele os pontos nodais. Ao texto, pois; o episódio do macaco que era homem:

Como Deus foi servido, de lá, do estralal do sol, pudemos sair, sem maiores estragos. Isto é, uns homens mortos, e mais muitos dos cavalos. Mesmo o mais grave sido que restamos sem os burros, fugidos por infelizes, e a carga quase toda, toda, com os mantimentos, a gente perdemos. Só não acabamos sumidos dextraviados, por meio do regular das estrelas. E foi. Saímos dali, num pintar de aurora. E em lugares deerrados. Mais não se podia. Céu alto e o adiado da lua. *Com outros nossos padecimentos, os homens tramavam zuretados de fome – caça não achávamos – até que tomaram à bala um macaco vultoso, destrincharam, quartearam e estavam comendo. Provei. Diadorim não chegou a provar. Por quanto – juro ao senhor – enquanto estavam ainda mais assando, e manducando, se soube, o corpuado não era bugio não, não achavam o rabo. Era homem humano, morador, um chamado José dos Alves!* Mãe dele veio de aviso, chorando e explicando: era criatura de Deus, que nu por falta de roupa... Isto é, tanto não, pois ela mesma ainda estava vestida com uns

trapos; mas o filho também escapulia assim pelos matos, por da cabeça prejudicado. Foi assombro. A mulher, fincada de joelhos, invocava. Alguém disse: – “Agora, que está bem falecido, se come o que alma não é, modo de não morrermos todos...” Não se achou graça. Não, mais não comeram, não puderam. Para acompanhar, nem farinha não tinham. *E eu lancei. Outros também vomitavam. A mulher rogava. Medeiro Vaz se prostrou, com febre, diversos perrengavam.* – “Aí, então, é a fome?” – uns xingavam. [...] *Nesse tempo, o Jacaré pegou de uma terra, qualidade que dizem que é de bom aproveitar, e gostosa. Me deu, comi, sem achar sabor, só o pepego esquisito, e enganava o estômago.* Melhor engolir capins e folhas. Mas uns já enchiam até capanga, com torrão daquela terra. Diadorim comeu. A mulher também aceitou, a coitada. *Depois Medeiro Vaz passou mal, outros tinham dores, pensaram que carne de gente envenenava. Muitos estavam doentes, sangrando nas gengivas, e com manchas vermelhas no corpo, e danado doer nas pernas, inchadas. Eu cumpria uma disenteria, garrava a ter nojo de mim no meio dos outros.* Mas pudemos chegar até na beira do dos-Bois, e na Lagoa Suçuarana, ali se pescou. Nós trouxemos aquela mulher, o tempo todo, ela temia de que faltasse outro de-comer, e ela servisse. – “Quem quiser bulir com ela, que me venha!” – Diadorim garantiu. – “Que só venha!” – eu secundeí, do lado dele. Matou-se capivara gorda, por fim. Dum geralista roto, ganhamos farinha-de-buriti, sempre ajudava. (ROSA, 2001b, p. 70-72, grifos meus).

O episódio narrado por Riobaldo situa-se imediatamente após o movimento de retorno de uma tentativa frustrada de se cruzar o Liso do Suçuarão, chefiados por Medeiro Vaz. Antes de prosseguir, contudo, é importante apontar que o enredo lembra em muito um conto de Monteiro Lobato, “Bugio Moqueado”, de 1925.

O texto lobatiano narra uma história de exercício de soberania e crueldade, de dominação masculina, falogocêntrica, portanto. Conta um fato ocorrido numa fazenda no Tremedal, no Mato Grosso, de um Coronel Teotônio. O conto dá a conhecer diferentes níveis de crueldade, diferentes níveis de especismo, e um tipo de racismo que ainda vigora no Brasil, todos centrados em uma potência de soberania falogocêntrica que reúne em si o poder de decisão, de nomeação e de subjugação. Conta a história de um suposto envolvimento amoroso entre um trabalhador negro, de nome Leandro, e a mulher, branca, esposa do patrão, o Coronel.

Movido por vingança e munido do poder que o *status quo* lhe confere, o coronel manda prender o homem negro ao tronco e castigá-lo com o chicote. Morto, o homem é moqueado, sua carne curtida e servida paulatinamente à mulher, para que o comesse:

– [...] Mas, inocente ou não, o caso foi que o pobre Leandro acabou no tronco, lanhado a chicote. Uma novena de martírio – *lepte lepte!* E pimenta em cima... Morreu. E depois que morreu, foi moqueado.

– ???

– Pois então! Moqueado, sim, como um bugio. E comido, dizem. Penduraram aquela carne na despensa e todos os dias vinha à mesa um pedacinho para a patroa comer... (LOBATO, 1959, p. 38-39).⁶

O conto lobatiano, então, encerra um exercício de soberania que encaminha o nosso olhar para aquilo que Derrida chama de “o próprio do homem”, ou, dito de outro modo, o que seria o mais próprio do homem, numa cadeia de relações de diferenças residuais entre humanos e não humanos, pois, segundo Derrida: “No fundo, quer se trate do sangue (*cruor*) ou não, a crueldade, o ‘fazer sofrer’ ou o ‘deixar sofrer’ pelo prazer, eis ainda o que seria, como referência à lei, o próprio do homem” (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 83, grifos do autor). Se este conto revela tal característica como propriedade do homem, do humano, como

⁶ Não pude deixar de me lembrar de uma experiência de contexto de guerra que me foi relatada certa vez, assim que cheguei a Belo Horizonte para cursar mestrado, quando fui dividir moradia com dois estudantes cabo-verdianos, o que me proporcionou por um tempo o convívio com a comunidade africana que então frequentava os cursos de graduação e pós-graduação na UFMG. Um relato especial de um estudante angolano, o qual não citarei o nome aqui, mas com quem convivi por mais de dois anos, chamou-me a atenção pelo teor terrificante. É sabido que os movimentos de independência dos países africanos, sobretudo os de colonização portuguesa, não aconteceu sem a sua dose de terror que a guerra proporciona, e que boa parte deles se viu por décadas assolados em guerras civis. Esse estudante, vindo de Angola, relatou-me duas cenas por ele vivenciadas no final da década de 1990, quando o país sofria ainda com a guerra étnico-política, em que vira, em uma das cenas, pessoas se digladiando na disputa por um cão que havia sido atropelado, pois seria aquela a única comida de que dispunham, e, em outra cena tanto mais terrífica, um grupo rival matara o membro de uma família, invadira a casa onde receberia as honras fúnebres e obrigara aos parentes esquarterarem o defunto, cozinhareem-no e comerem-no em seguida.

aquilo que lhe é mais próprio em uma espécie de etologia da soberania, o trecho rosiano em análise, por outro lado, caminha numa direção em que o exercício de soberania e os próprios do homem, as noções de propriedade para além da crueldade, são trespassados por um tipo de balancê indecidível que o relato riobaldiano provoca nessas noções.

Se Derrida afirma, na entrevista supracitada, que “existem diferenças irreduzíveis, fronteiras intransponíveis entre tantas espécies de seres vivos” e que existem “muitos limites” entre os animais e o homem, como, por exemplo, um “intervalo abissal” entre o homem e os “macacos superiores” (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 85), ele sustenta também, em outros pontos de sua obra, uma ex-apropriação como “[...] ‘l’appropriation interminable d’un non-propre irréductible’, a apropriação interminável de um não-próprio irreduzível” (DERRIDA, 2000, p. 218 *apud* ARAÚJO, 2015, p. 95).⁷ E é nesse ponto, ou a partir dele, da ex-apropriação,⁸ que pretendo me ater na leitura desse trecho do romance rosiano, a qual, por sua vez, acaba por ser também uma leitura do texto derridiano.

O episódio rosiano em questão se abre para as questões dos próprios do homem, questões de propriedade, portanto, e para a fragilidade disso que se nomeia como próprio. Ainda nessa questão classificatória, taxonômica, separadora que é a de um pensamento humanista, contra ela, Agamben opõe um porém:

A máquina antropológica do humanismo é um dispositivo irônico, que verifica a ausência para o *Homo* de uma natureza própria, mantendo-o suspenso entre uma natureza celeste e uma terrena, entre o animal e o humano – e seu ser, portanto, será sempre menos e mais que ele próprio. (AGAMBEN, 2013, p. 53).

E Agamben prossegue nessa linha da propriedade humana em outro ponto, afirmando que “o verdadeiramente humano que deve surgir é apenas o lugar de uma decisão incessantemente atualizada na qual a separação e sua rearticulação são sempre deslocalizadas e adiadas novamente” (AGAMBEN, 2013, p. 65).

⁷ Tradução do autor.

⁸ Derrida trabalha com a noção de ex-apropriação em pelo menos três de suas obras: “‘Il faut bien manger’ ou le calcul du sujet” (1992); *O monolingüismo do outro*. Ou a prótese da origem (1996/2001); *Le toucher*, Jean-Luc Nancy (2000).

O episódio do romance rosiano impõe para o leitor um exercício de deslocamento constante e de reconfiguração das certezas através da encenação e problematização de uma verdade que deve ser sempre rearticulada, retrabalhada, cuja decisão há de ser sempre adiada. Desafio para a literatura enquanto literatura pensante, desafio ao pensamento, este que propõe o jogo com valores presentes na obra rosiana, os quais apontam para certos procedimentos éticos da escrita, uma ética da escrita, para pensar com Evando Nascimento. Tentamos rastrear, nesse excerto do romance, uma “ex-apropriação”, a qual

se alinha a um processo que não é desumano, mas desconstrutor dos valores humanistas como ordenados elos, supervalores de próprio, propriedade, presença, autenticidade, autoridade, nomeação, nominação, tudo como fator da produtividade, palavra típica do discurso neoliberal. (NASCIMENTO, 2012).

Atravessada por uma voracidade e ferocidade aterradoras, a narrativa do “bugio moqueado” de Rosa excede uma economia de crise, uma economia do embate entre os grupos jagunços e a guerra contra os Hermógenes. Não é a voracidade, a devoração em si que ocupa o lugar de trespassamento dos limites e fronteiras (muito embora um gesto antropofágico, um gesto canibal exceda em muito os limites de uma socialidade ocidental); todo vivente, humano ou não, é voraz em situações de fome extrema. Uma das questões que se impõem com demais força, a nosso ver, está não só no gesto todo da caçada, abate e cozimento do bugio-homem, mas em dois pontos em especial: 1) o de uma revelação do que falta, ou seja, o rabo que não se encontra (e, aí, o que mencionei anteriormente, do resto); e 2) o ato carnofalocêntrico em si, ou, a ingestão da carne e, nesse caso, da carne da própria espécie.

A interpretação da escritura rosiana tende a ser de algum modo falha se não busca o paradoxo e as aporias. Pautada por um constante balancê de certezas, a obra se escreve e se inscreve através de uma poética do talvez, de uma poética da indeterminação e da indecidibilidade e, a partir de dentro mesmo de uma lógica, de um *logos* determinante e delimitador de certezas absolutas, irrompe como abalos, os quais são da ordem da estruturalidade de tudo o que se fundamenta como arquitetura da estrutura, como construção logocêntrica de um pensamento delimitador.

Em muitos aspectos, a escritura do romance rosiano é uma configuração do pensamento riobaldiano, que se conduz em diferentes

pontos como a busca por uma catarse verbal do narrador. A razão que há nessa escritura desterrante é aquela afirmada por Riobaldo, “uma razão de loucura muita”, para se retomar novamente a citação, uma razão que, afirma o ex-jagunço, só acontece mesmo é na guerra, onde, “sem querer, a gente rosna”. (ROSA, 2001b, p. 222) Se recorro pela segunda vez a uma mesma citação, faço-o para chegar a um ponto, o de que a razão, a lógica, ainda que atendendo a uma economia da guerra e do embate constantes, tende, na escritura rosiana, a produzir engodos para a própria razão.

O que tento colocar em evidência, nesse processo de devoração-regurgitação⁹ do macaco-humano é uma questão de efração do que se entende por próprio e propriedade, de propriamente humano, e, nessa razão, encontra-se um dos engodos produzidos pela lógica. Para tanto, recorro a um deslocamento de um conhecimento de Derrida aplicado à propriedade da língua, ao monolinguismo e àquilo que o filósofo chama de “prótese da origem”. Derrida (2001, p. 37) afirma que: “O que tenho dificuldade em entender é todo esse léxico do ter, do hábito, da posse de uma língua que seria ou não nossa, a tua, por exemplo. Como se o pronome e o adjetivo possessivos estivessem aqui, quanto à língua, proscritos pela língua”.

Parodiando e deslocando a escritura derridiana, o que se diz da língua pode ser dito da subjetividade humana. O texto rosiano produz engodos para a razão, desestabilizando um léxico que se volta para a propriedade de uma característica que diferenciaria fundamentalmente o humano dos outros viventes. A escritura de Rosa tende a romper com esse léxico impositivo que separa humanidade-animalidade, criando zonas de indecidibilidade. Santiago-Sobrinho afirma que “[a] lei dos homens impõe muros, gramáticas, ao que é fluxo, devir, vida. [...]”, mas, “frente às imposições de uma racionalidade, temos a lei ladra” (2011, p. 66). Ou seja, se a razão impõe uma gramática, um léxico voltado para a posse do sentido, há, por outro lado, uma “lei ladra”, a qual produz um caminho enviesado, uma rota que, situada, para falar ainda com Santiago-Sobrinho,

⁹ O termo surge como um adiantamento do que se irá dizer, uma vez que os jagunços “desengolem” o “macaco” depois de o haverem comido. Esse processo se dá em função da revelação da ausência do rabo, portanto, da revelação de que se trata de um homem, não de um macaco.

nos “campos de tensões nos moldes heracliteanos, em que o ‘sim’ e o ‘não’ são afirmados simultaneamente” (2011, p. 92).

Nessa escritura, os próprios do homem, aquilo de que ele se apossa, excedem a gramaticalidade da língua, excedem a lógica binária do sim ou do não. E é nessa exceção que se insere a tautologia que Riobaldo repete por três vezes no romance, “homem humano”. Homem humano é uma tautologia desesperada que a razão determinada exerce sobre o discurso riobaldiano na tentativa de centralizar, como se fosse possível, o sentido de tudo aquilo que é humano, de tudo aquilo que, separando fundamentalmente o homem dos viventes não humanos, define-o como ser elevado em relação aos demais seres.

Enquanto expressão tautológica, no entanto, o homem humano afirmado pela problemática revelação é o produto, como dissemos, de um engodo da razão e da economia da guerra, que é não só a guerra jagunça, mas o embate constante de que fala Heráclito, o Obscuro. A humanidade do humano, nesse caso, advém da revelação de uma falta póstuma, uma espécie de luto proscrito na cena da devoração de um macaco que é, na verdade, um homem. Problema para a razão, problema para a escritura literária e para a escritura filosófica, a humanidade desse macaco que é homem, e que recebe um nome, um nome de homem humano, o qual, no episódio em questão não se constitui necessariamente como aspecto definidor do homem. Este papel cabe exclusivamente à falta do rabo do macaco.

O humano é, desse modo, muito mais um rabo que falta do que todo o resto da anatomia e da ótica da nominação. Salvo o nome e o rabo, resta o macaco moqueado e servido. Não fosse essa ausência, o que prevaleceria seria uma indistinção latente entre aquilo que nomeia o humano e que nomeia o animal. Não se pode falar, por outro lado, em equivalência entre um e outro, em coincidência, mas, sim, de uma forma de intercambiação entre um e outro; i.e., no extremo, a indistinção se dá pela irrealização de características que definem um e outro, se ao macaco falta o rabo que o homem não tem, ao homem faltam-lhe as roupas e o nome que o macaco não tem. Afora isso, ambos são carne, matéria orgânica que, no roldão cego da guerra, encontram-se “desprovidos de mundo”.

Não obstante todo o mal-estar provocado pelo engodo que a razão e a fome apresentaram para trair os homens, esse episódio irrompe de dentro de uma tradição cultural, literária, religiosa e hermenêutica e, do centro mesmo dessa estrutura, provoca reviravoltas nas potências da

razão e da socialidade. Enquanto problema proposto para uma tradição literária, enquanto problema apresentado a uma tradição interpretativa, o mal-estar provocado pelo ato de devoração do homem-macaco se insere paradoxalmente num contexto em que a morte humana e a violência advinda de embates constantes de razões adversas dão a tônica da lenda cruel¹⁰ da vida. Desse modo, enquanto mais uma morte, essa morte é mais que uma morte apenas, pois atinge a pontos certos de sustentação de uma hermenêutica ocidental que sustenta toda uma tradição religiosa milenar.

Ao contrário das mortes em combate, as quais, segundo o narrador, não configuram assassinato, não ferindo, portanto, postulados éticos e sociais do grupo, a morte/assassinato de José dos Alves, o homem-macaco-homem, se insere como um entrave an-arquitetônico nas bases de sustentação de uma cultura. Tem, portanto, implicações morais e éticas que transbordam a lógica de uma economia da guerra. Situada além da lógica belicosa da vida jagunça, esta morte encerra em si, de uma forma enviesada, uma desobediência a um dos preceitos fundacionais do código ético-religioso-moral do Ocidente, que é a desobediência ao quinto mandamento da lei mosaica: “Não matarás!” Não matarás o teu próximo, que fique bem entendido, não matarás o teu semelhante, tu, só tu, humano, autorizado a atentar contra a vida de todas as espécies, não matarás o teu próximo. Sigamos esta pista com Derrida:

“Não matarás”. Tu não matarás o teu próximo/vizinho/semelhante. Todas as consequências de tal ato são interligadas e devem estar claras, continuamente: tu não o farás sofrer, o que é, invariavelmente, pior que a morte, tu não o farás mal, *tu não o comerás, nem mesmo um pouquinho*, etc. (1992, p. 293, grifo meu; tradução minha).¹¹

No seio dessa tradição, a cena em si conduz a um trespassamento de todos os limites do interdito, do proibido e do pecaminoso. A leitura derridiana do mandamento desdobra-se numa sequência de interdições, as quais, a um só tempo, são solapadas pela cena devoradora do texto

¹⁰ “[...] nos criamos em um mundo que às vezes pode se assemelhar a uma lenda cruel” (ROSA, 1994, p. 33).

¹¹ «Tu ne tueras point». Tu ne tueras point ton prochain. Toutes les conséquences s’enchaînent, et doivent le faire de façon continue: tu ne le feras pas souffrir, ce qui est parfois pire que la mort, tu ne lui feras pas du mal, *tu ne le mangeras pas, pas même un petit peu*, etc.

rosiano. O homem-macaco é caçado, morto, cozido e comido. Mais que comido, devorado a fim de saciar a fome e a loucura. Devorado, sobretudo, em função da loucura.

Por outro lado, ataca também, de chofre, a própria raiz etimológica da palavra humano. Explico. O ato de comer a carne humana provoca um certo desvario terrificante em todos aqueles que dela comeram, o que faz deste ato, a um só tempo, um ato de comer-regurgitar o humano, i.e., a internalização do humano produzido como um engano da razão é, ao mesmo tempo, no ato contíguo, a externalização desse mesmo humano.

Etimologicamente, *humano* tem a mesma raiz de *húmus*, sendo, portanto, o humano aquele que é pertencente à terra ou que dela tenha nascido (e uma lógica semelhante se aplica também para o correlato grego *autóctone*, ou seja, o que é oriundo da terra onde se encontra, ou, nascido da própria terra, assim como no relato bíblico do *Gênese*, cujo primeiro ser humano é criado do barro moldado por Deus). Nesse sentido, no episódio rosiano pode ser lida uma dupla externalização, pois, na malfadada tentativa de ex-apropriação de um impróprio irredutível, os homens são levados, em seguida, à ex-apropriação da terra, à ingestão, manducação, deglutição, à internalização, portanto, da terra. E quanto mais da terra comem, quanto mais tentam se apropriar de sua origem protética, tanto mais a ingestão, a ex-apropriação de uma prótese de origem é rejeitada pela organicidade do organismo e do conceito.

Note-se que o processo ex-apropriador em si não é necessariamente desumano. Encerra-se na cena da devoração do humano e da terra uma desconstrução do que seriam as propriedades do humano. Uma desconstrução, é importante frisar, da possibilidade da origem, pois, que o que se nomeia por origem é, afirmo uma vez mais, sempre uma origem protética,¹² para pensar com Agamben, mas também com Derrida. Desse

¹² É importante chamar a atenção para um fato de natureza morfológica. Utilizo aqui a noção de “prótese de origem” ou “origem protética”, a qual tomo emprestada a Derrida. Cabe ressaltar que, em francês, uma mesma palavra é utilizada para prótese e órtese. Utiliza-se, em francês, unicamente *prothèse* ou *prothèse provisoire*, que seria a prótese utilizada de forma temporária, podendo ser substituída ou descartada conforme a necessidade de adequação exigida por determinado contexto ou *status quo*. Em língua portuguesa brasileira, utiliza-se o termo órtese para a prótese provisória, o que denotaria, num esforço semântico que se faz aqui, o caráter ainda mais protético das tentativas de estabelecimento de uma origem para o humano, para o sujeito, para a subjetividade, enfim.

modo, o próprio do humano e da subjetividade deve se pautar sempre por esta provisoriedade. Ainda que intimamente ligada à calculabilidade do sujeito, do humano, o cálculo estará sempre à mercê de uma incógnita que se perde, que se não deixa revelar, que se não deixa reduzir, portanto. Assim, todas as tentativas dessa “apropriação constante do não-próprio irreduzível” pautar-se-ão necessariamente por um processo violento de ex-apropriação, de tentativa de redução do irreduzível a um cálculo que é, sempre e necessariamente, incalculável.

Na apresentação de seu livro *A travessia dos fantasmas*, Márcia Marques de Moraes define o seu propósito de interpretar o relato riobaldiano como um “processo segundo o qual se constitui o sujeito, marcando-se como individualidade”. Segundo a pesquisadora:

Quando Riobaldo dialoga com seu interlocutor, solicitando sua ajuda para tentar achar mais uma sua verdade, metaforiza a própria travessia dos fantasmas do “homem humano” que, ao se constituir sujeito, projeta-se no Outro, para buscar conhecer(-se) e encontrar uma verdade que, perdida para sempre, só pode ser alcançada, ainda que ilusoriamente, pela linguagem. Assim, Riobaldo narra; assim, o sujeito se constitui. (MORAIS, 2001, p. 9).

O propósito é interessante, sobretudo em sua essência de “travessia dos fantasmas”. A constituição de qualquer processo de subjetivação é perpassada pela herança dos fantasmas, por uma herança que não se herda jamais de fato, pois não se deixa apropriar ou reapropriar, pois “não há apropriação ou reapropriação absolutas” (DERRIDA, 2001, p. 38). Se há a subjetivação do humano, como afirma a professora Márcia Moraes, ela só é possível através de uma forma muito precária, muito pautada pela cadeia diferencial opositiva, e por essa tautologia do “homem humano”, percebida por uma série de leitores da obra rosiana, que é a afirmação do homem humano, a dupla afirmação legitimadora do homem e do humano. Uma afirmação que é, a um só tempo, uma forma de posse e desposse do propriamente humano. Deslocando, uma vez mais aqui, o pensamento derridiano relativo à língua: “Uma vez que não existe uma propriedade natural da língua, esta não dá lugar senão à raiva apropriadora, ao ciúme sem apropriação” (DERRIDA, 2001, p. 38). A apropriação do homem pelo humano, então, acontece de forma paroxística, através da qual o sintagma tautológico do “homem humano” incorre na possibilidade de decisão do indecidível, pois, como

afirma Derrida, “[...] o equívoco indecível corre tais riscos e apela [...] à decisão, aí onde, antes de qualquer programa e mesmo antes de qualquer axiomática, ela condiciona o direito e os limites de um direito de propriedade [...]” (DERRIDA, 2001, p. 38-39). Mas só se pode falar, em relação à língua, em relação às propriedades do humano, de uma decisão provisória e violenta, essencialmente violenta.

Inserido em pontos extremos de desconstrução de valores que configuram os próprios do homem, a contração sintagmática do “homem humano” se inscreve, conforme afirma Evando Nascimento, de uma forma que “põe em questão a essência mesma do homem, em vez de evidenciá-la”. Nascimento postula ainda que, “se soubéssemos o que significou desde sempre ‘ser humano’, não precisaríamos do sintagma ‘homem humano’, para distingui-lo do ‘homem animal’, do homem-monstro, do homem-máquina e sobretudo, na ficção rosiana, do homem-demônio” (NASCIMENTO, 2012). Nesse sentido, portanto, a escritura rosiana coaduna-se aos posicionamentos derridianos contrários às posturas de Heidegger em relação à diferenciação essencialista fundamental entre o humano e o animal.¹³

¹³ Evando Nascimento, no comentário que faz à “tomada de posição” do texto rosiano, aponta para esse questionamento do pensamento heideggeriano, o qual é fundamentalmente trabalhado por Derrida nos textos com os quais dialogamos aqui. Segundo Nascimento: “Em sua famosa ‘Carta sobre o Humanismo’, Heidegger expõe como a expressão *homo humanus* pertencia à cultura latina e significava em princípio o homem romano, ‘civilizado’, oposto ao ‘bárbaro’ estrangeiro. Sabemos que a palavra bárbaro já designava também em grego o outro estrangeiro, não helênico. ‘Homem humano’ é, portanto, expressão de arraigado etnocentrismo, que até hoje marca a cultura humanista tradicional, de origem greco-latina. No texto mesmo em que contesta o humanismo do Sartre autor de ‘O existencialismo é um humanismo’, Heidegger acaba por defender esse *homo humanus* pelo simples motivo de que ele nos separa do *homo animalis*. Com isso, evita-se a confusão entre o homem e o animal, confusão esta já consignada na tradução, não sem equívocos, do *zōon lōgon ékhon* de Aristóteles como animal racional. Para Heidegger, é fundamental afirmar a humanidade do homem, sua essência de *humanitas*, a despeito da grande e ameaçadora proximidade em relação aos animais. Nesse sentido, a ontologia fundamental de Heidegger permanece profundamente humanista, embora, de forma paradoxal, também ajude a repensar os dogmas dessa mesma tradição a que involuntariamente se vincula. Existe, efetivamente, para o pensador alemão uma diferença ontológica e irredutível entre os seres vivos em geral (mas em particular os animais) e o homem humano: ‘Dentre todos os entes que são, o ser-vivo é provavelmente o mais difícil de ser pensado por nós, porque ele é por

Não se trata mais, portanto, de uma ontologia da diferença opositiva entre homem e animal, mas da violência que advém das tentativas incessantes de decisão, das tentativas de redução do indecível irreduzível. Trata-se, portanto, de pegar a linha desse questionamento da essência mesma do homem e do humanismo, a qual é, também e por extensão, um colocar em questão os mecanismos de soberania, do homem viril, guerreiro, líder.

Gostaria de me encaminhar, então, para um ponto final, não conclusivo, não teleológico, é preciso dizer, sobre essa discussão encetada a respeito do colocar em questão a essencialidade não só do humanismo, mas daquilo que a ele se liga coextensivamente, i.e., o cálculo do sujeito, o poder soberano do sujeito, o poder da essência de uma presença a si do sujeito. Tomemos, portanto, a leitura do segundo ponto proposto, a qual coloca em questão o gesto soberano do carnofalocentrismo, o gesto devorador praticado pelo soberano, o gesto carnívoro, portanto, de dominação.

Derrida, na entrevista supracitada, concedida a Jean-Luc Nancy, problematiza, ainda na esteira de um posicionamento crítico ao humanismo heideggeriano, põe em questão um dos mecanismos de

um lado o que mais se parece conosco, e, por outro lado, está abissalmente separado de nossa essência ek-sistente' (2008, p. 338). E ele reitera essa diferença abissal entre a essência de *humanitas* e a de *animalitas*, fundamentando-a na linguagem verbal em sua disposição para com a verdade do ser. O lógos humano é incomensurável em relação a qualquer outra linguagem dos viventes, tal é o fundamento último do logocentrismo heideggeriano: 'E visto que os vegetais e os animais sempre se encontram ligados ao seu meio ambiente e jamais se encontram postados livremente na clareira do ser, a única que constitui 'mundo', eles não têm linguagem. Mas não é porque a linguagem lhes permanece negada que eles dependem de seu meio ambiente, desprovidos de mundo' (p. 339). Razão pela qual Heidegger defende três teses profundamente antropocêntricas nos Conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão. Primeira tese, o homem é aquele que constrói mundo (*weltbildend*); segunda, o animal é pobre de mundo (*weltarm*); terceira, a pedra é sem mundo (*weltlos*). Ainda voltaremos a essas teses logocêntricas próprias à ontologia heideggeriana, pois importa, no mais alto grau, rever a própria noção de mundo que nós, homens autodesignados humanos, construímos até aqui. 3 Vale, com efeito, investigar cada vez mais o que os animais, as plantas e também as pedras têm a nos dizer por meio da fabulosa ficção clariciana. A hipótese é que todos esses supostos entes são dotados de linguagem, embora de modo diferencial, ao contrário do que prega o essencialismo heideggeriano" (NASCIMENTO, 2012).

calculabilidade do sujeito, o qual, lido no texto rosiano, constitui-se também numa efração, uma ruptura, uma forma de arrombamento do sujeito, i.e., da essência do humano soberano. O excerto em citação é longo, mas permite melhor equacionar o ponto a que se pretende chegar. Cito-o, portanto:

A questão não seria apenas a de recordar a estrutura falocêntrica do conceito de sujeito, pelo menos em sua estrutura dominante. Gostaria de demonstrar um dia que essa estrutura envolve Virilidade-Carnívoro. Eu falaria de um carno-falocentrismo se não fosse uma espécie de tautologia ou, antes, de hetero-tautologia como síntese, a priori [...]: basta levar a sério a internalização idealizante do falo e a necessidade de sua passagem pela boca, seja através de palavras ou coisas, de frases, do pão ou do vinho diários, da língua, dos lábios ou do peito do outro. Vamos protestar: existem (reconhecido recentemente, você sabe bem) sujeitos éticos, legais, políticos, cidadãos à parte (quase) íntegros, dentre eles, também, mulheres e/ou vegetarianos! Mas isso não é admitido no conceito (de sujeito) e na lei, apenas recentemente e precisamente no momento em que o conceito de sujeito entra em desconstrução. É fortuito? E o que eu chamo aqui de estrutura ou imagem, que liga o conceito à intuição, instala a figura viril no centro determinante do sujeito. A autoridade e a autonomia (pois, ainda que submetida à lei, esta sujeição é liberdade) são, através da configuração da estrutura, concedidas substancialmente mais ao homem (homo e vir) do que à mulher, e sim, mais para a mulher do que para o animal. E, claro, para o adulto e não para a criança. *A força viril do homem, pai, marido ou irmão adulto pertence ao esquema que domina o conceito do sujeito. Ele não quer ser apenas mestre e ativo proprietário da natureza. Em nossas culturas, ele aceita sacrifícios e come carne. [...] eu pergunto-lhe: em nossos países, quem teria alguma chance de se tornar um chefe de Estado, e assim acessar “a cabeça”, declarando-se publicamente, e, portanto, exemplarmente, vegetariano? O líder deve ser um comedor de carne [para ser ele mesmo “simbolicamente” comido].* (DERRIDA, 1992, p. 294-295, grifos meus, tradução minha).¹⁴

¹⁴ “Il ne s’agirait pas seulement de rappeler la structure phallogocentrique du concept de sujet, du moins en son schème dominant. Je voudrais un jour démontrer que ce schème implique la virilité—Carnivore. Je parlerais d’un carno-phallogocentrisme si ce n’était

Se a estruturalidade do sujeito, a essência do humano, se define através de uma estrutura “carno-falogocêntrica”, o ato de devoração, de ingestão de carne, de dominação pelo ato de comer é o ato estruturador por excelência da estrutura de uma socialidade centrada no sujeito humano dominante. E isso se apresenta de forma muito clara para as sociedades ameríndias e suas estruturas antropofágicas (mas aí entraríamos por outra senda).¹⁵ A questão que se impõe, no pensamento de Derrida contra o humanismo do sujeito, é a de que a estrutura do sujeito se impõe através do estabelecimento de uma virilidade que deve passar necessariamente pela imposição hetero-carno-falogocêntrica do carnívoro, passando invariavelmente pela boca, duplamente o órgão da devoração e da língua.

Nesse contexto traçado pelo pensamento derridiano, a estrutura social de dominação impõe e exige que o chefe, e, por extensão, o homem viril, o guerreiro, devem ser comedores de carne: “*Le chef doit être mangeur de chair*”. A estrutura de dominação, a estrutura fundamentalmente essencial do sujeito e do humano deve passar necessariamente pela boca. Ela deve se impor oralmente, por palavras, pela língua, pela fala, pela ingestão ex-apropriadora do outro, do dominado, do vencido, do

là une sorte de tautologie ou plutôt d’hétéro-tautologie comme synthèse a priori [...]: il suffit de prendre au sérieux l’intériorisation déalisante du phallus et la nécessité de son passage par la bouche, qu’il s’agisse des mots ou des choses, des phrases, du pain ou du vin quotidien, de la langue, des lèvres ou du sein de l’autre. On va protester: il y a (reconnus depuis peu, tu le sais bien) des sujets éthiques, juridiques, politiques, des citoyens à part (presque) entière qui sont aussi des femmes et/ou des végétariens! Mais cela n’est admis dans le concept, et en droit, que depuis peu et justement au moment où le concept de sujet entre en déconstruction. Est-ce fortuit? Et ce que j’appelle ici schème ou image, ce qui lie le concept à l’intuition, installe la figure virile au centre déterminant du sujet. L’autorité et l’autonomie (car même si celle-ci se soumet à la loi, cet assujettissement est liberté) sont, par ce schème, plutôt accordées à l’homme (homo et vir) qu’à la femme, et plutôt à la femme qu’à l’animal. Et bien entendu à l’adulte plutôt qu’à l’enfant. *La force virile du mâle adulte, père, mari ou frère appartient au schème qui domine le concept de sujet. Celui-ci ne se veut pas seulement maître et possesseur actif de la nature. Dans nos cultures, il accepte le sacrifice et mange de la chair. [...] je te demande: dans nos contrées, qui aurait quelque chance de devenir un chef d’État, et d’accéder ainsi «à la tête», en se déclarant publiquement, et donc exemplairement, végétarien? Le chef doit être mangeur de chair.*”

¹⁵ A esse respeito, conferir, sobretudo, o livro de Eduardo Viveiros de Castro: *Metafísicas canibais* (2015).

assujeitado. O estabelecimento do senso de humanidade deve passar necessariamente pelo movimento de manducação, de mastigação, de violência devoradora, voraz, contra um outro.

A estrutura social humana não somente pressupõe, como também exige a ingestão “não criminosa” do cadáver. Mesmo a ingestão simbólica, quando o cadáver é humano, afirma ainda Derrida. E não nos enganamos se pensamos aqui na ingestão simbólica estabelecida no gesto fundacional cristão, a ingestão do corpo e do sangue de Cristo na ceia fundadora e definidora de uma religiosidade e uma socialidade fundamentalmente, essencialmente ocidentais e na sua iterabilidade constante no eterno ritual da missa católica. “Trata-se, em todo caso, de reconhecer um lugar considerado livre, na estrutura mesma desses discursos que são também ‘culturas’, pela morte não criminosa: com a ingestão, a incorporação ou a introjeção do cadáver” (DERRIDA, 1992, p. 292, tradução minha).¹⁶

Em todo caso, a cena rosiana da devoração do homem-macaco se insere como uma punção aterradora na estrutura essencial do sujeito humano. A ingestão não-simbólica, como forma de engodo, da carne humana, da carne do sujeito nominado, se insere numa certa história da literatura como punção aterradora e pulsão destruidora, uma vez que, através do gesto mesmo estruturador das configurações da virilidade, do sujeito, da humanidade (e, por extensão, do soberano, do chefe de estado, do pai, do marido e de todas as estruturas nominadas pela figura do macho e do falo), o gesto estruturador é também o gesto destruidor da propriedade humana, da essencialidade humana.

A prática culturalmente autorizada de introjeção do cadáver, simbólica ou não, vê-se desestruturada por ela mesma, produzida por um embuste da razão, que leva o homem humano à derrisão e ao desespero. A raiva apropriadora, a voracidade da devoração do “macaco corpudo”, o gesto fundacional da virilidade do macho, produz uma forma de desconstrução mesma do macho, do homem, da virilidade. Literalmente, tal desconstrução é produzida de dentro para fora, como vômito, como febre, como disenteria. Um embuste que, na lógica voraz da apropriação do não-próprio irreduzível, produz um efeito impróprio, uma implosão

¹⁶ “Il s’agit en tout cas de reconnaître une place laissée libre, dans la structure même de ces discours qui sont aussi des « cultures », pour une mise à mort non criminelle: avec ingestion, incorporation ou introjection du cadaver.”

incontrolada e incontrolável através da ingestão-expulsão de uma das únicas características que se pode nomear como propriamente humanas, além da crueldade, é claro, que é o corpo, a forma, a estrutura mesma de uma organicidade e uma etologia às quais se nomeiam invariavelmente como humanas.

Ao fim, mas não ao cabo, o texto rosiano opera uma desconstrução de valores nomeadamente humanos através de uma implosão do sujeito e do humano. Humanidade e animalidade, nesse contexto, convertem-se em im-propriedades irreduzíveis de duas noções indissociáveis e incalculáveis, que se relacionam constantemente através de forças atrativas-repulsivas. Desterritorializadas de suas forças conceituais humanistas, humanidade e animalidade ganham força de espectralidades, o que nos leva, uma vez mais, a deslocar a nosso favor a noção de espectro derridiana, segundo a qual, “o espectro é uma incorporação paradoxal, o devir-corpo, uma certa força fenomenal e carnal do espírito”. Essa força espectral, se trazida à baila para o que se pensou sobre animalidade e humanidade, sobre as propriedades e limites sempre muito frágeis que aí se encerram, há de ser sempre, segundo Derrida, algo “que não se sabe o que é, o que é presentemente.” Existe algo, afirma Derrida, existe uma coisa, e não se sabe “precisamente o que isto é, se isso existe, se isso responde por um nome e corresponde a uma essência” (DERRIDA, 1994, p. 21, grifos do autor).

Existe uma tautologia, para afirmá-la uma vez mais, uma tautologia do “homem humano”, um devir-corpo constante.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *O aberto: o homem e o animal*. Tradução de Pedro Mendes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

ARAÚJO, Nabil. Teorizar em “português brasileiro”? (Monolinguismo, tradução, ex-apropriação). *Alea*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1, p. 92-113, jan./jun. 2015. Doi: <http://dx.doi.org/10.1590/S1517-106X2015000100007>.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

DERRIDA, Jacques. “Il faut bien manger” ou le calcul du sujet. In: DERRIDA, Jacques. *Points de suspension: Entretiens*. Paris: Editions Galilée, 1992.

DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Tradução de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

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

DERRIDA, Jacques. *O monolinguismo do outro: Ou a prótese de origem*. Tradução de Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras, 2001.

DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã: Diálogo*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

HEIDEGGER, Martin. Carta sobre o humanismo. In: HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.

LESTEL, Dominique. A animalidade, o humano e as “comunidades híbridas”. Tradução de Jacques Fux e Maria Esther Maciel. In: MACIEL, Maria Esther (org.). *Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011. p. 23-53.

LOBATO, Monteiro. Bugio moqueado. In: _____. *Negrinha*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1959.

MACIEL, Maria Esther. *Literatura e animalidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016. (Coleção Contemporânea: Filosofia, Literatura e Artes).

MORAIS, Márcia Marques de. *A travessia dos fantasmas: literatura e psicanálise em Grande sertão: veredas*. Belo Horizonte: Editora PUC Minas/Autêntica Editora, 2001.

NASCIMENTO, Evando. *Clarice Lispector: uma literatura pensante*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012. (Edição do Kindle).

ROSA, João Guimarães. *Ave, palavra*. 5. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001a.

ROSA, João Guimarães. Diálogo com Günter Lorenz. In: _____. *Ficção completa*. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1994. v. 1.

ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. 19. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001b.

SANTIAGO-SOBRINHO, João Batista. *Mundanos e fabulistas: Guimarães Rosa & Nietzsche*. Belo Horizonte: Crisálida, 2011.

TADEU, Tomaz. Nós, ciborgues: o corpo elétrico e a dissolução do humano. In: KUNZRU, Hari; HARAWAY, Donna; TADEU, Tomaz (org.). *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Tradução de Tadeu Tomaz. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2009. p. 7-15.

Recebido em: 12 de outubro de 2018.
Aprovado em: 10 de dezembro de 2018.