

Antropofagia e perspectivismo: a diferença canibal em “Meu tio o Iauaretê”

84

Ana Carolina Cernicchiaro
Universidade do Sul de Santa Catarina

Resumo:

Este ensaio propõe pensar, a partir de “Meu tio o Iauaretê”, de Guimarães Rosa, o devir-índio de um sertanejo e o devir-onça de um índio como jaguaridade potencial do índio, ou seja, como devoração do ponto-de-vista do outro; sem esquecer o devir-índio de uma onça e a potencialidade canibal (humana) do jaguar, sua capacidade de assumir a posição de sujeito e colocar em questão a dicotomia humano-inumano.

Palavras-chave: “Meu tio o Iauaretê”, perspectivismo, antropofagia, arte e animalidade.

Abstract:

This essay proposes to reflect, on Guimarães Rosa’s “Meu tio o Iauaretê”, the becoming-Indian of a country man and the becoming-jaguar of an Indian as the Indian potential jaguarity, i.e., as devoration of the other’s point of view; as well the becoming-Indian of a jaguar and a jaguar cannibal (human) potenciality, an ability of assume the subject position and call into question the dichotomy human-inhuman.

Palavras-chave: “Meu tio o Iauaretê”, perspectivism, anthropophagy, art and animality.

*Essas coisas se transformam em mim,
eu nelas, e não são coisa qualquer;
Me transformo mais ainda se quiser.
Aqui me transformo em qualquer presença
ou verdade humana*
Walt Whitman¹

*O que muda quando o sujeito da
“história” não é mais ocidental? Como
se apresentam as narrativas de contato,
resistência ou assimilação do ponto de
vista de grupos para os quais é a troca,
não a identidade, o valor fundamental a ser
afirmado?*
Clifford Geertz²

No ritual antropofágico tupinambá, para que tenha um novo nome (o acúmulo de nomes é o que garante atingir a terra sem mal (MUSSA, 2009, p. 44)), o matador deve esfacelar a cabeça da vítima³. Para as mulheres - que podem matar, mas nunca quebrar o crânio do inimigo - é a devoração da carne que permite o acesso ao paraíso. Conforme anotou o frade francês André Thevet, em meados do século XVI:

quando o prisioneiro já não se agüenta, o executor, vendo-o no chão, passa sobre ele duas vezes e depois lhe quebra a cabeça. O sangue e tudo o que cai dos miolos não ficam muito tempo na terra, porque são imediatamente recolhidos numa velha cabaça por uma velha, que tira toda a areia e bebe tudo cru (apud MUSSA, 2009, p. 106).

A descrição de Thevet é muito semelhante à que o onceiro do famoso conto de João Guimarães Rosa, “Meu tio o Iauaretê”, faz da caça da onça: “Onça já pegou cavalo de mecê, pulou nele, sangrou na veia-altéia... Quebrou cabeça do cavalo, rasgou pescoço... Quebrou? Quebrou!... Chupou o sangue todo, comeu um pedaço da carne” (ROSA, 2001, p. 193). De fato, a onça-pintada é o único felino que mata suas presas perfurando o crânio, como se participasse de um rito canibal tupinambá, e é por sua ferocidade (“onça gosta de matar tudo”, diz o onceiro rosiano) que ela representa, em muitas mitologias ameríndias, o canibal por excelência⁴. Ela é o devir de todo antropófago, o destino do

1 WHITMAN, Walt. *Folhas de relva* - A Primeira Edição (1855). Trad. Rodrigo Garcia Lopes. São Paulo: Iluminuras, 2008. p. 103.

2 GEERTZ, Clifford apud VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002. p. 196

3 Conforme explicam Manuela Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro em “Vingança e Temporalidade: os Tupinambá” (1985), “a quebra dos crânios era perseguida com muito maior afinco que a antropofagia. Não se dizia a um desafeto: ‘vou-te comer’, mas ‘quebro-lhe a cabeça’”.

4 Talvez por isso a onça tinha uma posição singular na cultura tupinambá. Além das cabeças dos

tupinambá, para lembrar o título do livro de Alberto Mussa, *Meu destino é ser onça*.

Como explica Eduardo Viveiros de Castro, durante o ritual antropofágico, a tribo, cujo corpo social era basicamente constituído pelo canibalismo, encenava um devir-animal, onde “os únicos propriamente humanos, em toda a cerimônia” eram o matador e o que seria devorado (2002, p. 262). Neste sentido, vale lembrar o que diz o *Auto de São Lourenço*, de Padre Anchieta, encenado em Niterói, em 1583, que tentava convencer os índios da animalidade da antropofagia:

Com esta ingapema dura
As cabeças quebrarei,
E os miolos comerei.
Sou guará, onça, criatura,
E antropófago serei (apud SILVA, 2006, p. 54).

A peça de Anchieta acerta na descrição, mas erra completamente na intenção, pois parte do princípio de que transformar-se em animal era indesejável para os tupinambás, o que não era verdade naquele momento, e continua não sendo em relação às tribos tupi atuais. O devir-animal permanece uma constante, que se manifesta não apenas no canibalismo dos indígenas extintos, mas também na cosmologia dos remanescentes, no xamanismo, na doença e em rituais de guerra e de caça - que, no final das contas, significam a mesma coisa, já que tanto a guerra quanto a caça são relações entre sujeitos.

Na concepção ameríndia (a partir da qual Viveiros de Castro cunhou o termo perspectivismo multinaturalista), a subjetividade e a intencionalidade, a consciência e a cultura, não são exclusividades dos humanos, mas potencialidades de uma infinidade de outras espécies. Cada uma das diferentes formas de vida vê sua própria espécie como humana, considerando as outras como animais ou espíritos. Ser bicho ou ser gente é, portanto, apenas uma questão de relação, de enunciação. Um exemplo disso é que os termos tupi que são comumente traduzidos por “gente” não significam nunca um substantivo ou adjetivo, mas “a gente”,

inimigos, também se podia ganhar nomes sobre as cabeças desses felinos, que eram sacrificados com todas as honras no terreiro e paramentados como um prisioneiro que seria comido, com a diferença de que não eram devoradas. “Endereça-se então à onça um discurso que é o inverso do diálogo do cativo. Pede-se-lhe que desculpe uma morte que não foi realmente intencional, que a esqueça e a não queira vingar sobre os homens. Discurso do esquecimento que é o avesso do discurso da vingança e que acompanha uma abstenção significativa: a onça não é devorada” (CARNEIRO DA CUNHA; VIVEIROS DE CASTRO, 1985, pp. 191-208).

um pronome pessoal, com função dêitica. É humano aquele que tem o ponto de vista do sujeito, seja ele onça, inimigo ou espírito. Conforme explica Viveiros de Castro, dizer que bichos são gente é atribuir aos não-humanos uma intencionalidade consciente, uma posição enunciativa (2002, p. 372). Assim, se a ‘personitude’ é uma capacidade das onças é porque, “a oncidade é uma potencialidade das gentes, e em particular da gente humana” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 484).

Para o pensamento perspectivista, a forma manifesta de cada espécie seria um envoltório, uma roupa, que esconde a forma interna humana (a forma mítica original de todos os seres) e que é visível apenas aos olhos da própria espécie ou “de certos seres transespecíficos, como os xamãs” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 351). É o corpo, portanto, que determina o mundo que cada um vê (lembrando que, no perspectivismo, o que muda não é a maneira como os seres veem o mundo, mas o mundo que veem). Dessa maneira, o sangue é cauim para a onça, a lama é um salão cerimonial para as antas e por aí afora. Também por isso, os animais predadores veem os humanos como nós vemos aquilo que caçamos, enquanto nossa caça nos vê como animais predadores. Daí um yawalapíti concluir, nos conta Viveiros de Castro, que, se as onças comem os humanos e os humanos comem os macacos, “gente é macaco de onça”⁵.

Partindo dessa premissa yawalapíti é que podemos entender por que, durante o ritual antropofágico dos Tupinambá, aquele que come gente se torna um jaguar, pois ativar uma roupa de quem come carne humana, é ver o mundo de uma onça, é saborear esta carne como ela faria. A jaguaridade do canibal equivale à ferocidade canibal da onça. Os relatos de Hans Staden são elucidativos neste sentido:

Cunhambebe tinha diante de si um grande cesto cheio de carne humana. Comia de uma perna, segurou-a frente

5 Na mitologia yawalapíti, os gêmeos Sol e Lua, pais da humanidade, nasceram na aldeia dos *apapalutápa-mína*, seres que hesitam entre os humanos e os espíritos e têm uma relação ambígua com a humanidade, pois têm forma animal e comportamento humano. Estes gêmeos, de quem os humanos descendem, são filhos do jaguar arquetípico com uma humana e estão associados aos bichos em oposição aos peixes e aos pássaros. Portanto, os humanos são uma subcategoria de *apapalutápa-mína*, cujo chefe é a onça, *yanumaka*. Curioso (e revelador para se pensar os vestígios da antropofagia nos povos remanescentes) é que o único parente dos *apapalutápa-mína* que os Yawalapíti comem é o macaco *kíji-kíji*, que é o termo genérico para cebídeos (micos, macacos-prego, saguis e etc), justamente “porque ele parece gente”. Daí que eles chamem estes primatas também de “nossa cara”, “gente do mato” ou “gente em cima da árvore” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 48).

à minha boca e perguntou se eu também queria comer. Respondi: “Um animal irracional não come um outro igual a si, e um homem deveria comer um outro homem?” Então ele mordeu e disse: “Jauára ichê. Sou uma onça. É gostoso.” (STADEN, 2010, p. 110).

A imagem mais uma vez nos remete ao conto de Guimarães Rosa. Aliás, quando se fala em canibalismo na literatura, é inevitável uma referência a “Meu tio o Iauaretê”. O ex-onceiro não se acredita uma onça, se torna onça, pensa como uma, sente como uma. Como um canibal ele se transforma em jaguar, como matador ele se transforma em seu inimigo: “Eu viro onça. Então eu viro onça mesmo, hã. Eu mio...” (ROSA, 2001, p. 219). Conforme analisa Viveiros de Castro, para quem este texto é o auge do tema da antropofagia e a presença mais poderosa do indígena na literatura brasileira, “o conto é a história de um homem que vira onça. Ou melhor – ou mais: a história de um mestiço que vira índio” (2008, p. 245). Vale a pena citar o trecho de uma entrevista em que o antropólogo fala sobre o conto:

Começo por lembrar que a literatura brasileira (e latino-americana, e mundial) atinge um de seus pontos culminantes no espantoso exercício perspectivista que é “Meu tio, o Iauaretê”, de Guimarães Rosa, a descrição minuciosa, clínica, microscópica, do devir-animal de um índio. Devir-animal este, de um índio, que é antes, e também, o devir-índio de um mestiço, sua retransfiguração étnica por via de uma metamorfose, uma *alteração* que promove ao mesmo tempo a desalienação metafísica e a abolição física do personagem - se é que podemos classificar o onceiro onçado, o enunciador complexo do conto, de “personagem”, em qualquer sentido da palavra. Chamo esse duplo e sombrio movimento, essa alteração divergente, de *diferOnça*, fazendo assim uma homenagem antropofágica ao célebre conceito de Derrida. (Pode-se ler o “Meu tio, o Iauaretê”, diga-se de passagem, como uma transformação segundo múltiplos eixos e dimensões do “Manifesto Antropófago”) (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 128).

Diferentemente da leitura de Walnice Nogueira Galvão no ensaio “O impossível retorno”, segundo a qual, ao matar o totem de seu povo, sozinho e sem rituais, o sobrinho do Iauaretê deixa de compreender a diferença entre ser onça e ter a onça como ancestral mítico, pois não apenas recusou o código do branco como também perdeu o código do índio, e passou a entender ao pé da letra os ensinamentos da mãe onça (1978, p. 30); a leitura proposta aqui vê na onça algo mais do que uma representação totêmica clássica, vê um devir-índio-onça e um devir-

onça-índio. Um devir-onça que é um devir-índio do sertanejo, uma jaguaridade potencial (xamânica ou canibal) do índio, como forma ideal de predação, de devoração do outro e de seu ponto-de-vista, já que, como veremos, a relação de alteridade ameríndia faz do modo de ser indígena um modo de devir-outro. Por outro lado, tal devir-onça pressupõe uma potencialidade canibal (humana) do jaguar, uma capacidade de assumir a posição reflexiva, de ser sujeito, de não domesticação ou coisificação do inumano.

O sobrinho do Iauaretê se torna índio e onça, pois as duas coisas estão interligadas como duas faces da mesma moeda: ao assumir sua cultura indígena, ele assume também a proximidade dessa cultura com a natureza, seu pensamento não dicotômico, que vê natureza e cultura como séries contínuas e não como dois domínios ontológicos diferentes, estanques. Um pensamento que propõe uma diferença relativa, mesurável e flexível, ou melhor, um estado de diferenciação permanente, um modo de ser que é um modo de devir.

Ao mesmo tempo, é importante notar que, na mitologia ameríndia, os homens se tornavam jaguar somente durante o ritual canibal, nas festas de máscaras ou logo após matar uma onça. Para os Araweté, por exemplo, o espírito de um jaguar morto fica junto a seu matador, que, durante algum tempo, troca de ponto de vista com o animal. Nesta inversão provisória de pontos de vista, a onça fala/canta pelo seu matador. Excetuando estes casos específicos, de maneira geral, apenas os xamãs são capazes de ver o mundo pelos olhos dos animais e dos espíritos e retornar a sua posição de sujeito, retomar sua humanidade.

No momento da transmutação de perspectivas, o xamã se torna um igual do animal que acompanha: “O jaguar é meu parente verdadeiro. Meu corpo verdadeiro é jaguar. Há pêlos em meu corpo verdadeiro”, diz o xamã wari Orowam à antropóloga Aparecida Vilaça ecoando o sobrinho do Iauaretê. Vilaça analisa este devir como uma evidência de que “a identidade é explicitamente concebida como situada no corpo e relacionada ao parentesco”. Neste sentido, cabe destacar que o xamã wari possui dois corpos simultâneos, um humano, visível pelos Wari, que interage normalmente com eles; e um animal, que o xamã percebe como humano e que se relaciona “com os demais animais daquela espécie também como membro da sua sociedade”. Por isso acontece algumas vezes uma espécie de curto-circuito, no qual o xamã-jaguar Orowam assusta os seus vizinhos rugindo como uma onça enquanto

dorme (VILAÇA, 2000).

Se não for um xamã, o índio que cruza um animal ou um espírito na floresta - situação sobrenatural típica no mundo ameríndio - e responde ao tu proferido por este outro ser, reconhece nele a condição de pessoa e perde o ponto de vista dominante, ou seja, seu mundo não é mais o que está em vigor. Uma vez que duas espécies diferentes não podem ser gente ao mesmo tempo, estes encontros são momentos de disputa entre a posição de sujeito. De maneira que, ao responder a um outro sujeito inumano, o sujeito perde sua alma, fica doente e, se não receber tratamento xamanístico, acaba virando outro de si mesmo (“vira onça, vira morto, vira seja lá o que for que ele encontrou” (VIVEIROS, DE CASTRO, 2008, p. 233))⁶.

Apreendido pelo ponto de vista do animal, ele se torna da mesma espécie do locutor, aceita a condição de ser sua “segunda pessoa”, de ser um não-humano (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 397). Vale lembrar que tal dessubjetivação do tu, aponta Benveniste (1976, p. 255), é inerente ao discurso: o eu sempre pressupõe uma transcendência em relação ao tu, já que a segunda pessoa é não subjetiva diante da pessoa subjetiva que o eu representa - o que surpreende na concepção indígena é que quem possui essa transcendência, essa capacidade de dizer “eu”, é justamente o animal.

É assim que o sobrinho do Iauaretê se torna onça, não apenas porque matou muitas delas e os espíritos dos jaguares mortos ainda lhe acompanham (como dizem os Araweté), mas principalmente porque encontrou Maria-Maria na floresta e respondeu ao tu que ela proferiu:

Primeira que eu vi e não matei, foi Maria-Maria. (...) Ela chega esfregou em mim, tava me olhando. Olhos dela encostavam um no outro, os olhos lumiavam – pingo, pingo: olho brabo, pontudo, fincado, bota na gente, quer munguitar: tira mais não. (...) Eh, ela falava comigo, jaguanhém, jaguanhém... (...) Eu não mexi de como era que tava, deitado de costas, fui falando com ela, e encarando, sempre, dei só bons conselhos. Quando eu parava de falar, ela miava piado – jaguanhém... (ROSA, 2001, p. 207).

O ex-onceiro foi apreendido pelo ponto de vista da onça, e agora o mundo que vê é o do jaguar (“Sabia o que onça tava pensando,

6 Para algumas tribos, os mortos se transformam em onça e, uma vez que raramente as onças atacam seres humanos, são esses jaguares ex-humanos (ou feiticeiros, dependendo do caso) os que atacam outros homens (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 97).

também” (ROSA, 2001, p. 223) - dessa maneira, passa a ver os outros seres humanos como presas, como não-humanos⁷. Não obstante, mais do que pensar como onça, ele se apaixonou por uma, ele se tornou parente dela: “Maria-Maria é bonita, mecê devia de ver! Bonita mais do que alguma mulher”. “Nhem? Ela ter macho, Maria-Maria?! Ela tem macho não. Xô! Pá! Atimbora! Se algum macho vier, eu mato, mato, mato, pode ser meu parente o que for!” (ROSA, 2001, p. 210). O sobrinho do Iauaretê está apaixonado por uma prima cruzada (filha de seu tio materno), que, segundo a estrutura de parentesco de diferentes povos, é a mulher que convêm⁸.

Aproveitando esta deixa, cabe pensarmos uma rápida análise da “árvore genealógica” do ex-onceiro. Ele que é branco por parte de pai, é tupi pelo lado da mãe. Tupi... e onça. Daí que sua mãe se agrada com o fato de todos terem medo dele (“Minha mãe havêra de gostar... Quero todo mundo com medo de mim...?” (ROSA, 2001, p. 203)), afinal, como dizem os Yawalapíti, a onça é o único animal que não tem *kawika* (medo) dos humanos, nós é que temos medo dela.

Ao se oncizar, o personagem se aproxima de seu tio Iauaretê,

7 Em entrevista a Renato Sztutman, Silvana Nascimento e Stélio Marras, ao comentar sobre o caso do filho de Raoni (líder dos Kayapó Txukarramãe), que morreu em tratamento xamanístico na aldeia dos Kamayurá, após matar dois índios porque achou que estava matando animais, Viveiros de Castro explica que, “quando uma pessoa vê os outros seres humanos como bicho, é porque ela na verdade já não é mais humana: isso significa que ela está muito doente e precisa de tratamento xamanístico. Megaron [txukarramãe que era Diretor do Parque do Xingu] diz [em carta à *Folha de São Paulo*, onde a disputa entre as tribos foi polemizada], entretanto: foram os xamãs kamayurá que enfeitiçaram o rapaz e o desumanizaram, fazendo-o ver os humanos como bichos, isto é, fazendo-o comportar-se ele mesmo como um bicho feroz. Pois uma das teses do perspectivismo é que os animais não nos vêem como humanos, mas sim como animais (por outro lado, eles não se vêem como animais, mas como nos vemos, isto é, como humanos). Eis assim que o perspectivismo não só está bem vivo, como pode entrar em palpitantes argumentos políticos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 482).

8 Entre os inúmeros exemplos etnográficos que poderia citar, escolho o dos índios Yudjá, para quem o casamento considerado ideal é entre primos cruzados (filhos do tio materno e da tia paterna), pois são parentes afins. Vale lembrar que, para esse povo, não se deve tratar os animais como primos cruzados por meio de brincadeiras verbais, que alimentam a relação de afinidade potencial, pois elas “propiciam a subordinação do ponto de vista humano ao dos animais, criam as condições para que o caçador deixe de ser humano. Se a realidade mental da caça se torna a do caçador, isso, sem dúvida, dota-o de um corpo animal: ele vira bicho. E assim a mudança de perspectiva implica necessariamente mudança de corpo” (LIMA, 2005, p. 91). Outra questão importante que o livro de Tânia Stolze Lima sobre os Yudjá ilumina é a relação entre embriaguez, xamanismo, antropofagia e devir-outro, que permitiria uma interessante leitura do conto rosiano a partir da cachaça oferecida pelo branco a Macuncôzo, enquanto cauim, dom e *pharmakon* (“o dom, entre os Yudjá, é um presente-cauim-veneno-gente” (2005, p. 280)).

que, diga-se de passagem, não é um tio qualquer, mas um *tutira*, um tio materno - um arquétipo antropológico desde Malinowski⁹. Seguindo esta ideia (e considerando a estrutura matrilinear das sociedades tupi), podemos pensar que se, para o “senhor” que o ouve (lembrando que a revista onde este conto foi publicado pela primeira vez em março de 1961 se chamava *Senhor*), o que interessa é o pai branco; para Macuncôzo o que realmente interessa é que ele é índio, e é à família do tio que ele pertence. Tio este que nada mais é que um Iauaretê, um jagaretê: “eu sou onça. Jagaretê tio meu, irmão de minha mãe, tutira... Meus parentes! Meus parentes!...” (ROSA, 2001, p. 216), afirma o onceiro, que repete mais adiante: “Eh, parente meu é a onça, jagaretê, meu povo. Mãe minha dizia, mãe minha sabia, uê-uê... Jagaretê é meu tio, tio meu” (ROSA, 2001, p. 221). Assim, conforme o sobrinho vai se aproximando de sua linhagem materna, vai se tornando cada vez mais tupi, mas também mais onça, mais canibal.

Aquele que, como um branco, matava onças com armas de fogo, passa a matar homens como uma onça, mas com as armas de um índio, com a zagaia. Como percebeu Walnive Nogueira Galvão, ao invés de desonçar a região, ele passa a “desgentar” o lugar (1978). Ele já não tem nome algum. Justo ele que tinha todo nome, perde sua humanidade, num devir-onça inclassificável, mas também inominável, que não pode mais responder por uma identidade.

Ah, eu tenho todo nome. Nome meu minha mãe pôs: Bacuriquirepa. Breó Beró, também. Pai meu me levou pra o missionário. Batizou, batizou. Nome de Tonico; bonito, será? Antonho de Eiesús... Depois me chamavam de

9 Em *Sex and repression in savage society*, um dos pais da antropologia do século XX mostra que, nas sociedades matrilineares (o estudo de Malinowski se refere a certas comunidades do Noroeste da Melanésia, em especial das ilhas Trobriand), a real autoridade sobre o filho é do tio materno, é ele quem ocupa o papel de chefe masculino. A partir dos seis anos, o menino deve realizar serviços na aldeia de seus parentes maternos, onde aprenderá os mitos e as lendas deste clã, passando a sentir assim que esta é sua verdadeira tribo, seu verdadeiro povo. Ele passa a entender que ele é o sucessor de seu tio materno (e não de seu pai biológico), enquanto modelo a ser imitado. Ou seja, é à aldeia do tio que ele realmente pertence: “the mother’s brother introduces the child to certain new elements which make life bigger, more interesting, and of greater appeal – social ambition, traditional glory, pride in his lineage and kinship, promises of future wealth, power, and social status” (MALINOWSKI, 1927, p. 47-48).

Macuncôzo, nome era de um sítio que era do outro dono, é - um sítio que chama de Macuncôzo... Agora, tenho nome nenhum, não carêço. (ROSA, 2001, p. 215).

Como um tupinambá, o destino do ex-onceiro é ser onça, ou seja, devorar o outro e sua alteridade, seu ponto de vista (como vimos, a onça é a potência predadora, antropófaga por excelência), ter todo nome ou nenhum. Seu futuro é a metamorfose. Esta metamorfose, este excesso, este devir-onça, transfigura o sobrinho do Iauaretê, seu corpo e sua língua, ou seja, transfigura o mundo que vê. Na medida que vai virando onça, que vai pensando como onça, seu discurso vai se enchendo de expressões tupi, mas também de grunhidos de onça, de rosnados, de rugidos. Os resmungos onomatopaicos se confundem com os monossílabos tupi incorporados no texto.

A tupinização da linguagem anuncia o momento da metamorfose; e isso afeta o texto mesmo, que se torna um texto-onça, uma “metamorfose em ato”, para invocar Haroldo de Campos e seu ensaio “A linguagem do Iauaretê” (1970, p. 73). Neste texto, Campos explica que “Eh catu, bom, bonito, porã-poranga!” (ROSA, 2001, p. 208) é a transcrição do pensamento da onça, uma vez que *catu* é bom, *poranga* é bonito (CAMPOS, 1970, p. 74) e que, como diz o próprio onceiro: “Onça pensa só uma coisa - é que tá tudo bonito, bom, bonito, bom, sem esbarrar. Pensa só isso, o tempo todo, comprido, sempre a mesma coisa só... Quando algũa coisa ruim acontece, então de repente ela ringe urra, fica com raiva” (ROSA, 2001, p. 223). Raiva esta que o próprio onceiro sentiu ao se transformar em onça:

De noite eu fiquei mexendo, sei nada não, mexendo por mexer, dormir não podia, não; que começa, que não acaba, sabia não, como é que é, não. Fiquei com a vontade... Vontade dôida de virar onça, eu, eu, onça grande. Sair de onça, no escurinho da madrugada... Tava urrando calado dentro de em mim... Eu tava com as unhas... (...) Eh, fico frio, frio. Frio vai saindo de todo mato em roda, saindo da parte do rancho... Eu arrupêio. Frio que não tem outro, frio nenhum tanto assim. Que eu podia tremer, de despedaçar... Aí eu tinha uma câimbra no corpo todo, sacudindo; dei acesso. Quando melhorei, tava de pé e mão no chão, danado pra querer caminhar. Ô sossego bom! Eu tava ali, dono de tudo, sozinho alegre, bom mesmo, todo o mundo carecia de mim... Eu tinha medo de nada! (...) pois eu saí caminhando de mão no chão, fui indo. Deu em mim uma raiva grande, vontade de

matar tudo, cortar na unha, no dente... Urrei. Eh, eu - esturrei! No outro dia, cavalo branco meu (...) tava estreachado meio comido, morto, eu 'manheci todo breado de sangue seco... (ROSA, 2001, p. 223)

Em termos deleuzeanos, podemos dizer que, neste desvio, cria-se uma sintaxe em devir, um devir-animal da língua que faz nascer o tupi, a onça, o *jaguanhém* ou *jaguanhenhém* [lembrando que, em tupi, *nhehê* é falar e, portanto, *jaguanhém* seria a fala do jaguar] no português caboclo do onceiro, já desde sempre uma língua-menor, uma gagueira - para usar uma expressão de Deleuze bastante adequada para a análise de “Meu tio o Iauaretê”, considerando o constante recurso de reduplicação de palavras da língua tupi (enquanto intensificador que tanto indica plural quanto superlativo), amplamente utilizado por Guimarães Rosa no conto.

94

Conforme analisa Haroldo de Campos, a transfiguração se dá no momento em que a linguagem se desarticula, “se quebra em restos fônicos, que soam como um rugido e um estertor”, exatamente no momento que o interlocutor, ciente da metamorfose, atira no sobrinho do Iauaretê (1970, p.75). Ali, não há mais língua portuguesa, não há mais Guimarães Rosa, há apenas um homem-onça, uma *diferença* (para lembrar a perspicaz expressão de Viveiros de Castro a partir da *différance* derridiana). O escritor (conscientemente ou não, pouco importa) já não existe no texto, sua linguagem se transmutou na linguagem do outro, neste *jaguanhém*:

Ói a onça! Ui, ui, mecê é bom, faz isso comigo não, me mata não... Eu – Macuncozo... Faz isso não, faz não... Nhenhenhém... Heeé!... Hé... Aar-rrâ... Aaâh... Cê me arrhoðu... Remuaci... Rêiucâanacê... Araaã...Uhm... Ui... Ui... Uh... uh... êêê... êê... ê... (ROSA, 2001, p. 235)

Não lemos um ponto de vista sobre a onça, mas o olhar da própria onça, sua própria voz. E assim, ao renunciar sua própria identidade, neste ilegível de sua própria existência, neste cancelamento do eu, neste abandono de si (para dizer com Blanchot e seu *A escritura do desastre* (1995)), personagem e escritor - mas também leitor - ocupam o lugar de um morto (AGAMBEN, 2007, p. 58), desaparecem em nome do outro, devêm um outro.

Importante destacar, no entanto, que não se trata de um si mesmo

que se transforma em outro, pois *não há um termo de onde se parte* (Macuncôzo é sempre um híbrido), nem um termo ao qual se deve chegar (a onça é sempre uma *diferença*). Não se trata de uma forma que se transforma em outra forma, mas de uma força que se torna outra força, que se torna outra força, e assim por diante. O texto se perde para se tornar um outro, mas não permanece neste um outro, se transforma constantemente. O que há é apenas variação contínua, fluidez, novos pontos de vista a cada palavra, transmutação de perspectivas, relação.

E é justamente essa variação contínua, da qual a literatura é capaz enquanto espaço de devir, o que nos permite aproximá-la do pensamento ameríndio e da antropofagia. Contrariando o que diz o senso comum, a devoração do outro não buscava absorver as qualidades do inimigo, sua valentia, coragem e etc, mas criar uma relação com o devorado (o outro interessava por sua alteridade e não porque fortaleceria o eu). Relação esta que se renova na guerra e pela guerra e que funda constantemente a sociedade a partir do outro. Por isso, em “Vingança e Temporalidade: os Tupinambá”, Manuela L. Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro concluem que, ao delimitar as unidades bélicas, a comensalidade antropofágica forma ou confirma as unidades sociais.

Os grupos inimigos tornam-se guardiões da memória do grupo, e a memória do grupo (inscrita nos nomes que se tomou, nas carnes tatuadas, nos cantos e discursos em que se recapitulam quantos se matou e se comeu) é uma memória dos inimigos. Os inimigos passam a ser indispensáveis para a continuidade do grupo, ou melhor, a sociedade tupinambá existe no e através do inimigo (CARNEIRO DA CUNHA; VIVEIROS DE CASTRO, 1985, pp. 191-208).

Por tudo isso é que podemos concluir que o canibalismo não é um resultado, mas um princípio. Não se trata de uma questão alimentar; come-se muito pouco do corpo da vítima, e não há registros etnográficos que digam da carne humana como alimento especialmente protéico ou saboroso. O que se devora é justamente o outro enquanto inimigo, sua perspectiva, seu ponto de vista (“ponto de vista que é talvez, o ângulo ideal de visão de si mesmo”, nos lembra Viveiros (2002, p. 185)). Há uma comutação de pontos de vista entre o eu e o inimigo, entre o humano e o não humano, que não busca defender uma identidade, mas que dá valor primordial à alteridade, como uma espécie de “identidade ao contrário”, pois tornar sujeito o outro inimigo significa alterar o eu, objetivá-lo,

significa “sua identificação ao inimigo como inimigo”.

O matador apreende-se como sujeito apenas no momento em que vê a si mesmo pelos olhos de sua vítima, por isso a “interiorização do Outro é inseparável da exteriorização do Eu”, uma vez que o que se assimila da vítima é sua alteridade, “e o que se visa é essa alteridade como ponto de vista ou perspectiva sobre o Eu”, ensina novamente Viveiros de Castro (2002, p. 290). Aliás, não apenas do Eu, mas de toda a sociedade, que se define por essa alteridade, pelos predicados provenientes do inimigo. Assim como o indivíduo é formado a partir da alteridade, a sociedade é produzida a partir do exterior, a partir dessa relação necessária (sem exterior não há interior, não há nada), mas ao mesmo tempo perigosa, com o inimigo, com este fora. Por isso o inimigo precisa ser ingerido, digerido, sem domesticação, sem amansamento, em sua estranheza mesma.

Segundo a análise de Aparecida Vilaça, visto que, para os ameríndios, “a anulação da diferença tem como consequência a paralisia da ‘máquina do universo’” (2010b, p. 36) é preciso se apropriar, digerir e incorporar a alteridade para depois reconstituí-la, isto é, mais do que um gosto pelo Outro, trata-se de uma necessidade dele, pois, segundo ela, o ser só existe na memória do outro, da mesma forma que a memória da sociedade está no inimigo (VILAÇA, 2010a). Daí Lévi-Strauss concluir em *História de lince* que as fontes filosóficas e éticas dos ameríndios se inspiram numa abertura para o outro¹⁰.

Isso fica claro no exemplo tupinambá que partia de uma incompletude ontológica essencial da socialidade e da humanidade. Ali, a identidade era subordinada à diferença e o interior ao exterior. Para os Tupinambá, o fundamento da sociedade era a relação com o outro, não a coincidência consigo mesmo, mas o desejo de ser o outro (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 195), a incorporação do outro, a saída de si, um devir-outro.

Isso explicaria, inclusive, por que os conquistadores foram acolhidos e incorporados em sua mitologia, “como se nela já existisse um lugar vazio à sua espera” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 34).

10 “creio que hoje é possível remontar às fontes filosófica e ética do dualismo ameríndio. Ele se inspira, parece-me, numa abertura ao outro que se manifestou com toda a clareza quando dos primeiros contatos com os brancos, embora estes fossem animados de disposições bem contrárias. Reconhecer isso, quando nos preparamos para comemorar o que, em vez de descoberta, eu chamaria de invasão do Novo Mundo, a destruição desses povos e de seus valores, é realizar um ato de contrição e piedade” (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 14).

A guerra mortal aos inimigos, a hospitalidade aos europeus, a vingança canibal são todas formas de absorver o outro e alterar-se, transfigurar-se. Neste sentido, cabe lembrar que uma reclamação constante entre os primeiros europeus que aqui estiveram, era a inconstância da alma selvagem (daí o título do fundamental livro de ensaios de Viveiros de Castro) - “Il selvaggio è mobile”, diziam os missionários dos mil e quinhentos (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 185). Enquanto estes acreditavam - como ainda acredita o Ocidente - que toda sociedade tende a perseverar no ser e que a cultura, através da memória e da tradição, é a forma reflexiva deste ser, seu “mármore identitário”; para os ameríndios, a identidade não é concebida como uma fronteira a ser defendida, mas como um nexos de reflexões (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 195-196).

É dessa maneira - como operador cosmológico, ontológico, social e ético, cuja propriedade distintiva é o processo de transmutação de perspectivas, que está mais do que vivo no pensamento ameríndio - que a antropofagia não morreu com os Tupinambá e continua vigorando nas mitologias de muitos povos indígenas. Vejamos o caso dos Araweté, que é um motivo bastante difundido entre outros povos amazônicos:

Os Araweté não comem os inimigos porque a antropofagia é própria dos deuses celestes - os *Mai* - que misturam traços Araweté e de seus inimigos, e comem os mortos. Mesmo assim, quando um araweté mata seu oponente, ele fica com o ventre cheio de sangue como se o tivesse devorado. Mais que isso, aliás, ele se transmuta no morto. Ao voltar à aldeia, além de perder seu nome, o matador fica imóvel, semiconsciente, sem comer por vários dias, vomitando sangue e fedendo como se estivesse apodrecendo. Isso só acaba quando o espírito da vítima volta dos confins da terra para transmitir cantos ao matador e convidá-lo a dançar. Nesta dança, o espírito fica às costas do matador (cantador da cerimônia) e dita-lhe as palavras da canção que ele deve proferir, ao que todos os homens cantam em uníssono em seguida. Nestas canções, o sujeito da enunciação é sempre a vítima e o texto proferido é sempre do ponto de vista do inimigo. Isso significa que são os inimigos que trazem novos cantos, novas palavras ao grupo, ou ainda, um sentido novo às antigas palavras da tribo. Quando morre, o matador não é devorado pelos deuses, porque já é um *Mai*, um canibal. No céu, a vítima se consubstancializa nele, e os dois se juntam para sempre. O matador se transforma, portanto, em *Iraparadi*, alguém que é o inimigo,

mas também o Araweté ideal; “o Outro dos Outros”, diz Viveiros de Castro (2002, p. 281).

É com esta imagem do *Iraparadi* araweté que arrisco uma conclusão, ou melhor dizendo, uma abertura, uma proposta para vislumbrarmos um pensamento outro, menos eurocêntrico e antropocêntrico, sobre a literatura: Se considerarmos a premissa lévi-straussiana de que a arte é uma espécie de reserva ecológica ou parque natural, uma zona onde, explica Lévi-Strauss, “o pensamento selvagem, tal como as espécies selvagens, acha-se relativamente protegido, (...) com todas as vantagens e os inconvenientes relacionados com uma fórmula tão artificial” (1989, p. 245), podemos perceber como esta transmutação de perspectivas, esse abandono do eu canibal em nome de um outro é constitutivo também da escritura.

Antes disso, no entanto, é preciso se deter mais atentamente aos inconvenientes a que se refere Lévi-Strauss. Eles estão na própria ideia de reserva, de arte autônoma, separada da vida comum: a arte como inofensiva (sem efeito na realidade), sagrada (torre de marfim), menor (inferior à ciência enquanto produtora de conhecimento, enquanto epistemologia)¹¹ ou superior em relação às outras formas de pensar (como se apenas ela pudesse dar conta de uma revisão da história). Pois bem, nada mais distante do perspectivismo do que uma arte autônoma. A arte capaz de se aproximar do perspectivismo é justamente uma arte imbricada no mundo, que a ele se junta para se tornar uma forma não mais binária (arte *versus* mundo), mas disseminada, xamânica, híbrida. Uma arte como pensamento selvagem, no sentido lévi-straussiano do termo, ou seja, não o pensamento dos selvagens nem o de uma humanidade primitiva e arcaica, mas um pensamento em estado selvagem, não

11 “No caso do Ocidente, é como se o pensamento selvagem tivesse sido oficialmente confinado à prisão de luxo que é o mundo da arte; fora dali ele seria clandestino ou ‘alternativo’. Para nós, a arte é um contexto de fantasia, nos múltiplos (inclusive pejorativos) sentidos que poderia ter a expressão: o artista, o inconsciente, o sonho, as emoções, a estética... A arte é uma ‘experiência’ apenas no sentido metafórico. Ela pode até ser emocionalmente superior, mas não é epistemologicamente superior a nada, sequer ao ‘senso prático’ cotidiano. Epistemologicamente superior é o conhecimento científico: é ele quem manda. A arte não é ciência e estamos conversados. É justamente essa distinção que parece não fazer nenhum sentido no que eu estou chamando de epistemologia xamânica, que é uma epistemologia estética. Ou estético-política, na medida em que ela procede por atribuição de subjetividade ou ‘agência’ às chamadas coisas. Uma escultura talvez seja a metáfora material mais evidente desse processo de subjetivação do objeto. O que o xamã está fazendo é um pouco isso: esculpindo sujeitos nas pedras, esculpindo conceitualmente uma forma humana, isto é, subtraindo da pedra tudo aquilo que não deixava ver a ‘forma’ humana ali contida”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 43)

domesticado ou cultivado, que não visa um rendimento, uma função. Uma arte que é máquina de guerra justamente porque, ao se envolver com o mundo, questiona-o, coloca-o em questão.

Pois bem, nessa arte que questiona o mundo ocidental e suas dicotomias, a começar pela separação absoluta entre o eu e outro, sujeito e objeto, quem é o escritor, o leitor, senão este *Iraparadi*? Este ser que se vê ou se põe como inimigo enquanto inimigo? Este ser que é o outro do outro, ser sempre duplo, triplo, múltiplo? E o que é a literatura, a arte, o pensamento senão este rito antropofágico, senão este devorar o outro, este ser um outro em cada texto, em cada palavra, em cada respiração?

Pensar um perspectivismo poético (anterior a qualquer distinção do tipo prosa-poesia, artes visuais-literatura e etc) é pensar a escritura como este lugar ritualístico, antropofágico, onde o autor, assim como o matador canibal ou o caçador, é objetivado, tornado estrangeiro, inumanizado, em nome de um outro, que é, este sim, subjetivado e humanizado. Neste sentido, retomando os já citados encontros com espíritos na floresta, podemos pensar que a escritura seria como esta floresta, onde encontramos com o outro e nos objetivamos, aceitando, assim, nossa condição de segunda pessoa, justamente porque nos abrimos à perspectiva do outro.

No texto, quem vê primeiro é sempre o Outro, e o Eu deve se deixar transpassar por este ponto de vista. Assim, podemos compreender por que Roland Barthes (2004, p. 138) diz que a literatura é o espaço livre de toda relação de dominação (ou pelo menos da dominação em sua forma tradicional, ou seja, do Eu sobre o Outro), justamente porque ela é o espaço onde o Eu não pode objetivar o Outro, onde nada é desumanizado, onde a fronteira entre humano e inumano, sujeito e objeto é nebulosa, disforme¹². E aí vale dizer com Viveiros de Castro que pensar por dicotomias é um “hábito tolo, para não dizer pecaminoso”. Clama ele: “da hubris moderna, salvem-nos assim os híbridos primitivos” (2002, p. 371).

A escritura responde com seu hibridismo e se abre completamente ao outro inumano. Como o mito¹³, a literatura está aquém da separação

12 Conforme explica Anne Dufourmantelle falar do próximo, do estrangeiro - podemos acrescentar, do animal - “impede conceitos como ‘eu e o outro’ ou ‘o sujeito e o objeto’ [acrescentemos novamente, ‘o homem e o animal’] de se apresentarem sob uma lei perpetuamente dual” (apud DERRIDA, 2003, p. 50).

13 “[Gostaria de lhe fazer uma pergunta simples: o que é um mito?] – Não é uma pergunta simples, é exatamente o contrário, porque se pode respondê-la de vários modos. Se você inter-

entre o humano e o animal, sujeito e objeto, eu e outro. Expressar a porosidade dessas fronteiras é o que a torna um espaço do político, porquanto deixa emergir o ponto de vista, a voz, do outro; e do estético, uma vez que esta voz do outro é sempre outra, sempre nova e não cabe mais nas formas institucionalizadas ou canônicas¹⁴. Nesta abertura estética e política, a literatura pode expressar a indecidibilidade constitutiva do ser, o ser-com que somos (NANCY, 2006), e reabilitar a ética a partir da heterogeneidade, do dissenso, da alteridade, da *diferença*.

rogar um índio americano, seriam muitas as chances de que a resposta fosse esta: uma história do tempo em que os homens e os animais ainda não eram diferentes” (LÉVI-STRAUSS, 2005, p. 195).

14 Como afirma Paula Glenadel, “para os que se sentem vistos pelos animais, à irrupção deles na escrita corresponde uma interrupção no texto da cultura” (2011, p. 80).

BIBLIOGRAFIA

AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

BARTHES, Roland. *O rumor da língua*. Prefácio Leyla Perrone-Moisés. Trad. Mario Laranjeira. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

BENVENISTE, Émile. *Problemas de lingüística geral*. Trad. Maria da Glória Novak e Luiza Neri. São Paulo: Editora Nacional, Editora da Universidade de São Paulo, 1976.

BLANCHOT, Maurice. *L'écriture du désastre*. Paris: Gallimard, 1980.

CAMPOS, Haroldo de. "A linguagem do Iauaretê". In: XISTO, Pedro (org.). *Guimarães Rosa em três dimensões*. São Paulo: Conselho Estadual de Cultura, 1970.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Vingança e temporalidade: os Tupinambá". In: *Journal de la Société des Américanistes*. Paris, Tome 71, 1985. pp. 191-208.

DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1997.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka: por uma literatura menor*. Trad. Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

DERRIDA, Jacques. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da hospitalidade*. Trad. Antonio Romane. São Paulo: Escuta, 2003.

_____. *O animal que logo sou*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

GALVÃO, Walnice Nogueira. "O impossível retorno". *Mitológica rosiana*. São Paulo: Ática, 1978. pp. 13-35.

GLENADEL, Paula. "'Poesia e verdade' da animalidade nietzschiana". In: MACIEL, Maria Esther (org.). *Pensar-escrever o animal – ensaios de zoopoética e biopolítica*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *História de lince*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. *De perto e de longe*. Trad. Léa Mello e Julieta Leite. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

_____. *O pensamento selvagem*. Trad. Tânia Pellegrini. Campinas: Papyrus, 1989.

LIMA, Tânia Stolze. *Um peixe olhou pra mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2005.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Sex and Repression in Savage Society*. London: Routledge and Kegan Paul, 1927.

MUSSA, Alberto. *Meu destino é ser onça*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2009.

NANCY, Jean-Luc. *Ser singular plural*. Trad. Antonio Tudela Sancho. Madrid: Arena Libros, 2006.

ROSA, João Guimarães. “Meu tio o Iauaretê”. In: *Estas Estórias*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

SILVA, David Lopes. *O pulo da onça em Guimarães Rosa: “Meu tio o Iauaretê”*. Tese (Doutorado). Florianópolis, 2006. Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Comunicação e Expressão. Programa de Pós-Graduação em Literatura.

STADEN, Hans. *Duas viagens ao Brasil: primeiros registros sobre o Brasil*. Trad. Angel Bojadsen. Porto Alegre: L&PM, 2010.

VILAÇA, Aparecida. Curso: *Etnologia dos Índios Sul-Americanos*. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio de Janeiro. 16-23 de setembro de 2010a. Notas de aula.

_____. “O gosto pelo outro – Lévi-Strauss e os índios”. *Ciência hoje*. vol. 45. nº 270. Rio de Janeiro: Instituto Ciência Hoje, maio de 2010b.

_____. “O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia”. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 15, n. 4, pp. 56-72. 2000.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

_____. *Encontros*. Organização Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2008.

WHITMAN, Walt. *Folhas de relva - A Primeira Edição (1855)*. Trad. Rodrigo Garcia Lopes. São Paulo: Iluminuras, 2008.