

Reflorestar a subjetividade: d'A *Metamorfose* de Kafka ao devir em *Meu tio o Iauaretê* de Guimarães Rosa

Reforesting subjectivity: from Kafka's Metamorphosis to becoming in Meu tio o Iauaretê by Guimarães Rosa

MARIA CRISTINA FRANCO FERRAZ

Programa de Pós-graduação
em Comunicação (PPGCOM)
Universidade Federal do Rio
de Janeiro
Professora Titular do Departamento
de Fundamentos da Comunicação
da Escola de Comunicação e do
PPGCOM da Universidade Federal
do Rio de Janeiro. Bolsista CNPq.

ERICSON SAINT CLAIR

Professor Adjunto da Universidade
Federal Fluminense, do
Departamento de Artes e Estudos
Culturais e do Programa de
Pós-graduação em Cultura e
Territorialidades (PPCULT) da
Universidade Federal Fluminense.

RESUMO

Reflete-se acerca das metamorfoses e devires no campo histórico-político dos processos de subjetivação. A partir da transversalidade de saberes, em uma perspectiva ecológica, engendram-se caminhos para uma revitalização subjetiva. Com esse fim, convocam-se as contribuições ético-estéticas de duas ficções literárias: *A Metamorfose*, de Franz Kafka, e *Meu tio o Iauaretê*, de João Guimarães Rosa. Enquanto *A Metamorfose* denuncia ações tóxicas produzidas no âmbito de uma monocultura subjetiva, o texto roseano abre incontrolláveis devires, indomesticáveis e ferozes, borrando as fronteiras entre humano e não-humano. Evocam-se múltiplas forças do vivo que plasam outros regimes semióticos aptos a reflorestar a subjetividade, inventando novas linguagens, engendrando modos de ser.

Palavras-chave: subjetividade; metamorfose; devir.

ABSTRACT

Metamorphosis and becoming are discussed in the historical-political field of subjectivation processes. From an approach concerning the transversality of fields of knowledge in an ecological perspective, the promise of a subjective revitalization is enhanced. For this purpose, the ethical-aesthetic contributions of two literary fictions are explored: Franz Kafka's The Metamorphosis and João Guimarães Rosa's My uncle, the Jaguar. While The Metamorphosis denounces toxic actions produced within the scope of a subjective monoculture, Rose's text opens up uncontrollable, untamed, and ferocious becomings, which blur the boundaries between human and non-human. Multiple forces of the living are evoked shaping other semiotic regimes capable of reforesting subjectivity, and inventing new languages and ways of being.

Keywords: *subjectivity; metamorphosis; becoming.*

*“Se existe uma ânsia por consumir a natureza,
Existe também uma por consumir subjetividades.”
Então vamos vivê-las com a liberdade que formos capazes de inventar,
Não botar ela no mercado”
Ailton Krenak*

*“Em poucas palavras, minha intuição é que,
paralelamente à paisagem macabra que estamos vivendo,
está em curso o reflorestamento dos campos subjetivo e social.
Nesta operação, aos poucos vai sendo substituída a monocultura
que se impôs aos mesmos, desde a fundação colonial do Brasil,
 submetendo a vida para colocá-la a serviço do capital.”
Sueley Rolnik*

SUBJETIVIDADE EM PERSPECTIVA: DA MONOCULTURA AO REFLORESTAMENTO

Diante da constatação de que vivenciamos um persistente sufocamento da existência, operado por inúmeras instâncias de relações de poder (de ordens político-institucional, ambiental e comunicacional), torna-se urgente abrir novas trilhas do pensamento que se arrisquem a dar conta das demandas das forças vitais que vasculham meios de se expandir e se diferenciar. Tais trilhas não são preexistentes: deverão ser inventadas, convocando um trabalho do pensamento que precisará ativar novos arranjos semióticos que, mesmo provisórios, expressarão com mais acuidade aquilo mesmo que impulsionava a urgência do pensar.

Dentre as diversas instâncias da vida em comum que exigem o traçado de novas cartografias, a dos processos de subjetivação conforma um campo complexo de fenômenos, atravessado por uma variedade de saberes, tecnologias de poder e modos de abordagem possíveis. Esse intrincado campo não pode ser negligenciado, uma vez que ele é a base existencial de todo e qualquer regime que se instale no planeta.

De todos os modos possíveis de produção de si, os processos de subjetivação capitalistas notabilizaram-se pela forma histórico-social do *indivíduo*, gestada no continente europeu e globalmente disseminada. Longe de ter sido um dado – fenômeno neutro e não-problemático –, a forma histórica do indivíduo foi fruto de um rigoroso processo de investimento de relações de poder-saber. Conforme nos mostrou Foucault, tal forma de subjetivação remete a diversos dispositivos. Dentre eles, sublinhemos, por exemplo: o surgimento da clínica médica; a formulação da economia política; a aplicação concentrada das técnicas disciplinares, produzindo corpos dóceis e aptos aos trabalhos nas fábricas, uma saúde normatizada nos hospitais, a ordem calculada da

caserna, a razão domesticada nos asilos, o saber moldado pelas escolas e, eventualmente, a correção dos indisciplinados nas prisões. Reconfiguraram-se, assim, os limites da positividade dos saberes nos domínios da vida, do trabalho e da linguagem com o efeito muito concreto da encarnação do regime capitalista nos corpos.

Desde meados do século passado, novas forças tornaram-se presentes, solapando as formações identitárias cristalizadas nos moldes dos indivíduos forjados para as demandas do capitalismo de base industrial. Em um pequeno e profético texto do começo dos anos 1990, Gilles Deleuze (1992) sintetizou alguns dos novos vetores em ação: formas ultrarrápidas de controle em meio aberto, que dispensam o enclausuramento em espaços disciplinares; modulações autodeformantes que prevalecem sobre os moldes fechados. Desse modo, o ritmo da vida e sua capacidade de diferenciação em constante mudança foram sendo neutralizados e orientados segundo as novas finalidades do capitalismo financeiro então em gestação, e hoje plenamente globalizado. O esburacamento das paredes do confinamento foi coincidindo com a emergência de novas malhas de captura das forças do vivo, mais arditas, menos evidentes.

Da disciplina ao controle, do capitalismo industrial ao financeiro, tem sido determinante a domesticação da temporalidade das subjetividades. Por meio do rígido controle disciplinar materializado nas máquinas analógicas, como relógios e cartões de ponto nas fábricas, ou pelos algoritmos ultra velozes do controle informatizado, dita-se o ritmo a partir do qual corpos diversos devem mover-se. Nos tempos atuais, tem-se a sensação de um tedioso presente sem presença; o movimento frenético encapsula o tempo. Acelerados no modo 24/7 (CRARY, 2014), agitamos incessantemente, presos à seara do Mesmo. Nesse regime, drenam-se as forças vitais em jogo, o que afeta a dimensão duracional da vida. À urgência vital suscitada pela consciência da finitude se substitui uma pressa exasperadora, esgotante, minando a expressão de possíveis intensidades aninhadas em outras cadências do viver.

Em muitos de seus trabalhos, a pensadora e psicanalista Suely Rolnik tem caracterizado o processo de produção de subjetividade nas sociedades capitalistas como antropo-falo-logo-cêntrico (2018). Mais recentemente, propôs a noção de “regime de inconsciente colonial-racial-patriarcal-capitalista” (2023b). Uma profunda atrofia das capacidades de afetação das subjetividades em seus encontros com outros corpos tem reduzido, ao nível do sujeito, esse campo de forças. Rolnik vem salientando, há algumas décadas, o insistente processo de *cafetinagem* da subjetividade. Obstrui-se o acesso ao saber do corpo, ao saber do vivo, que funciona em um regime diverso daquele em que opera o sujeito fechado ao seu entorno, que se limita a projetar no outro suas próprias representações. Corpos blindados, couraças em que se fecha nosso maior órgão de comunicação – a pele; pele-teflon, escorregadia, impermeável às forças moventes e emergentes no campo social (AUTOR, 2015). Trata-se de uma verdadeira monocultura subjetiva que se alia ao

garimpo pelo menos em dois sentidos: ao mesmo tempo em que clausura a subjetividade, erode e envenena seu solo virtualmente fértil.

Cabe, portanto, a partir desse breve quadro teórico, discutir e ativar modos de reflorestar a subjetividade. Trazendo à tona outros contágios possíveis, uma perspectiva ecológica da subjetivação pode ser semeada. Não se trata de metáforas, mas da convocação de outros regimes a partir dos quais a vida se inscreve em suas esferas animal, vegetal e mineral, descentrando o privilégio tradicionalmente atribuído ao humano em direção a uma perspectiva ampliada, sinalizada pelo termo ecossistema, que vem sendo aplicado a toda dimensão vital. De certo modo, buscam-se atualmente novos atalhos por trilhas já abertas por pensadores e escritores que perceberam a tarefa urgente de desnaturalizar a subjetividade encapsulada no eu, com base no reconhecimento de sua necessária interrelação com a vida, em redes interdependentes.

Quanto à apreensão conceitual da subjetividade na chave de uma transversalidade ecológica dos saberes, destaca-se o trabalho de Félix Guattari (2012) que, em um ensaio pioneiro do início da década de 1980, diagnosticou a deterioração dos vínculos da subjetividade com a exterioridade social, animal, vegetal e cósmica. Guattari alertava para a necessidade de uma articulação ético-política (chamada, então, de *ecosofia*) que abordasse o problema ambiental a partir de três registros: o do meio ambiente, o das relações sociais e o da subjetividade humana (as três ecologias). Era, desde já, um alerta contrário à tendência a certas abordagens do problema ambiental por meio de uma visada restrita, exclusivamente tecnocrática. Fruto do tempo em que foi pensado, o texto prenunciou também a multiplicação dos antagonismos para além das divisões ocidente capitalista/oriente comunista que então se fortificavam. Ressaltava, desde então, as reivindicações nacionalistas, raciais, ambientais, de gênero etc.

O psicanalista e ativista percebera alguns dos riscos do já vigente encapsulamento da subjetividade na esfera do eu, construído e fortificado no caldeirão das forças capitalistas. Eis o que indicava Guattari:

É a relação da subjetividade com sua exterioridade – seja ela social, animal, vegetal, cósmica – que se encontra assim comprometida numa espécie de movimento geral de implosão e infantilização regressiva. *A alteridade tende a perder toda a aspereza*. O turismo, por exemplo, se resume quase sempre a uma viagem sem sair do lugar, no seio das mesmas redundâncias de imagens e de comportamento. (GUATTARI, 2012, p. 8, grifo nosso)

A blindagem contra a aspereza da alteridade (na já referida pele-teflon) decorre do progressivo desligamento da subjetividade com sua exterioridade (social, animal, vegetal, cósmica). Enfraquece-se, em tal ensimesmamento, a capacidade de afetar e ser afetado; logo, de diferir. Diferir sobretudo de si mesmo, em direção a um “si outro” (ROLNIK, 2023a). O exemplo do turismo como viagem sem sair do lugar, destacado por Guattari, reforça o diagnóstico que podemos esboçar: a domesticação da

mudança no seio das sociedades capitalistas confere uma ordem, impõe amarras, determina regimes específicos ao fluir do tempo em sua pura diferença imanente.

Essa orientação da temporalidade subjetiva, compatibilizada com o regime produtivo do capital global financeirizado, exaure a força de criação de outros mundos. Em um trecho oracular do mesmo ensaio, Guattari aponta, como consequência da desidratação da singularização subjetiva (individual e coletiva), o próprio empobrecimento da linguagem, materializado na proliferação de palavras de ordem que “reducionistas, [são] expropriadoras de outras problemáticas mais singulares resultando na promoção de líderes carismáticos”. (GUATTARI, 2012, p. 15)^[1] Além disso, salientava a necessidade de se direcionar a atenção para a subjetividade além do eu, como precaução a uma série de danos que nós, infelizmente, pudemos comprovar nas décadas seguintes aos lúcidos alertas do pensador:

E se não houver tal retomada ecosófica (seja qual for o nome que se lhe dê), se não houver uma rearticulação dos três registros fundamentais da ecologia, podemos infelizmente pressagiar a escalada de todos os perigos: os do racismo, do fanatismo religioso, dos cismas nacionalitários caindo em fechamentos reacionários, os da exploração do trabalho das crianças, da opressão das mulheres... (GUATTARI, 2012, p. 17).

No domínio da subjetivação, a proliferação de racismos, fanatismos religiosos, opressões de gênero e extermínio de povos indígenas evidencia a existência de subjetividades restritas à esfera do sujeito, cuja abertura ao encontro de outros corpos está vedada, afastando-se assim o risco de vivenciar a diferença do outro nelas próprias e, portanto, *mudar*.

Para cartografar com maior acuidade o sinuoso território dos processos de subjetivação na perspectiva da transversalidade dos saberes, evocamos, na esteira de Guattari, o campo da literatura:

Tudo se passa como se um superego cientista exigisse reificar as entidades psíquicas e impusesse que só fossem apreendidas através de coordenadas extrínsecas. Em tais condições, não é de espantar que as ciências humanas e as ciências sociais tenham se condenado por si mesmas a deixar escapar as dimensões intrinsecamente evolutivas, criativas e autopoicionantes dos processos de subjetivação. O que quer que seja, parece-me urgente desfazer-se de todas as referências e metáforas cientistas para forjar novos paradigmas que serão, de preferência, de inspiração ético-estéticas. Aliás, as melhores cartografias da psique ou, se quisermos, as melhores psicanálises não foram elas à maneira de Goethe, Proust, Joyce, Artaud e Becket, mais do que de Freud, Jung, Lacan? (GUATTARI, 2012, p. 18)

A partir dessa trama de reflexões e para desdobrarmos a urgente temática das metamorfoses, traçamos a seguir um breve percurso por inspirações ético-estéticas alavancadas por dois textos literários. Num deles, a metamorfose flagra e antecipa consequências ominosas de certas monoculturas subjetivas europeias. Na sequência, exploramos em uma novela de João

Guimarães Rosa a fertilização da língua e da cultura brasileiras atravessada por vozes aberrantes que ultrapassam as fronteiras estabelecidas entre humano e não-humano.

A Metamorfose kafkiana: devastações monoculturais

Judeu habitante de Praga, Franz Kafka elaborou um olhar enviesado sobre o universo e a cultura alemães, criando mundos bizarros e inquietantes. Seus relatos construíram espaços, viventes e experiências tão precisa e realisticamente traçados quanto mais aparentemente irrealistas e labirínticos, delineados com a surpreendente nitidez e objetividade que em geral caracterizam os pesadelos. É por meio desse efeito de irrealização que Kafka efetua uma lúcida desmontagem de mecanismos de poder, de monoculturas subjetivas de seu tempo e sociedade.

Segundo Deleuze e Guattari (1975), Kafka se pretendia menos um espelho – metáfora privilegiada tanto do mimético, do ficcional, quanto do modelo de identidade prevalecente - do que um “relógio que avança” (1975, p. 107). Para eles, o escritor promove uma aceleração que evidencia mecanismos políticos que iam ganhando consistência histórica na época. Esses mecanismos participam do ecossistema em que a subjetividade, também plasmada na linguagem, se configurava e fixava. Segundo os autores, “potências diabólicas do futuro” que na época já batiam à porta (fascismo, americanismo, burocracia) precipitam-se nos textos de Kafka, sendo minuciosamente esquadrihadas.

Essa força micropolítica se manifesta em um dos textos mais conhecidos de Franz Kafka: *A metamorfose*. Para destacar a contundência política que atravessa *A metamorfose*, cabe salientar termos presentes na abertura da novela. O inseto carapacento em que Gregor Samsa se percebe metamorfoseado logo no início do texto, segundo a competente tradução de Modesto Carone (KAFKA, 2011), é um “inseto monstruoso” - em alemão, *ungeheures Ungeziefer* (KAFKA, 1999). Modesto Carone ressalta a dificuldade de traduzir esses termos. O adjetivo *ungeheuer* significa “monstruoso”; em sua forma substantivada, *das Ungeheuer*, equivale a “monstro”. O tradutor acrescenta: “etimologicamente, ‘aquilo que não é familiar, aquilo que está fora da família, *infamiliaris*’, que se opõe a *geheuer*, o que é ‘manso, amistoso, conhecido, familiar’” (KAFKA, 2011, p. 223). Esse sentido corrobora a situação tragicômica de Gregor Samsa, bom filho, cumpridor de deveres, exemplar funcionário que trabalhava para sustentar a família e resgatar dívidas do pai. E que acaba transmutado em um antifamiliar *Ungeheuer*.

Esse termo vem acoplado a outra palavra historicamente relevante. Carone lembra o sentido original pagão de *Ungeziefer*: “animal inadequado ou que não se presta ao sacrifício”. Esclarece que esse termo foi-se ampliando, passando “a designar animais nocivos, principalmente *insetos*, em oposição a animais domésticos como cabras, carneiros etc. (*Geziefer*)” (2011, p. 223). A justaposição desses termos intensifica o aspecto não familiar, ironicamente insacrificável - que se sacrifica e é sacrificado pela família – do obediente Gregor Samsa, de início mais preocupado em perder o trem

e a hora de ir trabalhar do que com seu novo corpo carapacento. Aquele que se sacrificava tanto pela família se torna um inseto vil, sujo, ser abjeto e, por isso mesmo, ironicamente insacrificável^[2].

A aceleração do relógio operada nessa novela de Kafka ganha ainda outro interesse, pois a palavra *Ungeziefer* teve uma trajetória ominosa no século XX, tornando-se atualmente um termo tabu, evitado por alemães politicamente conscientes ou corretos. Tornou-se uma palavra recorrente na retórica da violência acionada por Hitler e pela propaganda nazista: para desqualificar judeus, usavam-se palavras como *Parasit* (parasita), *Wanze* (percevejo), *Spulwurm* (lombriga) e *Ungeziefer* (inseto).

Trata-se, portanto, de um sentido aviltante, equivalendo a *praga*, menos que escória, que sugere uma espécie a ser eliminada, erradicada. A associação nazista entre o judeu e o inseto tão abjeto que sequer se prestaria ao sacrifício cristalizou-se historicamente ao menos de dois modos precisos: o gás utilizado nos campos de concentração era o Ziklon B, um inseticida; a redução à mais radical vida nua implicava a progressiva eliminação da humanidade dos confinados nos campos de concentração e extermínio.

Em uma perspectiva mais diretamente ligada ao mundo em que Kafka viveu, lembremos que *Ungeziefer* era utilizado de uma maneira específica na sociedade alemã, mesmo na Praga do tempo de Kafka ou (suprema ironia) entre judeus alemanizados. É o que se revela em um trecho da *Carta ao pai* (KAFKA, 2007) em que o missivista relata de que modo o pai aviltava seus amigos, judeus mais pobres, gente de teatro:

Bastava que eu demonstrasse um pouco de interesse por uma pessoa [...] para que, sem qualquer consideração por meu sentimento ou respeito por meu julgamento, você viesse com insultos, calúnias e aviltamento. Pessoas infantis e inocentes, como por exemplo o ator ídiche Löwy, tinham de pagar caro por isso. Sem conhecê-lo, você o comparava [...] a um *Ungeziefer* [inseto], e assim como frequentemente com relação a pessoas que me eram caras, você tinha automaticamente à mão provérbios sobre cães e pulgas. (KAFKA, 2007, p. 13, minha tradução).

Pode-se constatar tanto a difícil tradutibilidade do termo empregado por Kafka em *A metamorfose* quanto sua pregnância macro e micropolítica. O autor realizou nessa novela um verdadeiro golpe de mestre, metamorfoseando um alemão bom filho, obediente e empregado cioso de seus deveres no monstruoso inseto a ser exterminado. Ao mesmo tempo, revela de que modo a família, estrutura política de base, manifesta toda a sua crueldade ante a metamorfose do filho. Mesmo a irmã, inicialmente próxima a Gregor Samsa-inseto, e a mãe, de início conivente com sua alimentação clandestina, só ficam aliviadas e descortinam uma nova vida depois que o *Ungeziefer* está morto, em consequência da agressão (com uma maçã que se incrusta na carapaça) direta do pai. A metamorfose de Samsa sinaliza os horrores que “batiam às portas” da Alemanha e da Europa.

DA METAMORFOSE AOS DEVIRES: TÁTICAS ROSEANAS DE REFLORESTAMENTO

Em outro movimento, a literatura brasileira nos legou pistas que, ultrapassando a metamorfose, dão voz e corpo a devires incontroláveis. Já não se trata de uma mudança entre formas, com ponto de partida e de chegada, mas de processualidades ativadas de modo imprevisível. O conto *Meu tio o Iauaretê*, de João Guimarães Rosa, nos fornece pistas em um duplo sentido: como denúncia de traços violentos da monocultura subjetiva patriarcal-colonial-racializada brasileira e como passagem para devires, reflorestando a língua, a literatura, e liberando forças selvagens latentes em nossa vida cultural e subjetiva, emancipadas do jugo tóxico das monoculturas. No enredo, um sertanejo, indígena por parte de mãe e branco por parte de pai, toma a palavra. Contratado para *desonçar* uma vasta região, vive em um local isolado: *Jaguaretama*, terra de onças. O texto é constituído por sua fala dirigida a um outro que permanece calado: um viajante perdido na mata, abrigado por uma noite. A presença do hóspede é cada vez mais evidente no enredo, que se passa nessa noite na mata.^[3]

Instala-se uma cena em que só comparece a fala do protagonista, uma espécie de monólogo em situação dialógica. O viajante a quem o protagonista se dirige nunca toma a palavra. Mas logo se entende que ele é branco, como o pai do *onceiro*, e que está armado com um revólver. No final, pelo que o conto indicia, o hóspede aponta a arma para o protagonista. Enquanto o *onceiro* se expõe em sua fala, o visitante branco mantém-se quieto e parece dar o bote final com seu revólver. Matreirice ingênua e exposta de um lado: o do meio indígena; desconfiança e ação violenta do outro, o branco. O clima é tenso e ameaçador. A fala do *onceiro* secreta uma atmosfera de caça, regada à cachaça trazida pelo viajante.

Autor branco, diplomata, Guimarães Rosa silenciou o hóspede branco e armado, registrando ficcionalmente uma voz que foi calada em nossa história e literatura. Filho de indígena, o *onceiro* tinha um pai branco, por ele odiado: um “homem muito bruto”, “pai de todo mundo”, “homem burro” (ROSA, 2001, p. 210). Já pela mãe *bugra* o *onceiro* nutre um afeto intenso: “A’ pois, minha mãe era [indígena], ela muito boa. [...] Péua, minha mãe, gentio Tacunapéua, muito longe daqui. [...] Mãe boa, bonita, me dava comida, me dava de-comer muito bom, muito, montão...” (ROSA, 2001, p. 215). A mãe se chama Mar’Iara Maria, nome em que uma entidade sagrada amazônica (*Iara* ou *Uiara*, *senhora das águas* em tupi) se encontra envolvida e como que cercada pelo nome católico reduplicado (Maria). Mar’Iara Maria soa como uma melodiosa rima interna por onde circula o afeto.

A linhagem matrilinear inscreve-se desde o título da novela: meu tio o Iauaretê. Em linhagens matrilineares é o irmão da mãe que ocupa o lugar de referência, o que afasta duplamente o protagonista do regime patriarcal branco: tanto pela recusa ao pai branco quanto pela referência

ameríndia ao irmão da mãe Tacunapéua. Como se pode observar, nada a ver com uma família como a de Gregor Samsa: no lugar da crueldade, a *ferocidade*. No conto roseano, o tio chama-se o *Iauaretê*: na língua geral tupi, junção de *etê* (verdadeiro) com *iauara* (*onça*). *Iauaretê*: verdadeira onça; onça verdadeira. O sertanejo contratado para desonçar a região e que termina por recusar essa tarefa diz reiteradamente que as onças são seus parentes^[4], seu povo. A partir de certo momento, ele deixa de caçar onças; chega até mesmo a levar outros personagens para alimentá-las.

O conto devora a língua portuguesa, desrecalcando matrizes ameríndias silenciadas e esmagadas na história do país e na língua oficial. Forças tupi caçam e acuam o português. Na fala do onceiro a língua portuguesa é “mosqueada pelo tupi”; o português é rasgado por uma espécie de semi-tupi (HANSEN, 2021). *Mosqueado* - corpo do texto pintado feito onça-índio - e *moqueado*, servido assado em moqué. Haroldo de Campos equiparou este texto roseano a uma pele de onça esticada em nossa literatura; suas palavras-manchas sarapintam a língua portuguesa.

Fundindo-se cada vez mais ao mundo-onça, o sertanejo passa a repudiar seu trabalho de matador de onças, entrando em um imparável devir-onça. Vai-se onçando ao longo do texto: “De repente, eh, eu oncei... lá.” (ROSA, 2001, p. 230). O leitor acompanha esse processo, entre fascinado e aterrorizado. O movimento de ultrapassagem da marca identitária moral-metafísica contida no verbo *ser* é explicitamente efetuada na seguinte passagem do conto: “Eu sou onça... Eu – onça!” (ROSA, 2001, p. 204). Não se trata de um ser que muda e vira outro ser, de um homem que vira onça, ou de uma onça que se domestica. Em “eu sou onça” ainda há um ponto de partida e um ponto de chegada, de uma forma a outra forma de vivente. A interrupção provocada pela elisão do verbo, acentuada pelo recurso ao travessão, faz com que, no lugar de formas em transformação, forças indomesticáveis atravessem o texto. O que está em jogo é esse traço, o travessão, o que se instaura entre espécies e mundos, pura diferença por onde trafegam afetos^[5]. Conforme conceituaram Deleuze e Guattari, “o afeto não é um sentimento pessoal [...], é a efetuação de uma potência de matilha, que suspende e faz vacilar o eu [*le moi*].” (DELEUZE e GUATTARI, 1980, p. 294, minha tradução). Formação de matilha, contágio de e por afetos, união ilícita, fenômeno de fronteira, de margem, aliança monstruosa, casamento contranatural, amores abomináveis, nas franjas entre reinos e espécies (DELEUZE e GUATTARI, 1980, p. 294-296). O travessão no lugar do ser. Travessão-travessia.

Eis a cena em que se inicia a aliança entre espécies, no espaço de um travessão que atravessa e ata *eu* e *onça*, sem dissolver a diferença, sem gerar um terceiro termo reconciliador:

Primeira que eu vi e não matei, foi Maria-Maria. [...] De madrugada, eu tava dormindo. Ela veio. Ela me acordou, tava me cheirando. Vi aqueles olhos bonitos, olho amarelo, com as pintinhas pretas bubuiando bom, adonde aquela luz... Aí eu fingi que tava morto, podia fazer nada não. Ela me cheirou, cheira-cheirando, pata suspêndida, pensei que tava percurando meu pescoço. [...] Mexi não. [...] Ela chega esfregou em mim, tava me olhando. [...] Muito tempo ela não

fazia nada também. Depois botou mãozona em riba de meu peito, com muita firmeza. Pensei – agora eu tava morto: porque ela viu que meu coração tava ali. Mas ela só calcava de leve, com uma mão, afofado com a outra, de soçoca, queria me acordar. Eh, eh, eu fiquei sabendo... Onça que era onça – que ela gostava de mim [...]. Abri os olhos, encarei. Falei baixinho: - “Ei, Maria-Maria... Carece de caçar juízo, Maria-Maria...” Eh, ela falava comigo, jaguanhenhém, jaguanhém... (ROSA, 2001, p. 207-208).

A aliança contranatural homem-onça forja uma nova língua, uma linguagem inédita, espécie de entrelíngua, português tupinizado, tupi batizado. Língua de onça tupinizada: *jaguanhenhém*, *jaguanhém* - fundindo *jaguar* e *nhehê* ou *nheeng*, *falar* em língua tupi. Invenção de novas perspectivas entre homem e onça, entre o filho de indígena e o felino, efetuada na própria língua: desdomesticação do humano, do animal, arrastando a linguagem. Essa inflexão mobiliza o regime ficcional. Em um trecho do conto, Guimarães Rosa deixa uma pista sobre essa trama entre linguagem, identidade e ficcionalidade, acionando uma metáfora cara tanto à formação identitária quanto à mímesis: “Mecê acha que eu pareço onça? Mas tem horas em que eu pareço mais. Mecê não viu. Mecê tem aquilo – espelhim, será? Eu queria ver minha cara...” (ROSA, 2001, p. 204).

O onceiro não dispunha de um espelho, por menor e mais modesto que fosse, assim como a literatura brasileira não espelhava essas forças ferozes, indomesticáveis - povo de indígenas e onças. A rasura da identidade e seu estilhaçamento em multiplicidades heterogêneas também se manifesta nos muitos nomes do onceiro: todos e nenhum. É o que ele conta:

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 Tônico; bonito, será? Antônio de Eiesús... Depois me chamavam de Macuncôzo, nome era de um sítio [...]. Agora, tenho nome nenhum, não careço. [...] Agora tenho nome mais não... (ROSA, 2001, p. 215)

Os nomes vários, de origens e línguas diversas, são todos deixados para trás à medida que o personagem encontra seu povo, seus parentes. Nesse contágio e afeto, vai dando a ver outros regimes de pensamento, não humanos. Por exemplo, o modo anta de pensar e de saber: “Muita anta, por aqui. [...] Dia quente, anta fica pensando tudo, sabendo tudo dentro d’água.” (ROSA, 2001, p. 216). Ou o pensamento-onça:

Mecê sabe o que é que onça pensa? Sabe não? Eh, então mecê aprende: 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, e vai pensando assim, enquanto que tá andando, tá comendo, tá dormindo, tá fazendo o que fizer... (ROSA, 2001, p. 223).

Inevitável associar o bom-bonito ao *kalòs kagathós* grego antigo, no qual beleza e bondade se fundem, são indiscerníveis, intercambiáveis. Mas aqui chama atenção sobretudo o ritmo macio, elegante, pausado – bonito, bom, bonito, bom – do andar e dos movimentos de felinos quando estão sossegados.

O sentido ancorado na linguagem, um dos vetores de fixações identitárias, se esgarça radicalmente no desfecho, a um só tempo convocando e desafiando a interpretação. O final enigmático é atravessado por uma inegável ambiguidade que por vezes os leitores (também os críticos) procuram colmatar: trata-se dos estertores do onceiro, vencido pela bala certa do visitante, ou de seu salto final para fora do mundo humano, ao encontro do seu povo, de seus parentes? Deixemos que a estranheza do devir onça desafie de vez toda interpretação, arrastando o sentido para outras paragens:

Ói a onça! Ui, ui, mecê é bom, faz isso comigo não, me mata não... Eu – Macuncozo... Faz isso não, faz não... Nhenhém... Heeé!... Hé... Aar-rrã... Cê me arrhoôu... Remuaci... Reuçanacê... Araaã... Uhm... Ui... Ui... Uh... uh... êêê... êê... ê... ê...^[6] (ROSA, 2001, p. 235).

METAMORFOSE E DEVIRES: DESCOLONIZANDO A SUBJETIVIDADE

Para refletir acerca das metamorfoses e devires na atualidade, percorremos o campo dos processos de subjetivação a partir de uma trama que privilegiou a transversalidade de saberes, em uma perspectiva ecológica. A partir dessa integração entre as esferas social, ambiental e humana, engendram-se caminhos para uma revitalização das subjetividades, produzindo novos horizontes possíveis para além de sua cristalização em formas histórica e politicamente fixadas. A abertura sensível evoca as múltiplas forças do vivo em novos regimes semióticos – mesmo que de modo larvar – em que a ética e a estética são plasmadas em invenções de linguagem e de modos de ser.

Esse movimento foi impulsionado pelos textos ficcionais aqui privilegiados, que nos ajudam a pensar tanto coagulações identitárias quanto novas irrupções de devires capazes tanto de abalar o já fixado quanto de articular linguagem e subjetividade na direção de uma ideia renovada de ecossistema. Em Kafka, foi flagrada e antecipada uma problemática que viria a ganhar maior visibilidade histórica em décadas subsequentes. No mesmo gesto, se ironizam de um modo ácido as pretensões de superioridade racial e civilizatória do alemão médio. Guimarães Rosa, por sua vez, cria em “Meu tio o Iauaretê”, vacúolos de não comunicação, fissuras nas quais se infiltram novas “palavralmas”^[7], gérmenes de novos mundos, convocando povos por vir. No caso do Brasil, desreca o que foi calado, corrói o mito da cordialidade, renunciando vozes dissidentes que não apenas acabaram de subir a rampa do Palácio do Planalto, no início de 2023, mas que vêm cada vez mais se expressando em movimentos políticos insurgentes presentes igualmente em novas manifestações artístico-literárias.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *O poder soberano e a vida nua – Homo Sacer*. Lisboa: Editorial Presença, 1998.
- CAMPOS, Haroldo de. *Metalinguagem e outras metas*. São Paulo, Perspectiva, 1976.
- CRARY, Jonathan. *24/7 - Capitalismo e os fins do sono*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Kafka (pour une littérature mineure)*. Paris: Minuit, 1975.
- _____. *Mille plateaux*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.
- _____. *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris: Les Éditions de Minuit, 1991.
- AUTOR. “Paradoxos da pele: da porosidade à pele-teflon”. In: *Ruminações: cultura letrada e dispersão hiperconecada*. Rio de Janeiro: Ed. Garamond, 2015.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- GUATTARI, Félix. *As três ecologias*. Tradução de Maria Cristina F. Bittencourt. 21ª ed. Campinas: Papirus, 2012.
- HANSEN, João Adolfo. “Aula sobre o texto ‘Meu tio o Iauaretê’ de Guimarães Rosa”. 14/04/2021. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=ziWrXEkrC_0
- KAFKA, Franz. *Brief an den Vater*. 2007. Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag, 2007.
- _____. *Die Verwandlung*. Frankfurt: Suhrkamp, 1999.
- _____. *Essencial Franz Kafka*. Seleção, introdução e tradução de Modesto Carone. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.
- ROLNIK, Suely. “As aranhas, os Guarani e alguns europeus: outras notas para descolonizar o inconsciente”. In: AUTOR; MURARI, Lucas (orgs.). *Fulgurações interartes: derivas e contágios*. Rio de Janeiro: Editora Mauad/PPGCOM-UFRJ (Coleção Conversações 2), 2023a. (no prelo)
- _____. *Brasil: desafios frente ao sinistro*. In: Outras palavras, Jornalismo de profundidade e pós-capitalismo (blog), 2023b. Disponível em: <https://outraspalavras.net/descolonizacoes/suelyrolnik-para-o-brasil-esconjurando-o-fascismo>) Acesso em: 05 fev. 2023
- _____. *Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada*. São Paulo: N-1 Edições, 2018.
- ROSA, Guimarães. “Meu tio o iauaretê”. In: *Estas estórias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

_____. *Primeiras estórias*. Rio de Janeiro: José Olympio Ed., 1969.

SANTIAGO, Silvano. *Genealogia da ferocidade*. Recife: CEPE, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Rosa e Clarice, a fera e o fora*. In: Revista Letras, Curitiba, UFPR, n. 98, pp. 9-30, jul./dez. 2018. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/letras/article/view/65767/39718>>. Acesso em 7 fev. 2023.

-
- [1] Note-se a impressionante clarividência da perspectiva crítica de Guattari no seguinte trecho do início dos anos 80: “Tanto quanto algas mutantes e monstruosas invadem as águas de Veneza, as telas de televisão estão saturadas de uma população de imagens e de enunciados ‘degenerados’. Uma outra espécie de alga, desta vez relativa à ecologia social, consiste nessa liberdade de proliferação que é consentida a homens como Donald Trump que se apodera de bairros inteiros de Nova York, de Atlantic City etc., para ‘renová-los’, aumentar os aluguéis e, ao mesmo tempo, rechaçar dezenas de milhares de famílias pobres, cuja maior parte é condenada a se tornar *homeless*, o equivalente dos peixes mortos da ecologia ambiental” (GUATTARI, 2012, p. 25-6). Imagine se o pensador tivesse podido presenciar a difusão de outros tipos de telas e sua captura por algas envenenadas como o mencionado Donald Trump, até então não oficialmente responsável pela gestão pública...
- [2] Cabe lembrar o estatuto insacriável do *homo sacer* privilegiado por Giorgio Agamben, no livro de mesmo título, como paradigma político da “vida nua” (*zōē*). Cf. AGAMBEN, 1998. A vida politicamente desqualificada, a vida nua, pautada mais no corpo biológico do que no sujeito da ação coletivamente determinada, também está presente no termo utilizado por Kafka (*Ungeziefer*).
- [3] Uma versão preliminar deste trecho do artigo, com outros desdobramentos, foi publicada na Revista Tempo Psicanalítico. Cf. AUTOR. *Devir-onça: ‘Meu tio o Iauaretê’, de João Guimarães Rosa*. Revista Tempo Psicanalítico, n. 54, série 2. Rio de Janeiro, 2022. Disponível em: <https://tempopsicanalitico.com.br/tempopsicanalitico/article/view/727> Acesso em: 08 fev. 2023
- [4] O vocábulo *parente*, referido à onça, é empregado 15 vezes ao longo do conto. (SANTIAGO, 2017, p. 116).
- [5] Parodiando Jacques Derrida, Viveiros de Castro cunha, a partir desse conto, o termo diferOnça. Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2018.
- [6] A ênfase na ambiguidade final, de que as interpretações procuram se afastar, também é assinalada por Silvano Santiago, que acrescenta entre parênteses: “a forma verbal *rêincãanacê*, que ecoa numa espécie de risada: *êêê... êê... ê... ê...* – últimas palavras do conto”. Cf. SANTIAGO, 2017, p. 113.
- [7] Em trabalhos recentes, Suely Rolnik tem se valido de alguns termos dos povos Guaraní traduzidos, por exemplo, como *palavralma* e por garganta como ninho de mundos por vir. Cf, por exemplo, ROLNIK, 2018 e 2023a (no prelo).