

**ÊÊ! IAUARETÊ! UM GRITO PARADO NO AR:  
RESISTÊNCIA AO APAGAMENTO DO INDÍGENA NO  
TERRITÓRIO BRASILEIRO E LEGITIMAÇÃO DE SUA FALA**

Suzi Frankl Sperber  
*Universidade Estadual de Campinas*

Desejando introduzir em nossas certezas a  
dúvida, a ambiguidade e a interrogação.

**Resumo:** Atualização do sentido sociopolítico e simbólico de “Meu tio o Iauaretê”, conto de João Guimarães Rosa, referido a uma pluralidade de autores, o que inclui a questão decolonial, conhecimento astronômico tupi-guarani, Agamben, Foucault, Mbembe, biopoder, necropolítica.

**Palavras-Chave:** ‘pulsão de ficção’; astronomia tupi-guarani; decolonialismo; biopoder, necropolítica.

**Abstract:** An update on the sociopolitical and symbolic meaning of “Meu tio o Iauaretê”, a short story by João Guimarães Rosa, referencing a plurality of authors, which includes the decolonial issue, Tupi-Guarani astronomical knowledge, Agamben, Foucault, Mbembe, biopower, and necropolitics.

**Keywords:** ‘fiction drive’; Tupi-Guarani astronomy; decolonialism; biopower; necropolitics.

## **I. Introdução**

Em “Meu tio o Iauaretê” um onceiro acolhe, em sua tapera, um viajante que chega em um cavalo manco. O onceiro recebe o viajante como amigo, passa a contar de si e ficamos sabendo que ele é filho de índia e de branco, reconhece e privilegia sua ascendência indígena e revela ver-se parente de onça. Trata-se de narrativa singular pela linguagem e pela trama. E pelo narrador. Quem é? É um onceiro que já não mata onças. É um humano que se diz onça.

A personagem-narrador informa ter tido muitos nomes. Ela mesma já se despojou de todos os valores dos homens brancos “civilizados”, dispensando qualquer nome. Irei chamá-

lo de Macuncôzo (a partir daqui redigirei apenas M., um dos nomes referidos por ele. “Depois me chamavam de Macuncôzo, nome era de um sítio que era de outro dono, é um sítio que chamavam de Macuncôzo...”<sup>1</sup> Despojado de nome, seu último chamamento foi o de um lugar e não de uma pessoa. É uma referência, não um sujeito. Mas o sujeito aí está; assumiu sua voz e narra.

## II. A Onça Celeste

Estudos de Claude d’Abbeville revelaram que, no séc. XVII, os Tupinambá – dizimados! - tinham profundos conhecimentos astronômicos<sup>2</sup> Apresentavam-se sob a forma de mitos (mas antes dos mitos vêm as denominações de fenômenos naturais, ou de estrelas). Um dos nomes registrados por d’Abbeville é *iaurare*. Refere-se a uma estrela vermelha. No céu, a cabeça da onça desse mito indígena é representada pela estrela vermelha Antares, da constelação zodiacal do Escorpião, e pela estrela Aldebaran, também vermelha, da constelação zodiacal do Touro. Essas duas constelações ficam no zodíaco onde, observados da Terra, passam o Sol, os planetas e a Lua. De fato, pelo menos uma noite por mês e um dia por ano, a Lua e o Sol, respectivamente, aproximam-se de Antares e de Aldebaran.<sup>3</sup> Um dos mitos tupi-guarani observava o eclipse solar (*kuaray onbeama*) ou o lunar (*jaxy onbeama*). Segundo esse mito, a Onça Celeste (*xivi*, em guarani) sempre persegue os irmãos Sol e Lua<sup>4</sup>. Os indígenas tinham grande medo da escuridão dos eclipses totais. Imagino que a associação entre a onça – sempre ameaçadora – e os eclipses, indicia o respeito, a presença no imaginário e o temor infundido pela onça, mesmo que celeste.

O conhecimento astronômico é anterior à criação de lendas sobre onças que se movem na Terra. Estas últimas teriam sido inventadas por criadores de gado para amedrontar os indígenas que viviam nas terras – indígenas - invadidas pelos fazendeiros. A onça Cabocla ou Borges teria sido um humano (homem ou mulher) virado onça porque grassava fome, faltava alimento para si e seu povo e ele, sob a forma de onça, poderia buscar alimento para si e sua comunidade. Alimentar-se o condena.

---

<sup>1</sup> João Guimarães Rosa. “Meu tio o Iauaretê”. In *Estas estórias*. 6. ed. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2013, p.106.

<sup>2</sup> Pe. Cláudio d’Abbeville. *História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão de suas circunvizinhanças*, 1874, p. 359-369.

<sup>3</sup> L. Marques Soares. *Etnoastronomia, interculturalidade e formação docente nos planetários do espaço do conhecimento UFMG e do Parque Explora*, BH, PPGGE, UFMG, fevereiro 2017, p. 144.

<sup>4</sup> Pe. Cláudio d’Abbeville. *História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão de suas circunvizinhanças*, 1874.

### III. O mito vira lenda para justificar assassinatos

Há versões da lenda da Onça Cabocla recolhidas no início do séc. XX, compartilhadas entre etnias indígenas do norte de Minas Gerais (principalmente os Xacriabá) e fazendeiros donos de criações de gado<sup>5</sup>. Já em regiões próximas ao Rio São Francisco, a criatura que apavoraria as pessoas por seu tamanho, força, velocidade e ferocidade seria a Onça Borges, que também mataria gado e atacaria e mataria pessoas (cujas mortes caíam nas costas da onça-humano). Existe narrativa com o título “Onça Borges”<sup>6</sup>, escrita no começo do séc. XX, por autor ainda muito pouco conhecido: Manoel Ambrósio Alves de Oliveira – ou Manoel Ambrósio, como assinava seu nome.

### IV. Argumento justifica assassinatos dos indígenas no “descobrimento” da América e do Brasil

Conhecemos a antropofagia ritual, guerreira e/ou funerária, registrada na literatura etnológica, e a noção estético-política de antropofagia proposta pelo modernismo brasileiro pós-22, a saber, por Oswald de Andrade (referência lembrada por Viveiros de Castro). Proponho repensar a noção de antropofagia, visto que ela vem sendo fundamentada nos escritos de Hans Staden – ou mesmo no livro referido de d’Abbeville, que “justificaram” que os Tupinambá fossem dizimados.

O primeiro caso relatado de antropofagia dos nativos da América, em que os europeus seriam as vítimas, foi narrado por Vespúcio em sua carta denominada Lettera. Foi a carta referente à sua 3<sup>a</sup> viagem, endereçada por Amerigo Vespucci a Lorenzo Pietro Francesco di Medici.

Aun estuve 27 días en una cierta ciudad donde ví en las casas la carne humana salada y colgada de las vigas, como entre nosotros se usa ensartar el tocino y la carne de cerdo. Digo mucho más, que ellos se maravillan porque nosotros no matamos a nuestros enemigos y no usamos su carne en las comidas, la cual dicen que es sabrosísima. Sus armas son el arco y la flecha. Cuando se enfrentan en batalla no se cubren ninguna parte del cuerpo, de modo que aun en esto son semejantes a las bestias”.<sup>7</sup>

Este registro teve estrondoso sucesso de publicação porque acabou chegando através do amigo de Vespucci Lorenzo Pietro Francesco Di Medici, a Piero Soderini, um dos principais mandatários de Florença: foi prato cheio para a criação tanto das lendas, como das medidas de repressão e contenção, como para a criação de heróis, como o herói luso: a nação

---

<sup>5</sup> Ver <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/xakriaba/1157>

<sup>6</sup> Manoel Ambrósio. *Brasil Interior: Palestras populares – folclore das margens do Rio São Francisco*. Montes Claros, Unimontes, 2015, p. 31-50.

<sup>7</sup> Emir Rodrigues Monegal (ed.). *Notícias secretas e públicas de América* 2008, p. 54.

Portugal. Observação: se ele viu tantos corpos salgados, como sobreviveu já que ele só poderia ter sido recebido como inimigo? E tanto “sobreviveu” que pode fazer o relato por escrito. E ainda: como é esta história de “*en una cierta ciudad donde ví en las casas [...]*” se Vespucci descobriu o estuário do rio Amazonas e foi até o cabo de São Roque onde não havia nada! Cidades? Casas? Corpos salgados? As *fake news* de então se prestaram para dizimar os indígenas, tomar-lhes as terras, as riquezas – e as mulheres.

À medida que o perfil do canibal foi construído, são apresentados os elementos que fazem referência à antropofagia e ao sujeito cativo. Hans Staden contribuiu também para pôr fogo na lenha do canibalismo. É curioso que seu relato tenha sido acolhido como verídico, fundamentando ações contra os indígenas, apesar de Staden ter sobrevivido, voltado para a sua terra são e salvo e relatado seu “infortúnio”.

Paralelamente, o Padre capuchinho d’Abbeville diz, em *História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão de suas circunvizinhanças*, que os tupinambás são cruéis (“Não julgo haver debaixo do Ceo nação mais barbara. E cruel do que a dos Índios do Maranhão e de suas circunvizinhanças, [sic]) que comem seus inimigos”. Mas neste mesmo livro d’Abbeville se refere à docilidade deles. Forte contradição! Leia-se:

São tão dóceis que só pela razão d'eles fareis o que quizerdes. Obedecem e fazem o que for de vossa vontade. Praticam tudo isto não por volubilidade, e sim guiados pela razão e não por obstinação.<sup>8</sup>

Em quanto estivemos nesses lugares, abrigados debaixo de arvores, e em *ainpaues* (choupanas) não nos faltaram viveres, pois caprichavam estes pobres selvagens de nol-os oferecer em abundância. Todas as manhãs vinham os bons velhos, em ranchos, com suas mulheres e filhos, trazer-nos seos paneirinhos, feitos de folhas de palmeira, contendo peixes apanhados durante a noite, e mais outras couzas para nossa alimentação. (Sic, cf. ed. consultada)<sup>9</sup>

Ainda que a referência da crueldade fosse contra os inimigos dos tupinambás, então os estrangeiros não eram vistos como inimigos? E lhes seria dado presenciar as guerras e os aprisionamentos? E em nome do que foi escrito sobre seu canibalismo, foram, repito, DIZIMADOS OS TUPINAMBÁS. Teria sido esse um gesto da bondade dos europeus? Lembremos que o sacrifício veio sendo praticado por diversos agrupamentos humanos desde a antiguidade. René Girard fala a respeito em *O bode expiatório*.<sup>10</sup> Ele não se refere a canibalismo, mas a mortes sacrificiais. Além disso sabemos de acontecimento, no séc. XX,

---

<sup>8</sup> Pe. Cláudio d'Abbeville. *História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão de suas circunvizinhanças*, 1874, p. 362.

<sup>9</sup> *Idem*, p. 66-67.

<sup>10</sup> René Girard. *O bode expiatório*. São Paulo, Paulus, 2004.

em que sobreviventes de um desastre de aviação se salvaram da morte comendo corpos de companheiros mortos. Deveria ser dizimado seu grupo social, étnico? Afinal, foram canibais!

Proponho que “as viagens de descobrimento portuguesas e a representação de países extra europeus”, especificamente os escritos sobre o Brasil, serviram para construir, paulatinamente, a imagem de uma nação portuguesa heroica, caracterizada pela tópica do heroísmo advinda da Antiguidade: a tal *fortitudo et sapientia*, comentada por Ernst Robert Curtius, às custas de uma caracterização do outro como inimigo perigoso, por isto canibal. De que maneira? Os escritos revelam surpresa, dificuldade de aceitação do diferente, da alteridade praticamente radical, tanto assim que mesmo os jesuítas que vieram ao Brasil no séc. XVI, cujo objetivo era o de catequizar e ensinar os “ignorantes”, “rústicos”, “incapazes de pensar” e “ímpios” indígenas, repetem o preconceito já aceito e sendo cristalizado de antropofagia, canibalismo, sempre desmentido no próprio texto, visto que os relatores comentam a afabilidade indígena. Além de também construírem sobre a ação da catequese uma outra imagem heroica, aquela construída ao longo das Cruzadas, os discursos catequizantes dos jesuítas são canhestros, porque usam alegorias ou referências que não são cabíveis tanto pelo desconhecimento do universo referido, como para quem vive nu, além de ser essencialmente igualitário e socializante. (Ver poemas do Padre Anchieta)<sup>11</sup>

Patrick Wolfe, que estudou os aborígenes da Austrália, diz:

O conhecimento acadêmico sobre o conhecimento aborígene nunca pode ser inocente. Está por demais enfronhado numa relação histórica através da qual o nosso poder é o desempoderamento do outro.<sup>12</sup>

O mesmo raciocínio se aplica à atitude dos colonizadores com relação aos povos originários do Brasil, e, na medida em que absorvemos desde a escola primária um certo discurso sobre a história do Brasil, absorvemos pelo menos laivos de atitudes voltadas ao desempoderamento dos indígenas.

---

<sup>11</sup> Um exemplo: "Vós sois, cordeirinha, // Os indígenas não conheciam, nem conhecem cordeiros.  
De Jesus formoso,  
Mas o vosso esposo // Não conheciam a noção jurídica de casamento e esposo e esposa.  
já vos fez rainha. // Não conheciam a monarquia.

Também padeirinha // Não conheciam padeiros.  
Sois do vosso povo,  
pois, com vossa vinda,  
Lhe dais trigo novo. // Não conheciam trigo.

Não é d'Alentejo // Não tinhas noções geográficas e não conheciam nem Portugal, nem o Alentejo [...]  
"José de Anchieta" em: <https://brasilecola.uol.com.br/literatura/jose-anchieta.htm>

<sup>12</sup> Patrick Wolfe. "Should the Subaltern Dream? 'Australian Aborigines' and the Problem of Ethnographic Ventriloquism". In *Cultures of Scholarship*. Ann Arbor, Michigan Press, 1997, p 83.

## **V. Pulsão de ficção e a libertação de tensões na vida psíquica**

Faz tempo formulei o conceito de pulsão de ficção. A pulsão de ficção é constituída de imaginário, efabulação e simbolização. O imaginário de cada indivíduo cria um contexto de ação, personagem, relações, projeções do vivido. Projeta o evento historicizável (diacrônico) para fora de si, em um constructo ficcional (e neste momento sincrônico), fundado em fatos vividos diacronicamente. Esta ficção se estrutura de acordo com certas funções e requer uma série de instrumentos que ultrapassam o que se tem convencionado como discurso. Vai além da palavra (oralidade), de certa forma corporificada; e do corpo, do qual emana uma qualidade do sentir, uma energia, que se manifesta independente ou para além do movimento, isto é, da gestualidade. Vai sobretudo além (ficando também aquém) da subjetividade, incluindo outra e trabalhando a relação de ambas com o mundo, dentro do universo, que se apresenta como aparente eixo: mais exatamente como espaço relacional. Tudo inserido na mesma efabulação, que precisa de um recurso que indicie a temporalidade transcorrida e vivida e a espacialidade do evento (constituída de diferentes espaços). O recurso, extremamente econômico, geralmente usado para esta finalidade é a repetição.

A repetição é reveladora do simbólico. Ela deve ser vista como jogo representativo, que começa como reação - passiva - a uma dor – ou angústia, ou anseio forte por construção de sentido - mas que termina como conquista - ativa - de resolução dos anseios, de sua transformação em outra coisa. Minha constatação é que todos os seres humanos têm capacidade e necessidade de efabular, e enfatizo o caráter forte de resistência cultural pela efabulação, dando instrumentos, ao indivíduo, para poder resistir – até certo ponto - a imposições. Análise de que maneira e com quais consequências ético-políticas e pedagógicas a definição de diferença e igualdade entre os seres humanos tem se dado no âmbito dos estudos literários, destacando-se a distinção entre literatura escrita e oral.

O relato exteriorizado passa a ter certa autonomia. Poderá ser ouvido e contemplado de modo a extrair o episódio do âmbito do outro para inseri-lo no âmbito do próprio, do eu. Do âmbito de um incognoscível para um sentido; e de um eu para outro eu. A ficcionalização é, pois, instrumento de transferência. Não se trata de deslocamento de sentido, mas de deslocamento de sujeito. O sujeito primeiro é objetualizado, enquanto o objeto, agora receptor, mas sofrente do evento primeiro, é convertido em enunciador, em narrador privilegiado, que se distancia do evento e de si mesmo, ainda que minimamente, para transformar a dor em sentido - repito, através da ficção. O episódico passa a ter valor totalizante. Este valor e sentido mais holístico - característico da ficção - constitui também e propriamente o novo conhecimento. A intelecção (atribuição de sentido) ao evento depende

mais de recursos que de repertório. Tais recursos são associativos: estabelecem redes de sentido entre elementos não concomitantes, organizados em torno de um relato de caráter ficcional.

Neste ponto cito importante poeta brasileiro do séc. XX – pouco conhecido e pouco reconhecido - Roberto Piva:

O verdadeiro gozo da obra poética reside na libertação de tensões em nossa vida psíquica. Talvez este resultado obedeça em grande parte ao fato de que o poeta nos permite gozar de nossas próprias fantasias sem vergonha & sem escrúpulos.<sup>13</sup>

O gozo das fantasias pelo poeta e graças a ele e a “libertação das tensões de sua vida psíquica” correspondem, sem dúvida, ao que, na vida do ser humano, chamei de pulsão de ficção. Sobretudo tendo em vista que tais fantasias nascem de experiências vividas, de eventos cujo sentido procura ser apreendido. (Como tantas vezes é difícil nomear a apreensão decorrente do vivido, a fantasia pode chegar a ser uma alternativa para o conhecimento. Poderá ser um conhecimento substituto.) A pulsão de ficção é conceito que permanece vigente e atuante. O que muda é a sua função e são os seus recursos. Graças a esta pulsão – de ficção –, o indivíduo elabora uma ficção que se situa entre o mundo interior e o exterior, instaurando a possibilidade mesma de conhecimento.

## VI. “Meu tio o Iauaretê” e a onça

Em “Meu tio o Iauaretê”, a personagem M. fala com a personagem visitante externo. Seu discurso é fundador de si – e da narrativa. É o máximo de autodeterminação, e de reversibilidade. O si se constitui a partir da fala, da narrativa. É pulsão de ficção pura, fundamental e fundante. É metalinguagem e instauração do sujeito.

Não é a representação do evento: é a representação da fala. M. fala, se ouve, se atualiza e reatualiza. É um discurso-fala que instaura e reinstaura o discurso, não o evento. Por isto, por ser um discurso de segunda ordem, ele pode contar a morte de si. Do eu. Neste sentido é a representação fundante da colonização, do abuso, da dominação.

Eduardo Viveiros de Castro observou que

[...] volta e meia o onceiro diz: “Mecê é que tá falando [e não eu]”. Isso é uma expressão típica dos sujeitos dominados mas recalcitrantes, subalternizados mas irredentos. “O senhor é que está dizendo...” – quem nunca ouviu isso? Por outro lado, há o contrário, há o onceiro repetindo: “Mecê não pode falar que eu matei onça, pode não. Eu, posso. Não fala, não.” “Não fala que eu matei onça! Mecê escuta e não fala. Não pode.”

---

<sup>13</sup> Roberto Piva. *Piaçgas*. 2<sup>a</sup> ed. São Paulo, Kairós, 1980, p. 54.

“Se eu não beber muito, então não falo, não sei, já estou cansado...” O conto todo está marcado por uma série de metagensagens desse tipo, como se em todo o diálogo, na verdade, o onceiro dissesse para o outro que ele não pode dizer nada sobre ele onceiro.<sup>14</sup>

Para George Bataille<sup>15</sup>, “a animalidade é a imediatez ou a imanência” que se estabelece na cadeia trófica que inter-relaciona os animais. Na ação predatória, predador e presa são semelhantes; não há uma percepção de subalternização de um para o outro, visto que os animais não possuem a consciência de sua mortalidade, tampouco o conhecimento social cosmogônico, tradicional, ritualístico, político, simbólico etc. que institucionaliza a identidade como categoria prática à aceção do humano.

Diz Bataille:

Não há, do animal comido àquele que come, uma relação de subordinação como aquela que liga um objeto, uma coisa, ao homem que, ele, se recusa a ser considerado como uma coisa. Nada é dado para o animal na extensão do tempo.<sup>16</sup>

Primeiro achei que a fala do onceiro seria construída em devir, formada paulatinamente pela presença do outro. O onceiro iria **sendo** conforme o forte índice da relação com tal outro, que seria a da desigualdade. Cada constituinte influenciaria o outro, um falando, acolhendo, agasalhando, e o outro oferecendo algo do que trouxera de longe: cachaça e segurando sua arma na mão durante toda a narrativa. Seria a construção de um desafio, em que cada um ameaçaria o outro com o que dispunha. Confrontar-se-iam o que veio de fora e de longe, o branco, ocidental, mudo e que não larga o revólver - ícone da colonização (e da ‘civilização’) – e aquele com a fala, considerada local, como ele mesmo, de identidade assumida a partir da voz, e em construção, revelada, aparentemente, pela indiscrição provocada pela bebida. Cada um seria responsável pela formação do medo no outro, esperando garantir a própria existência graças a um movimento que se desejaria renegociador e revivificante. Seria a reatualização como um devir-sendo, que comporia a contemporaneidade das experiências e do se-fazer, como forma de auto-constituição pela repetição na diversidade. Mas, o devir-sendo só consegue ser reatualizado dentro dos limites da ação colonizadora do branco. E, ainda, parcialmente, dentro da própria concepção colonizadora, entendi a antropofagia inicialmente como ritual, ou funerária, registrada na literatura etnológica. Não me havia ocorrido, inicialmente, a noção estético-política de

---

<sup>14</sup> Eduardo Viveiros de Castro. “Rosa e Clarice, a fera e o fora?”. *In Letras*, n. 98. Curitiba, UFPR, jul./dez. 2018, p. 18.

<sup>15</sup> Georges Bataille. *Teoria da religião*. Belo Horizonte, Autêntica, 2015, p. 23.

<sup>16</sup> *Idem*, p. 23-24.

antropofagia proposta pelo modernismo brasileiro pós-22, por Oswald de Andrade – mas que, mencionei acima, me/nos foi sugerida por Viveiros de Castro.

Depois despertei para algo diferente.

Recordando que Michel Foucault havia definido a diferença entre o biopoder moderno e o poder soberano do antigo Estado com a acomodação de duas expressões simétricas, fazer morrer e deixar viver, no segundo caso, e fazer viver e deixar morrer, no primeiro, Agamben aludiu a uma terceira expressão, que faz aqui as vezes de uma imagem satélite: não mais fazer morrer ou fazer viver, mas fazer sobreviver.

Fazer morrer e deixar viver resume a marca do velho poder soberano, que se exerce, sobretudo, com o poder de matar; fazer morrer e deixar viver é a marca do biopoder, transformando a estatização do biológico e do cuidado com a vida no próprio objetivo primário. À luz das considerações precedentes, entre as duas formas insinua-se uma terceira, que define o caráter mais específico do biopoder do século XX: já não fazer morrer, nem fazer viver, mas fazer sobreviver. Nem a vida nem a morte, mas a produção de uma sobrevivência modulável e virtualmente infinita constitui a tarefa decisiva do biopoder em nosso tempo.<sup>17</sup>

O que é sobreviver? – poderíamos perguntar. Sobreviver significa viver apesar de. Sobreviver é estar vivo quando seria mais provável não estar, é viver quando todas as previsões apontariam para o resultado inverso. Essa é a condição do homem contemporâneo? Sobreviver, não é isso que os animais fazem, pelo menos aqueles de pequeno porte, de poucos instrumentos de defesa, no natural e selvagem processo entendido como seletivo? Fazer sobreviver implica fazer viver tendo atravessado o risco, fazer viver depois de a experiência de vida ter se tornado manipulável.

Foi com Xavier Bichat que descobrimos o *Mysterium disjunctionis* entre a vida em seu aspecto de metabolismo orgânico-corporal e a vida de relações. Para abordar o problema da distinção da vida entre os organismos superiores e inferiores, Agamben, no capítulo quarto, refere-se a esta descoberta cabal atribuída ao biólogo em seu livro *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, quando este distingue entre “l’animal existant au-dedans” e “l’animal vivant au-dehors”, isto é, a vida orgânica [o animal-de-fora] e a vida animal [o animal-de-dentro]. [...] As funções orgânicas ou vegetativas têm seu funcionamento independente da consciência. Essa desconexão, diz-nos Agamben, fora a chave para o desenvolvimento do controle biopolítico, uma vez que é a vida vegetativa como pura necessidade que se tornou objeto da ação do Estado territorial centralizado e sua lógica do controle estatístico das populações. Ao analisarmos o desdobramento político dessa descoberta, imediatamente associamos tal argumentação à biopolítica de Foucault.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Giorgio Agamben. *O que Resta de Auschwitz: O arquivo e a testemunha*. São Paulo, Boitempo, 2008, p. 155.

<sup>18</sup> Ranieri Ribas. “O aberto: o homem e o animal de Giorgio Agamben – uma tentativa hipertextual”. *In Pensando*, v. 4, n 8, 2013, p. 16.

As necessidades fisiológicas do animal-homem serão objeto da intervenção social do Estado, sobretudo a nutrição e a reprodução. A disjunção é, portanto, o fundamento último da intervenção política. Agamben adverte:

O que é o homem, se ele é o lugar – e, mais, o resultado – de divisões e cortes incessantes? Trabalhar sobre essas divisões, questionar-se sobre como – no homem – o homem é separado do não-homem e o animal do humano, é mais importante que tomar posição sobre grandes questões, sobre valores e direitos considerados humanos.”<sup>19</sup>

Já há três decênios observei algo importante na narrativa em análise: a *kalokagathia*. Era como a antiga aristocracia ateniense se referia a si própria. O adjetivo *kalos* compreendia os conceitos de bondade, nobreza e beleza, e podia ser usado na descrição de seres animados ou inanimados. *Agathos* era usado sem conotações físicas ou estéticas, mas descrevia a ética ou a bravura de uma pessoa. Em torno do século IV a.C. adquiriu um significado político e implicava o dever da cidadania. Pois bem. M. vê nas onças o belo e o bonito. Repetidamente. Portanto o conceito de cidadania foi aplicado por Rosa-Macuncôzo às onças. E as onças se ajudam. São capazes de afeto, como Maria-Maria. Caçam para M, sem querer e sem pensar no assunto. E sem cobrar nada. É tudo genuíno e fundamentalmente necessário. Só o fundamental merece atenção e ação. Não há supérfluos.

Platão imaginava a *kalokagathia* como a soma de todas as virtudes e, em seu sentido original, esta qualidade estava associada a privilégios de classe aristocráticos. Aristóteles a definia como uma alta capacidade intelectual, embora dizendo ser necessário que essa mente cultivada fosse subsidiada por uma posse cabal da *aretê*, virtude que não se referia apenas à ética, mas à excelência em todos os sentidos — também corporal — e à capacidade de viver de acordo com as máximas potencialidades da pessoa.

Associando essas noções ao conto, reconheçamos que bom e bonito é aplicado às onças. À medida que o narrador se metamorfoseia em onça, e apenas pela fala, no discurso, ele metamorfoseia o tanto de negativo com o qual sempre fora visto em algo positivo. Observemos o negativo:

Só matava onça. Não devia. Onça tão bonita, parente meu. Aquele Pedro Pampolino, disse que eu não prestava. Tiaguim falou que eu era mole, mole, membeca. Matei montão de onça. Nhô Nhuão Guede trouxe eu pr'aqui, ninguém não queria me deixar trabalhar junto com outros... Por causa que eu não prestava.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Giorgio Agamben. *O Aberto, O Homem e o Animal*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2013, pp. 33-34.

<sup>20</sup> João Guimarães Rosa. “Meu tio o Iauaretê”. In *Estas estórias*. 6. ed. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2013, p.109.

O positivo é a sua identificação com as onças. É entender-se diretamente o Outro. “Eu sou o Outro”.

Retomo Agamben e sua proposta de um terceiro poder, “que define o caráter mais específico do biopoder do século XX: já não apenas fazer morrer, nem fazer viver, mas fazer sobreviver.” “Nem a vida nem a morte, mas a produção de uma sobrevivência modulável e virtualmente infinita constitui a tarefa decisiva do biopoder em nosso tempo”.<sup>21</sup>

Isto está de acordo com a circularidade em que Agamben diz estarem imersas as sociedades ocidentais. A produção de sobreviventes é a finalidade mais adequada a uma forma de governo que se exerce, mais do que qualquer outra, para a mera a reprodução de si própria.

(No Brasil pós covid19, o projeto de imunização de rebanho proposto pelo governo federal de plantão, o governo de extrema-direita de Jair Bolsonaro, corresponde igualmente ao projeto de precarização da vida: há sobreviventes – do vírus, da fome, da pobreza; da desqualificação insistente. Os sobreviventes serão mais facilmente manipuláveis, talvez...)

## VII. A sozinhidão

M. conta e repete que Nhô Nhuão Guede não devia tê-lo mandado matar onças.

Nhô Nhuão Guede me trouxe pra cá. Me pagava. Eu ganhava o couro, ganhava dinheiro por onça que eu matava.<sup>22</sup>

Por isso Nhô Nhuão Guede me mandou ficar aqui, mor de desonçar este mundo todo. Anhum, sozinho, mesmo... Araã...<sup>23</sup>

Me deixaram aqui sozinho, eu nhum. Me deixaram pra trabalhar de matar, de tigreiro. Não deviam. Nhô Nhuão Guede não devia.<sup>24</sup>

Nhô Nhuão Guede me trouxe pr’aquí, eu nhum, sozim. Não devia!<sup>25</sup>

Aquele Nhô Nhuão Guede, pai da moça gorda, pior homem que tem: me botou aqui. Falou: - Mata as onças todas! Me deixou aqui sozinho, eu nhum, sozinho de não poder falar sem escutar... Sozinho, o tempo todo.<sup>26</sup>

---

<sup>21</sup> Giorgio Agamben. *O que Resta de Auschwitz, O arquivo e a testemunha*. São Paulo, Boitempo, 2008, p. 155.

<sup>22</sup> João Guimarães Rosa. “Meu tio o Iauaretê”. *In Estas estórias*. 6. ed., Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2013, p. 97.

<sup>23</sup> *Idem*, p. 97.

<sup>24</sup> *Idem*, p. 100.

<sup>25</sup> *Idem*, p. 106.

<sup>26</sup> *Idem*, p. 109.

Por que a crítica a Nhô Nhuão Guede? Por um lado, porque M. passa a se ver como onça. Por outro, porque ele se sente só.

Quando vim pra aqui, vim ficar sozinho. Sozinho é ruim, a gente fica muito judiado. Nhô Nhuão Guede homem tão ruim, trouxe a gente pra ficar sozinho. <sup>27</sup>

A informação sobre sua solidão-sozinhidão é repetida diversas vezes. Uma personagem de “Nós, os temulentos” (um dos prefácios de *Tutameia*, livro de contos de João Guimarães Rosa), Chico, diz que “detestava a sozinhidão”. M. também sinaliza isto. A sozinhidão...

O sentimento de solidão é uma resposta emocional ao isolamento complexa e geralmente desagradável. A solidão normalmente inclui sentimentos ansiosos sobre a falta de conexão ou comunicação com outros seres humanos. Ela tem sido descrita como dor social, um mecanismo psicológico destinado a motivar um indivíduo a buscar conexões sociais. Frequentemente ela é definida como a experiência desagradável que ocorre quando a rede de relações sociais de uma pessoa é deficiente de alguma maneira importante. <sup>28</sup>

M., motivado a buscar conexões sociais, fala com o visitante. Fala ininterruptamente, até porque o visitante se limita a ter sua arma na mão, mantendo-se em silêncio. “A escuta da solidão em nossa clínica revelou a presença de uma intensa imaginarização e uma inflação de um discurso de auto-suficiência.” <sup>29</sup>

La soledad no es el resguardo seguro en una conciencia aparatada de los demás sino el afuera, es decir, el riesgo de confesarse frente a un mundo cruel y prejuicioso [...] Estar solo no es estar acompañado por uno mismo; es querer que se oiga una palabra que los egoístas, infelices e injustos no quieren escuchar. <sup>30</sup>

Então, M. – sem cálculo e consciência de riscos – arrisca-se a falar, permanecendo, o tempo todo, sob a ameaça do revólver do visitante. Sua fala representa, para ele, seu escudo. A ameaça silenciosa, mas presente, do visitante ricocheteia neste escudo e devolve ameaça: do perigo das onças e, passo a passo, dele mesmo, que precisa virar onça, imaginariamente, para tentar estar a salvo.

Assim como o jogo, esse discurso é repetitivo, na busca de alcançar um objeto que, como sabemos (desde o primeiro seminário de Lacan) já se

---

<sup>27</sup> *Idem*, p. 100.

<sup>28</sup> AbcMed. “Sentimentos de solidão”, 2018, online.

<sup>29</sup> Isabel Tatit; Miriam Debieux Rosa. “Pra não dizer que Freud e Lacan não falaram da solidão”. *Rev. Psicol. Saúde* vol.5 no.2 Campo Grande dez. 2013, online.

<sup>30</sup> Rousseau *apud* Guillermo Pereyra. *Sobre la soledad: en torno a una política imposible*. Buenos Aires, Del Signo, 2010, p. 48.

apresenta no campo de uma negatividade, uma vez que a relação do sujeito de fato é a (sic) com a falta de objeto.<sup>31</sup>

A sozinha é, neste caso, má companheira de M., ou a companheira possível, que o leva a se posicionar bem na mira da arma apontada contra ele.

### VIII. Matar preto?

Há diversos trechos em que M. conta de sua convivência com pretos: preto Bijibo; preto Tiodoro e Nhô Inácio.

Preto Tiodoro boa pessoa, tinha medo, mas medo, montão. Tinha quatro cachorros grandes - cachorro latidor. Apiponga matou dois, um sumiu no mato. Maramonhangara comeu o outro. Eh-eh-eh... Cachorro... Caçou onça nenhuma não. Também, preto Tiodoro ficou morando em rancho só uma lua-nova: aí ele morreu, pronto.<sup>32</sup>

Zagaieiro tem medo não, hora nenhuma. Eh, homem zagaieiro é custoso achar, tem muito poucos. Zagaieiro gente sem solução... Os outros todos têm medo. Preto é que tem mais... Eh, onça gosta de carne de preto.<sup>33</sup>

Esta situação me constrange. Por que M., justamente M., que tem nome de origem africana, matou negros? Eduardo Viveiros de Castro tem uma explicação:

Tentando uma interpretação alegórica dos dois contos, pode-se ver no conto de Rosa um resumo da história da América. Pai branco, mãe índia, o negro como coringa da tragédia. Das sete vítimas do onceiro, cinco são negras; ele tem uma bronca especial com os negros. Isso provavelmente remete à credence popular segundo a qual as onças têm predileção pela carne de pessoas negras. Já a ouvi pelo interior do Brasil; estou certo de que era uma mentira estimulada pelos senhores de escravos para fazer medo a estes, de modo a que não fugissem para o mato. Criou-se assim o folclore de que onça gosta de “comer preto”, como diz o onceiro. Mas a negritude aparece também no nome M., de clara sonoridade africana; como se o onceiro caboclo tivesse algo de sangue negro. É, portanto, uma história da América: o negro, o branco e o índio. O branco é um poder ausente, duplamente: pai fazendeiro, violento e distante, na origem da profissão do filho bastardo, e esse branco gordo que não fala nunca, cuja fala só aparece espelhada na fala do onceiro.<sup>34</sup>

---

<sup>31</sup> Isabel Tatit; Miriam Debieux Rosa. “Pra não dizer que Freud e Lacan não falaram da solidão”, *Rev. Psicol. Saúde* vol.5 no.2 Campo Grande dez. 2013, online.

<sup>32</sup> João Guimarães Rosa. “Meu tio o Iauaretê”. *In Estas estórias*. 6. ed., Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2013, p. 111.

<sup>33</sup> *Idem*, p. 110.

<sup>34</sup> Eduardo Viveiros de Castro. “Rosa e Clarice, a fera e o fora”. *In Letras*, n. 98. Curitiba, UFPR, jul./dez. 2018, p. 24.

O narrador-Iauaretê-Rosa repete informações sobre os pretos, suas ações, o olhar de M.. A questão, para ele, é o medo - e a virtude especial de um zagaieiro é ser corajoso. Seja como for, ser preto e ter medo são associados, o que é repetido diversas vezes. Esta associação irrita M. sobremaneira, desencadeando uma justificativa (para si mesmo) para o fato de conduzir o/s preto/s para as fauces das onças. A questão é, também aí, alimentar. Ou antes, a falta de alimento. As onças têm fome: “A onça Putuca, velha, velha, com costela alta, vivia passando fome, judiação de fome, nos matos...” (p. 11)

Fome: atentemos à cena que seria de canibalismo:

Uê, uê, rodeei volta, depois, cacei jeito, por detrás dos brejos: queria ver veredeiro seo Rauremiro não. **Eu tava com fome**, mas queria de-comer dele não homem muito soberbo. Comi araticum e fava doce, em beira de um cerrado eu descansei. Uma hora, deu aquele frio, frio, aquele, torceu minha perna... Eh, depois, não sei, não: acordei eu tava na casa do veredeiro, era de manhã cedinho. Eu tava em barro de sangue, unhas todas vermelhas de sangue. Veredeiro tava mordido morto, mulher do veredeiro, as filhas, menino pequeno... Eh, juca-jucá, atiê, atiuca! Aí eu fiquei com dó, fiquei com raiva. Hum, nhem? Cê fala que eu matei? Mordi mas matei não... Não quero ser preso... Tinha sangue deles em minha boca, cara minha. Hum, saí, andei sozim p'los matos, fora de sentido, influência de subir em árvore, eh, mato é muito grande... Que eu andei, que eu andei, sei quanto tempo foi não. Mas quando que eu fiquei bom de mim outra vez, **tava** nu de todo, **morrendo de fome**. Sujo de tudo, de terra, com a boca amargosa, atiê, amargoso feito casca de peroba...<sup>35</sup>

M. está com fome tanto antes, como depois de surtar, ou de ter uma convulsão. Então ele não comeu. Ele diz “Mordi mas matei não...”. Se ele tivesse se metamorfoseado em onça – e então não saberia falar – imaginariamos uma bocarra e dentes afiados, pontiagudos, longos, capazes de morder à morte – e se alimentar da carne conquistada. Mas M. ainda tem todas as características humanas. Não sabemos como sua mordida poderia ter sido capaz de matar não uma pessoa, mas cinco: Seo Rauremiro, a mulher, as filhas e o filho pequeno! Como poderia ter ele matado cinco, se havia dois adultos capazes de reagir? Mesmo duvidando, ou querendo duvidar está escrito “Eh, depois, não sei, não: acordei eu tava na casa do veredeiro, era de manhã cedinho. Eu tava em barro de sangue, unhas todas vermelhas de sangue. Veredeiro tava mordido morto, mulher do veredeiro, as filhas, menino pequeno...”<sup>36</sup> Guimarães Rosa era médico e teria conhecimento de sintomas e reações decorrentes de doenças. Saberia diagnosticar M. Seria ancilostomose, já que ele pareceria comer terra, ter a boca amargosa? M. teria a força correspondente à de uma onça faminta

<sup>35</sup> João Guimarães Rosa. “Meu tio o Iauaretê”. In *Estas estórias*. 6. ed., Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2013, p. 113 - negrito meu.

<sup>36</sup> Idem, p. 113.

que ataca? Mas não come? Poderia tal descrição fazer parte dos quadros desejáveis para assustar o visitante armado? Quadro imaginário. Poderia ser fantasia, ficção para se defender de algum ataque? Poderia M. ter tido uma convulsão ou surto e, ao mesmo tempo, ter surgido um animal – uma onça, talvez – que tivesse atacado o grupo? Não sabemos – e estas hipóteses poderiam ser – sejamos generosos... até certo ponto fantasiosas. Mas temos: M. era um só e havia dois adultos. M. não tinha armas. Seo Rauremiro poderia ter uma faca... Quando não um revólver. Repito: M. – homem – teria condições de matar cinco pessoas com os dentes? Com as unhas? Parece inverossímil. Mais: recordemos as lendas da Onça Cabocla ou da Onça Borges. M. se reconhece índio e, mesmo se entendendo sobrinho de onça, não é onça. (A fala e a trama são construídas levando o receptor a que – sem querer, nem pensar muito no assunto – veja as palavras transformarem M. em uma espécie de lobisomem! Ou onça! Curiosamente, o leitor-receptor aceita tranquila e inconscientemente a animalização de M. como animal invisibilizável ou invisibilizado e, pois, matável). Isto acontece já no fim da narrativa e seu discurso vem a ser uma conversa-desvario em que M. quer amedrontar o visitante armado. O resultado é o discurso acionar, praticamente, o gatilho da arma apontada para ele, narrador.

Ainda não está explicado por que tantas repetições a respeito dos negros que viviam nas proximidades de M..

Nho Nhuão Guede manda M. para um exílio absoluto, para a solidão, para a fome, visto que ele só comerá se conseguir matar animais, eventualmente plantar, recolher raízes e folhas. Ele é conduzido e deixado na floresta para a mera sobrevivência. Há, curiosamente também, a referência a mais negros do que brancos. O envio de negros para fora da sociedade ‘civilizada’, capitalista, ocidentalizada, colonizada, corresponderia a uma expulsão simbólica dos negros da sociedade? A um desejo de branqueamento da sociedade? (As comunidades-ex favelas correspondem a uma estratégia não verbalizada de branqueamento da sociedade, no Brasil?)

Branca e branco seriam, talvez, Maria Quirineia e seu marido, visto não serem caracterizados como pretos. Nada lhes acontece. A relação com M. é boa, afinal. Também nada de mal acontece com Nho Inácio, que é zagaieiro, corajoso:

Tinha Nhô Inácio também, velho Nhuão Inácio: preto esse, mas preto homem muito bom, abaeté abaúna. Nhô Inácio, zagaieiro mestre, homem desarmado, só com azagaia, zagaia muito velha, ele brinca com onça.<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> *Idem*, p. 102.

### Como é seo Rauremiro?

Veredeiro seo Rauremiro, bom homem, mas chamava a gente por assovio, feito cachorro. Sou cachorro, sou? Seo Rauremiro falava: - Entra em quarto da gente não, fica pra lá, tu é bugre... Seo Rauremiro conversava com preto Tiodoro, proseava. Me dava comida, mas não conversava comigo não. Saí de lá com uma raiva, mas raiva, de todos: de seo Rauremiro, mulher dele, as filhas, menino pequeno...<sup>38</sup>

O leitor fica sabendo que Rauremiro e toda a família morreram. De doença, insiste M ao relatar sobre eles ao visitante. O que teria acontecido? M conta antes que “Morava veredeiro, seo Rauremiro. Veredeiro morreu, mulher dele, as filhas, menino pequeno. Morreu tudo de doença. De verdade. Tou falando verdade!”<sup>39</sup>. Adiante o relato de M indica que M não sabe explicar bem o que aconteceu. Teve uma perda de consciência de suas ações, ou não se sabe o que, acordou e foi confrontado com a tragédia das mortes violentas. M pareceria ter transtorno explosivo intermitente (abreviado, TEI) que, segundo a Wikipedia, “é uma desordem comportamental caracterizada por explosões de raiva e violência, que são desproporcionais com a situação em questão ([...])<sup>40</sup>. A agressão impulsiva não é premeditada e é definida por uma reação desproporcional a qualquer provocação, real ou percebida.” É reação conhecida como ‘síndrome de Hulk’.

M. manifesta raiva repetidamente, ao ser subalternizado, desqualificado, ou diante da diferença entre o tratamento dado a homens e a animais (as onças).

A narrativa também fala de outra raiva – e, esta, de homem branco, que mata – de raiva. É a história do “Caraó chamado Curiuã, queria casar com mulher branca.” Curiuã é indígena.

Carecia de casar de verdade não, deitar uma vez só chegava. Armou rede ali perto de lá. Ficou deitado, não comia nada. Marido da mulher chegou, mulher contou pra ele. Homem branco ficou danado de brabo. Encostou carabina nos peitos dele, caraó Curiuã ficou chorando, homem branco matou caraó Curiuã, tava com muita raiva...<sup>41</sup>

O homem branco que mata não surta. Tão direta e simplesmente mata porque é o costume, é “seu direito” segundo uma “justiça” machista, patriarcal - e branca - e porque ele

---

<sup>38</sup> *Idem*, p. 111.

<sup>39</sup> *Idem*, p. 99.

<sup>40</sup> Transtorno Explosivo Intermitente

[https://pt.wikipedia.org/wiki/Transtorno\\_explosivo\\_intermitente#:~:text=8%20Liga%C3%A7%C3%B5es%20externas-,Sintomas,a%20situa%C3%A7%C3%A3o%20que%20a%20desencadeou.](https://pt.wikipedia.org/wiki/Transtorno_explosivo_intermitente#:~:text=8%20Liga%C3%A7%C3%B5es%20externas-,Sintomas,a%20situa%C3%A7%C3%A3o%20que%20a%20desencadeou.) Acesso em 26.02.2021.

<sup>41</sup> João Guimarães Rosa. “Meu tio o Iauaretê”. In *Estas estórias*. 6. ed., Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2013, p. 108.

tem carabina. Porque o indígena é zoé, portanto matável sem processo. E sem culpa. A desculpa seria: “Os indígenas são perigosos”.

No que se refere às crenças pessoais e coletivas sobre os índios, notamos uma configuração que mescla a face dos índios como sendo discriminados e excluídos com estereótipos ainda do tempo da colonização: a ideia do índio selvagem. Aparecem também elementos de deslegitimação e exclusão moral, expressos nos traços “preguiçosos”, “aproveitadores”, “inferiores” e “perigosos/violentos”, [...].<sup>42</sup>

Marcus Eugênio Oliveira Lima; André Faro e Mayara Rodrigues dos Santos investigaram a pertinência de tais características atribuídas aos indígenas:

Para analisar as relações entre morar perto ou longe e a desumanização presente nos estereótipos, compusemos um indicador de desumanização considerando as seguintes dimensões e os respectivos traços ou características atribuídos aos indígenas: Animalização (selvagens, inferiores, incapazes e sebosos); Deslegitimação (aproveitadores, preguiçosos, violentos, feios, perigosos, desorganizados e acomodados); [...].<sup>43</sup>

M. se apresenta como preguiçoso e perigoso. Talvez caibam outras características dos preconceitos na imagem que M. dá de si mesmo. E que fique claro que os preconceitos são mais fortemente absorvidos por aqueles que os sofrem.

Curiuã está deitado na rede. Ele nem tocou na mulher branca: pediu, uma só vez, parece, para transar com ela. Apenas pediu. Mantém-se distante. O homem branco, marido de quem Curiuã deseja, mata Curiuã (autorizado por ser branco, ver-se superior, ser o marido?). O marido da mulher intocada mata o caraó Curiuã porque “tava com muita raiva”. Curiuã é o “selvagem” ... Selvagem também seria M. O marido que mata porque tem raiva seria paralelo a M que mata porque tem raiva. O marido não será julgado. Nem punido. Nem considerado selvagem. O território da floresta é visto como colônia selvagem. “[...] o direito soberano de matar não está sujeito a qualquer regra nas colônias”. “[...] a soberania é a capacidade de definir quem importa e quem não importa, quem é “descartável” e quem não é<sup>44</sup> Ao lermos e analisarmos o conto, a tendência é imputarmos crimes ao sobrinho de iauaretê... “Esquecemos” este crime, totalmente arbitrário do assassinato de Curiuã. Criminoso é o outro. Quem é o outro? O negro, o indígena, o animal. M. congrega todas estas características.

---

<sup>42</sup> Marcus Lima *et alii.*. “A desumanização presente nos estereótipos de índios e ciganos”, em *Psicologia: Teoria e Pesquisa*. Brasília, v. 32 n. 1, Jan-Mar 2016, p. 222.

<sup>43</sup> *Idem*, p. 222.

<sup>44</sup> Achille Mbembe. “Necropolítica”. *Arte & Ensaios*. Revista do ppgav/eba/ufjf N. 32, dezembro 2016, p. 134-135.

## IX. Fome

O tema da fome comparece diretamente ou quando M. se interessa por comida, fala em comida, o que é frequente. Soubemos que a personagem fora induzida a ir para seu exílio onde poderia sobreviver, tão somente. Daí decorrem sozinhidão e fome. Vivida por quem habita essa região. Tanto M., como o preto Tiodoro, ou o preto Bijibo – e mesmo Maria Quirineia e seu marido, o homem doido... Nestas condições, todos têm, em última instância, o estatuto de zoé.

Recordemos. Em seu livro *Homo sacer*, Giorgio Agamben opõe duas palavras do grego antigo, “*zōē*” e “*bios*”, ambas significando “vida”, mas cada uma com uma acepção diferente. “*Zōē*” exprime o simples fato de viver, comum ao homem e a todos os animais, enquanto que “*bios*” indica a vida na medida em que ela é socializada, i.e. corresponde ao próprio modo de viver de um indivíduo ou de um grupo: trata-se de uma vida “qualificada”. No mundo clássico, nos diz o autor, a vida natural é excluída da “polis” e de suas estruturas jurídico-institucionais, e o termo “política” não é um atributo do ser vivo enquanto tal, distinguindo a sociedade humana daquela de outros seres vivos, na medida em que ela é fundada por um suplemento de política ligado à linguagem, sobre uma comunidade do bem e do mal, do justo e do injusto, e não simplesmente do agradável e do doloroso. A tese de Agamben consiste em demonstrar que, nas sociedades injustas, a “*zōē*”, a vida nua e sagrada, fora da lei, é vista como matável sem processo.

Uma sociedade que leva cidadãos a um estado de mera sobrevivência, promove a grande - e mesmo maior desigualdade - que, sendo vivida e, neste sentido, “aceita”, cria pirâmides formadas por esta marca social. Há sempre circunstâncias que estabelecem patamares. Para M., o preto Tiodoro e o preto Bijibo são *zōé* por terem medo. Uma vez *zōé*, podem ser “sacrificados” para as onças. Ele mesmo, M., é *zōé* para Nho Nhuão Guede, para o seo Rauremiro, para os companheiros que não o aceitam e o consideram preguiçoso – para o visitante - até para os leitores. (Quando pode ser visto, afinal, como animal, a saber, como onça. “O devir animal do homem é real sem que seja real o animal que ele se torna.”<sup>45</sup> Sendo animal, sendo onça, pode e deve ser matável. Não importa que M não possa tornar-se onça, porque é humano. É relevante que a narrativa abra espaço para que o receptor aceite esta animalização, como se ser onça, tornar-se onça fosse possível para um humano. Ora, por que não, poderíamos nos perguntar, já que ele é meio animalizado por ser meio indígena e meio negro? Enquanto *zōé*, ele será matável sem processo, sem julgamento, sem reflexão. Foi animalizado!

---

<sup>45</sup> Roberto Machado. *Deleuze, a arte e a filosofia*. 2. ed. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2010, p. 213.

Guimarães Rosa chama a atenção para esta miséria tão complexa, feita de tantos detalhes, tão difícil de ser entendida – e sua linguagem cuidadosa, genial, indigenizada com vocábulos tupi, revela como é difícil, para o leitor socializado e vivente – não apenas sobrevivente – entender a dimensão da vida nua e matável sem processo, achando que na verdade o assassinato de M. é legítimo, porque M. é o outro, já que os demais são gente, e é o Outro que ameaça, por ser antropófago, canibal – criação que vem do mito dos Lestrigões, mito transferido para as Américas, mas especialmente para o Brasil. Ser considerado ameaçador faz parte da constituição do preconceito que acaba configurando quem é *zôé*. Os apenas sobreviventes são *zôé*. Os abandonados são *zôé*. O conto criptografa o mundo da ameaça e do “sacrifício”. Ele pede que o leitor se dê conta desta tão inextricável estrutura social, ao denunciá-la. Eis os gritos finais de M.:

Hé... Aar-rrâ... Aaâh... Cê me arrhoôu... Remuaci... Rêiucàanacê... Araaã...  
Uhm... Ui... Ui... Uh... uh... êêê... êê... ê... ê... <sup>46</sup>

Tradução do tupi:

Sim. Saudação. Eu. Você me fez cair-[nascido?]. Você se ofendeu. Deve de ser matar índio. Saudação. Oh. Oh não. Oh não. Oh. Oh. Sim sim sim sim. Sim sim...sim... sim... <sup>47</sup>

Esses gritos revelam que o sacrifício acaba sendo aceito por Bacuriquirepa, nome indígena de Macuncôzo. Sim: “Deve de ser matar índio.”

Se Macuncôzo-Bacuriquirepa-Antonho de Eiesus (nome que indicia, através do batismo, a agressão decorrente de preconceito com relação às manifestações espirituais de africanos e indígenas), subalternizado, não consegue reagir, afinal, a narrativa é construída de modo a nos delegar, a nós, leitores, a partir da indignação, o dever, a incumbência ética de gritar NÃO!

NÃO à subalternização, invisibilização, preconceito, violência, racismo, colonização, ocidentalização, desigualdade, fome E assassinato, por fim.

NÃO!

---

<sup>46</sup> João Guimarães Rosa. “Meu tio o Iauaretê”. In *Estas estórias*. 6. ed., Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2013, p. 114.

<sup>47</sup> Suzi Frankl Sperber. “A virtude do jaguar: mitologia grega e indígena no sertão rosiano.” In *Remate de Males*. nº 12. Campinas, IEL-UNICAMP, 1992.

Suzi Frankl Sperber. Publicou *Caos e Cosmos; Signo e Sentimento; Ficção e razão; Identidade e Alteridade: conceitos, relações e a prática literária; Presença do sagrado na literatura* (org.); *Teoria literária e hermenêutica ricœuriana* (org.); *Contadores de histórias da Amazônia ribeirinha*. Atriz e dramaturgista: “*Fantasia, ou a cifra da ação possível*” (PROAC 2020).

Email: [sperbersuzi@hotmail.com](mailto:sperbersuzi@hotmail.com).

## Bibliografia

- AbcMed, 2018. “Sentimentos de solidão.” Disponível em: <<https://www.abc.med.br/p/psicologia-e-psiquiatria/1326578/sentimentos-de-solidao.htm>>. Acesso em: 01.03.2021.
- Agamben, Giorgio. *O Aberto, O Homem e o Animal*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2013.
- \_\_\_\_\_. *O que Resta de Auschwitz, O arquivo e a testemunha*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo, Boitempo, 2008.
- Ambrósio, Manoel (Alves de Oliveira). *Brasil Interior: Palestras populares – folklore das margens do Rio São Francisco*. Montes Claros, Unimontes, 2015, pp. 31-50.
- Bataille, Georges. *Teoria da religião: Seguida de Esquema de uma história das religiões*. Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte, Autêntica, 2015.
- Cadogan, León. “Ayvu Rapyta”. Boletim n. 227 *Antropologia* n. 5. São Paulo, USP, 1959.
- Castro, Eduardo Viveiros de. “Rosa e Clarice, a fera e o fora”. in *Letras*, n. 98. Curitiba, UFPR, jul./dez. 2018, pp. 9-30.
- \_\_\_\_\_. *Encontros*. Org. Renato Sztutman, São Paulo, Beco do Azougue, 2008.
- D'Abbeville, Pe. Cláudio. *História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão de suas circunvizinhanças*. Trad. e notas Dr. Cezar Augusto Marques, Maranhão, 1874.
- Girard, René. *O bode expiatório*. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo, Paulus, 2004.
- <http://g1.globo.com/Noticias/Mundo/0,,mul610246-5602,00-passageiros+contam+como+sobreviveram+a+queda+de+aviao+nos+andes.html>
- Lima, Marcus E. O., Faro, André, Santos, Mayara R., “A desumanização presente nos estereótipos de índios e ciganos”, em *Psicologia: Teoria e Pesquisa*. Brasília, Jan-Mar 2016, v. 32 n. 1, pp. 219-228.
- Machado, Roberto. *Deleuze, a arte e a filosofia*. 2. ed. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2010.
- Mbembe, Achille. “Necropolítica”. *Arte & Ensaios*. Revista do ppgav/eba/ufrrj N. 32, dezembro 2016, pp. 122-151.
- Monegal, Emir Rodrigues (ed.). Notícias secretas e públicas de América. In [https://www.uwosh.edu/faculty\\_staff/cortes/classes/Spring2008/364/Vespucci.pdf](https://www.uwosh.edu/faculty_staff/cortes/classes/Spring2008/364/Vespucci.pdf) Acesso em 26.02.2021.
- Nascimento, Daniel Arruda. “Biopolítica e direitos humanos: uma relação revisitada guiada pelo cortejo da ajuda humanitária.” Rev. Filos., *Aurora*, Curitiba, v. 25, n. 37, jul./dez. 2013, pp. 131-150.
- Pereyra, Guillermo. *Sobre la soledad: en torno a una política imposible*. Buenos Aires, Del Signo, 2010.
- Piva, Roberto. *Piaçaras*. 2<sup>a</sup> ed. Prefácio Claudio Willer. São Paulo, Kairós, 1980.
- Ribas, Ranieri. “O aberto: o homem e o animal de Giorgio Agamben – uma tentativa hipertextual”. In *Pensando*, v. 4, n 8, 2013, pp.1-30.
- Rosa, João Guimarães, “Meu tio o Iauaretê”. In *Estas estórias*. 6. ed., Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2013.

- Sentimentos de Solidão. In *abcMed*, 2018, ver. Alonso A. Moreira Filho e Vandenise K. Oliveira, <https://www.abc.med.br/p/psicologia-e-psiQUIATRIA/1326578/sentimentos+de+solidao.htm> Acesso em 01.03.2021.
- Soares, L. Marques, *Etnoastronomia, interculturalidade e formação docente nos planetários do espaço do conhecimento UFMG e do Parque Explora*, BH, PPGE, doutorado latino-americano Educação, UFMG, fevereiro 2017. <http://hdl.handle.net/1843/BUOS-AQSHG8>
- Sperber, Suzi Frankl, “A virtude do jaguar: mitologia grega e indígena no sertão roseano.” In *Remate de Males*. n° 12. Campinas, IEL-UNICAMP, 1992, pp.89-94.
- Sperber, Suzi Frankl. *Ficção e razão*. São Paulo, Hucitec-Fapesp, 2009.
- Tatit, Isabel; Rosa, Miriam Debieux. “Pra não dizer que Freud e Lacan não falaram da solidão. *Rev. Psicol. Saúde*, Campo Grande, v. 5, n. 2, dez. 2013. p. 136-146. Disponível em [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2177-093X2013000200009&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2177-093X2013000200009&lng=pt&nrm=iso). Acesso em 26.02.2021.
- Transtorno Impulsivo Intermitente, [https://pt.wikipedia.org/wiki/Transtorno\\_explosivo\\_intermitente#:~:text=8%20Liga%C3%A7%C3%B5es%20externas-,Sintomas,a%20situa%C3%A7%C3%A3o%20que%20a%20desencadeou](https://pt.wikipedia.org/wiki/Transtorno_explosivo_intermitente#:~:text=8%20Liga%C3%A7%C3%B5es%20externas-,Sintomas,a%20situa%C3%A7%C3%A3o%20que%20a%20desencadeou.). Acesso em 26.02.2021.
- Wolfe, Patrick, “Should the Subaltern Dream? ‘Australian Aborigines’ and the Problem of Ethnographic Ventriloquism”, in *Cultures of Scholarship*, org S. C. Humphreys, Ann Arbor, Michigan Press, 1997, pp. 57-96.