



MIGUILIM E O DIREITO DOS ANIMAIS



MIGUILIM AND THE ANIMAL RIGHTS

Diogo de Oliveira REIS
UFPE, Brasil

[RESUMO](#) | [INDEXAÇÃO](#) | [TEXTO](#) | [REFERÊNCIAS](#) | [CITAR ESTE ARTIGO](#) | [O AUTOR](#)
RECEBIDO EM 18/12/2012 • APROVADO EM 27/03/2013

Abstract

The objective of this study was to do a ecocritic analyses of the short story *Campo Geral* from Guimarães Rosa, showing how the representations of the author are still current in post-industrial societies in which we live. Starting from the conflicts of the child Miguilim, poor boy of a rural and patriarchal universe, we want to learn with the painful process of maturation of a child who finds that his feelings of compassion regarding the animals are not supported by the world of adults. To accomplish our purpose, we divide the work into two parts: first, through the theoretical approach of Norbert Elias, tried to show how often the learning of first youth, with their dreams and desires, does not conform to the more stringent requirements of practical life; in the second, using the approaches of animal rights advocates, as Jacques Derrida (2002) and Peter Singer (1998), our intent was to create a dialogue between ecological theories most current and the novel in question.

Resumo

Este trabalho apresenta uma análise ecocrítica da novela *Campo Geral* de Guimarães Rosa, mostrando de que maneira as representações do autor continuam atuais nas sociedades pós-industriais em que vivemos. Partindo do doloroso processo de amadurecimento de Miguilim, garoto pobre de um universo rural e patriarcal, intentamos compreender os desajustes existentes entre os sentimentos de compaixão com relação aos animais do protagonista e o mundo utilitarista e pragmático dos adultos. Para cumprir o nosso propósito, dividimos o trabalho em duas partes: na primeira, através da abordagem teórica de Norbert Elias, tentamos mostrar como muitas vezes o aprendizado da primeira juventude, com seus sonhos e desejos, não se conforma com as exigências mais rígidas da vida prática; na segunda, utilizando as abordagens dos defensores dos direitos dos animais, como Jaques Derrida (2002) e Peter Singer (1998), o nosso intento foi criar um diálogo entre as teorias ecológicas mais atuais e a novela em questão.

Entradas para indexação

KEYWORDS: Guimarães Rosa. Ecocriticism. Literary Theory.

PALAVRAS CHAVE: Guimarães Rosa. Ecocrítica. Teoria da Literatura.

Texto integral

Na novela *Campo Geral*, Guimarães Rosa procura nos fazer ver o mundo a partir do olhar míope de um garoto entre sete e oito anos de idade. É no mundo do menino Miguilim que adentramos, redescobrimo, através dos seus deslumbramentos, uma forma encantada e apaixonada de ver os homens e a natureza. O protagonista de Rosa, tendo nascido num sertão de homens brutos e opressores, demonstra ter sensibilidades que o tornam inaptos para as exigências da vida no campo. Ele tem uma compaixão que os adultos não compreendem. Miguilim está sempre se identificando com os animais e com as crianças menores, sendo incapaz de aceitar a violência dos homens.

É essa inadequação, relacionada a uma imaginação e a uma sensibilidade fora do comum, que faz o garoto ter que se confrontar com os adultos e ser alvo de diversas críticas provenientes do ambiente familiar, quase todas vindas de um pai ignorante e bruto. Em determinado trecho da narrativa, o pai de Miguilim se refere ao filho da seguinte forma: “O que ele quer é sempre ser mais do que nós, é um

menino que despreza os outros e se dá muitos penachos. Mas bem que já tem prazo para ajudar em coisas que sirva, e calejar os dedos, endurecer cascos na sola dos pés, engrossar esse corpo!” (ROSA, 2001 p. 126).

Miguilim vive um conflito: de um lado ele tem uma religiosidade e uma forma de enxergar os animais típicas das sociedades arcaicas, em que a natureza adquire dimensões míticas; de outro, o utilitarismo do mundo do trabalho o obriga a um contato alienado com a natureza, em que os sentimentos de compaixão devem ser refreados em prol do cumprimento de atividades que garantam a sobrevivência diária. Por ser criança, Miguilim não tem como lutar em defesa dos valores que escolheu para si. O seu conflito nasce de uma sociedade que elegeu o trabalho utilitarista como realidade hegemônica e relegou todos os outros valores a um segundo plano.

Se pudesse escolher uma realidade para viver, Miguilim optaria por criá-la a partir de tudo aquilo que a sua sociedade não quis eleger como valor principal. Ele escolheria, para o seu mundo, tudo aquilo que ficou à margem: a afetividade materna; a imaginação do curandeiro e contador de histórias Aristeu; a religiosidade da tia-avó Izidra e da “feiticeira” Maitinã; as palavras sábias e espirituosas do irmão menor Dito; e a sensibilidade que a cozinheira Rosa demonstrava ter com relação aos bichos. Enfim, ele optaria por tudo aquilo que excluísse o pai e a lógica pragmática por este representada.

Miguilim, porém, não pode excluir o pai do seu mundo. Na sociedade patriarcal, ele é a força mais forte e está presente em todas as etapas da vida. Existe uma dependência funcional entre Miguilim e aquilo que o pai representa. Ele não pode fugir, mesmo se quiser, das cadeias invisíveis que formam a vida em sociedade. Para compreendermos melhor esta relação entre indivíduo e coletividade, vejamos o que nos diz Norbert Elias:

Cada pessoa singular está realmente presa; está presa por viver em dependência funcional de outras; ela é um elo nas cadeias que ligam outras pessoas, assim como todas as demais, direta ou indiretamente, são elos nas cadeias funcionais que a prendem. Essas cadeias não são visíveis e tangíveis, como grilhões de ferro. São mais elásticas, mais variáveis, mais mutáveis, porém não menos visíveis, e decerto não menos fortes. E é a essa rede de funções que as pessoas desempenham umas em relações as outras, a ela e nada mais, que chamamos “sociedade”. (ELIAS, 1994, p. 23).

Parece-nos ser bastante válida a vinculação que Elias faz entre indivíduo e sociedade, para melhor compreendermos a relação de Miguilim com o mundo representado no texto de Rosa. A partir do aporte teórico de Elias, percebemos que o protagonista não é um ser dissociado do mundo. Ele não é uma criança idealizada numa civilização embrutecida. A simples oposição entre sociedade e indivíduo não nos ajudaria a entender Miguilim. Para compreendê-lo, precisamos antes vê-lo viver a partir do texto de Rosa. Apenas se formos capazes de refazer os vínculos sociais do protagonista, poderemos compreender a realidade que ele elegeu para si e de que maneira o seu mundo se constituiu em oposição ao universo paterno.

Não é pelo simples fato de ser criança que Miguilim nos interessa. Nem todo menino nos mostraria o mundo da maneira sensível com que nos faz o protagonista da novela *Campo Geral*. Muitas crianças já se encontram tão adequadas ao mundo dos adultos que muito pouco seriam capazes de nos dizer. Trata-se aqui, então, de uma criança particular: é um menino que devaneia este de Rosa, e isso faz porque não assumiu para si certos valores pragmáticos característicos do mundo dos adultos. É o não pragmatismo de Miguilim, a sua capacidade imaginativa e o seu sentimento de compaixão pelos homens e animais que tornam o personagem cativante para a nossa análise.

Miguilim, embora não seja o retrato da infância em si, corresponde ao que muitos de nós tendem a esperar dela. Desejamos para as crianças um espaço lúdico, menos utilitarista que o nosso, capaz de, a partir de um olhar diferenciado, revelar aquilo que nós adultos perdemos ao termos que nos adequar ao mundo. A criança representaria, então, aquilo que perdemos enquanto civilização, aquilo que a nossa forma de organizar o mundo não soube enxergar e relegou, inadvertidamente, para uma situação de marginalidade.

Em alguns trechos da narrativa, é possível ver de forma muito nítida o contraste entre a sensibilidade de Miguilim e as exigências paternas. No final da novela, num momento em que o protagonista estava voltando da roça, depois de ter trabalhado o dia todo com o pai, é visível a insensibilidade deste e a sua não aceitação das atitudes do filho:

Descalço, os pés de Miguilim sobravam cheios de espinhos. E com aquele calor a gente necessitava de beber água toda hora, água de lata era quente, quente, não matava direito a sede. Sol a sol – de tardinha voltavam, o corpo de Miguilim doía, todo moído, torrado. Vinha com uma coisa fechada na mão. – “Que é isso, menino, que você está escondendo?” – “É a joaninha, Pai.” – “Que joaninha?” Era o besourinho bonito, pingadinho de vermelho. – “Já se viu?! Tu há de ficar toda-a-vida bobo, ô panasco?!” – o Pai arreliou. E no mais ralhava sempre, porque Miguilim não enxergava onde pisasse, vivia escorregando e tropeçando, esbarrando, quase caindo nos buracos: – “Pistonga...”. (ROSA, 2001, p. 127).

Ao lermos este trecho da narrativa, não conseguimos deixar de nos sensibilizar e de nos identificar de alguma maneira. O conflito entre os sonhos da juventude e as exigências restritivas do mundo do trabalho é uma das características mais marcantes das sociedades atuais. Quando crescemos, tendemos a ver os nossos sonhos se reduzirem para poderem se adequar ao mundo. Muitas vezes, é praticamente impossível existir um equilíbrio entre as nossas inclinações pessoais e as tarefas sociais exigidas pelo mundo do trabalho. Um certo sentimento de fracasso advém daí: por mais que nos adequemos ao mundo, nunca poderemos esquecer as joaninhas que tivemos que deixar pelo caminho. Somos um pouco, ou talvez bastante, como Miguilim.

Para compreendermos um pouco melhor a distância existente entre os sonhos da juventude e as exigências práticas da vida moderna, parece-nos ser bastante elucidativa a explicação de Norbert Elias:

Não raro se oferece ao jovem o mais amplo horizonte possível de conhecimentos e desejos, uma visão abrangente da vida durante seu crescimento; ele vive numa espécie de ilha afortunada da juventude e sonhos que marca um curioso contraste com a vida que o espera como adulto. É incentivado a desenvolver várias faculdades para as quais, na estrutura atual, as funções adultas não deixam margem alguma, e diversas inclinações que o adulto tem que reprimir. Isso reforça ainda mais a tensão e a cisão intrapsíquicas do indivíduo a que anteriormente nos referimos. Não apenas o alto grau de controle e transformação dos instintos, como também as limitações e a especialização impostas pelas funções adultas, a intensidade da competição e as tensões entre os vários grupos adultos, tudo isso torna especialmente difícil o condicionamento do indivíduo. A probabilidade de que ele fracasse em algum aspecto, de que o equilíbrio entre as inclinações pessoais e as tarefas sociais seja inatingível para o indivíduo torna-se extremamente aguda. (ELIAS, 1994, p. 33)

Embora, aparentemente, a citação de Norbert Elias não diga respeito ao mundo representado pela narrativa, já que Miguilim vive num mundo rural em que as crianças desde a mais tenra idade são obrigadas a trabalhar na roça junto com os seus familiares, os conflitos que estão no cerne da novela são similares aos nossos. Miguilim revela, de forma intensificada, conflitos que vivenciamos ao longo da nossa infância, adolescência e juventude. Muitas vezes, ao longo de toda uma vida, guardamos alguns sonhos que sabemos que dificilmente conseguiremos realizar por encontrarem-se numa situação periférica na sociedade. Acreditamos que a atualidade de Miguilim encontra-se aí: nos desejos que compartilhamos com este pequeno menino-poeta. Junto com ele, inquietamo-nos por saber que algumas formas de conhecimento não são valorizadas no mundo prático em que nos foi dado viver. As criações da imaginação e o sentimento de compaixão com relação aos animais, tão presentes no universo infantil de Miguilim, ainda se encontram marginalizados no mundo em que vivemos. É na tentativa de colocar essas questões que o nosso trabalho passará a adquirir agora uma linha ecocrítica.

1. Miguilim e a compaixão pelos animais

Miguilim, ao longo da narrativa, demonstra ter um sentimento de compaixão pelos animais que os adultos se acostumaram a reprimir ou a negligenciar. Logo no início da novela, é pelos passarinhos que o garoto se apieda, demonstrando vergonha por assim sentir. Vejamos o que diz a narrativa:

“Que é que você está pensando, Miguilim?” – tio Terêz perguntava. – “Pensando em pai...” – respondeu. Tio Terêz não perguntou mais, e Miguilim se entristeceu, porque tinha mentido: ele não estava pensando em nada, estava pensando só no que deviam de sentir os sanhaços, quando viam que já estavam presos, separados dos companheiros, tinha dó deles; e só no instante em que Tio Terêz perguntou foi que aquela resposta lhe saiu da boca. (ROSA, 2001, p. 30).

A mentira de Miguilim, resultante da percepção de uma não correspondência entre os sentimentos pessoais e o agir dos homens, tem uma história já secular: a de uma humanidade que durante séculos optou por ser

indiferente aos animais e escolheu reprimir sentimentos de compaixão. Miguilim esboça sentimentos que perdemos e que alguns estudiosos buscam resgatar. É para mostrar que o menino-poeta de Guimarães Rosa não está sozinho e que a sua forma de perceber o mundo pode ser atualizada, encontrando respaldo nas recentes sociedades pós-industriais, que procuraremos expor as abordagens de alguns defensores dos direitos dos animais. Faremos agora algumas considerações teóricas e depois retornaremos para a nossa análise da novela de Guimarães Rosa.

1.1 Considerações teóricas

As sociedades democráticas caracterizam-se pela capacidade de questionar continuamente as suas próprias leis, ordens e instituições. É isso que nos diz Cornelius Castoriades:

Essas sociedades (as democráticas) põem em julgamento sua própria instituição, sua representação do mundo, suas significações imaginárias e sociais. É isso, evidentemente, que está implicado pela criação da democracia e da filosofia que rompem, ambas, a clausura da sociedade instituída que até então prevalecia, e abrem um espaço no qual as atividades do pensamento e da política levam a pôr e repor em questão, sucessivamente, não apenas a forma dada da instituição social e da representação social do mundo, mas os fundamentos possíveis de toda e qualquer forma desse tipo. A autonomia assume aqui o sentido de uma auto-instituição da sociedade, auto-instituição que a partir de agora será mais ou menos explícita: sabemos que nós fazemos as leis, somos portanto responsáveis por elas e por isso temos constantemente que nos perguntar: por que esta lei e não outra? O que, evidentemente, implica um novo tipo de ser histórico no plano individual, ou seja, o indivíduo autônomo, que pode questionar-se – e igualmente questionar em voz alta: “É esta lei justa”? Tudo isto conjuga-se com a luta contra a velha ordem e as velhas ordens heterônomas, luta que – é o mínimo que podemos dizer – está longe de ter chegado ao seu termo. (CASTORIADES, 2002, p. 251).

Como assinala Castoriades, nas sociedades democráticas, ordens e organizações heterônomas são obrigadas a conviver com instituições e formas de pensar que prezam pela autonomia humana. Para além de todo determinismo e clausura, podemos questionar as representações sociais predominantes no mundo em que vivemos. É nesse ponto que nos interessa falar da importância da

ecocrítica, por acreditarmos ser ela responsável por formas de pensamento instituintes, capazes de questionar a maneira como comumente representamos e lidamos com os animais. Duas posturas nos parecem ser as mais comuns quando se procura pensar o assunto: a dos ambientalistas, que pensam a ecologia num sentido mais geral, prezando pela preservação dos ecossistemas naturais e das espécies existentes no planeta; e a dos defensores dos direitos dos animais, que procuram repensar as fronteiras entre os humanos e não-humanos, procurando garantir alguns direitos básicos aos bichos. Como a primeira postura é bastante difundida, tendo conquistado alguma repercussão entre o grande público e conseguido milhares de adeptos, interessa-nos aqui expor apenas os pontos de vista da segunda. Utilizaremos, para isso, as abordagens de três autores: Jacques Derrida (2002), Peter Singer (1998), e J. M. Coetzee (2002).

Num colóquio de dez dias, organizado em 1997, que daria origem ao livro *O animal que logo sou*, Derrida procura esboçar uma forma de olhar os animais capaz de levar em consideração as semelhanças e diferenças destes para conosco. Existe uma diferença abissal que nos separa dos animais, diz-nos o filósofo, mas ela não é nítida como se tende a pensar desde Descartes até os nossos dias. Não existiria uma linha unilinear e indivisível que nos separaria dos animais. Na verdade, as divisões que nos parecem evidentes seriam principalmente históricas. Séculos de uma cultura antropocêntrica teriam traçado uma linha supostamente unilinear entre nós e os outros.

Entre as formas de saber ocidentais que ajudaram a traçar essa linha divisória, poderíamos incluir, complementando as considerações teóricas de Derrida, as seguintes: o cristianismo, com a sua afirmação de que os animais foram criados para servir aos homens; as classificações de Lineu, que propiciaram uma descrição objetiva dos animais, valorizando apenas aquelas diferenças que a visão poderia captar e descrever, e colocando em segundo plano todos os outros sentidos (como a audição, o olfato, o tato e o paladar), os quais não se adequavam ao plano científico de separar as espécies; o idealismo de Descartes, que através do *cogito* cartesiano esboça uma visão de mundo que supervaloriza o pensamento em detrimento das outras faculdades humanas a ele interligadas; as teorias de Lamarck, a partir das quais a humanidade passou a se preocupar em definir os animais através das suas características internas e não mais, exclusivamente,

através do que estes apresentavam exteriormente, aumentando o interesse pela dissecação dos bichos; e, por fim, a industrialização e os últimos avanços científicos, em que os animais se tornaram simples objetos, partes de uma cadeia maior que não leva as suas vidas e os seus sentimentos em consideração.



O homem, ao longo dos séculos, foi se afastando dos animais. Uma cegueira antropocêntrica nos impediu de olhá-los, e nos fez submetê-los a todos os tipos de violência. O que caracteriza a nossa atitude é uma sempre reafirmada falta de compaixão pelos animais. É isso que nos diz Derrida:

Todo mundo sabe que terríveis e insuportáveis quadros uma pintura realista poderia fazer da violência industrial, mecânica, química, hormonal, genética, à qual o homem submete há dois séculos a vida animal. (...) Se essas imagens são “patéticas”, é também porque elas abrem pateticamente a imensa questão do páthos e do patológico, precisamente do sofrimento, da piedade e da compaixão. E do lugar que é preciso dar à interpretação dessa compaixão, ao compartilhar o sofrimento entre os viventes, ao direito, à ética, à política que é preciso referir a essa experiência da compaixão. (DERRIDA, 2002, p. 53).

É só a partir do momento em que um *páthos* com relação aos animais for recuperado que poderemos pensar neles. Até o momento tendemos a negar o sofrimento dos animais, não queremos vê-lo, evitamos pensar nisso. Levar em consideração os animais, obrigar-nos-ia a mudar os alicerces do mundo em que vivemos, e isso não desejamos. No cenário atual, apenas uma minoria, um tanto polêmica, propõe-se a defender os direitos dos animais. Diz-nos Derrida:

Diante do desencadear até o momento irresistível mas negado, diante da negação organizada dessa tortura, algumas vozes se levantam (minoritárias, fracas, marginais, pouco confiantes em seu discurso, em seu direito ao discurso e na efetivação de seu discurso em um direito, dentro de uma declaração de direitos) para protestar, para apelar, voltaremos a isso, ao que se apresenta de maneira tão problemática como os direitos dos animais, para nos acordar para nossas responsabilidades e nossas obrigações em relação aos viventes em geral, e precisamente a essa compaixão fundamental que, se fosse tomada a sério, deveria mudar até os alicerces (...) da problemática filosófica do animal. (DERRIDA, 2002, p. 53).

Uma das vozes mais polêmicas, na defesa dos direitos dos animais, é a de Peter Singer (1998). O autor está sempre questionando as fronteiras entre o humano e o não-humano, revelando que, se fossem levados a sério muitos dos pressupostos que utilizamos para nos diferenciarmos dos não-humanos, muitas espécies de animais deveriam ter seus direitos garantidos e muitos humanos seriam excluídos, por não se adequarem a uma certa forma de racionalidade que traçamos para nós. Se o que diferencia os homens dos animais é a racionalidade, como nos diz Descartes, como lidar com o fato de que muitos chimpanzés são capazes de aprender a linguagem dos sinais? E como defender o direito à vida de seres humanos que não apresentam uma capacidade cognitiva muito desenvolvida, como é o caso dos fetos e dos bebês, dos jovens que possuem algum tipo de síndrome e dos idosos portadores de algum tipo de demência senil. Se a única coisa que interessaria aos seres humanos é a racionalidade, como lidar de forma coerente com semelhantes situações? Não deveria existir algo muito mais importante do que a racionalidade, na nossa defesa da vida humana? Não estaria ela baseada no nosso sentimento de compaixão, na nossa capacidade de sofrer com os outros? E se é a compaixão aquilo que importa para nós, porque refreamos esse sentimento com relação aos outros animais? Por que só a espécie humana teria direito à vida e não as outras espécies?

Comparando humanos e não-humanos, Peter Singer pretende nos levar a questionarmos os pressupostos básicos que nós criamos para nos diferenciarmos dos animais. Diz ele no prefácio do seu livro *Ética Prática*:

Comparar e, em alguns casos, equiparar a vida dos seres humanos e a dos animais é exatamente do que trata este livro; na verdade, poderíamos dizer que, se existe um aspecto deste livro que o diferencia de outras abordagens de questões como a igualdade humana, o aborto, a eutanásia e o meio-ambiente, esse aspecto encontra-se no fato de que esses temas são abordados com o repúdio consciente de quaisquer pressupostos de que todos os membros de nossa espécie têm algum mérito específico ou valor inato que os coloque acima dos membros de outras espécies simplesmente por serem membros da nossa. (SINGER, 1998, p. 3).

Por dessacralizar o humano, o livro de Peter Singer nos parece muitas vezes excessivamente pragmático, racional, desumano. Não é possível falar da vida a

partir de uma ética prática, como parece pretender o autor. A vida não se fundamenta apenas racionalmente. Agir dessa forma seria tão absurdo quanto tentar medir os nossos sentimentos, a nossa capacidade de sentir dor ou prazer. Certas coisas não se medem, não existe compasso para os círculos que traçamos ao nosso redor. Mas se é assim, podemos nos perguntar novamente, se não é racionalmente que nos diferenciamos dos animais, então como podemos nos diferenciar deles? Se não é exclusivamente a razão o que está por trás da nossa defesa do humano, então o que é?

Citando Jeremy Benthamⁱ, um dos mais importantes precursores na defesa dos animais, Peter Singer nos revela o que pretende com as suas comparações entre humanos e não-humanos. Segundo Bentham, não é a racionalidade o que está na base das nossas considerações pelos outros seres vivos, mas a capacidade de sofrer. Baseando-se nessas reflexões, diz Singer:

A capacidade de sofrer e de desfrutar as coisas é uma condição prévia para se ter quaisquer interesses, condição que é preciso satisfazer antes de se poder falar de interesses, e falar de um modo significativo. Seria absurdo dizer que não fazia parte dos interesses de uma pedra o fato de ter sido chutada por um garoto a caminho da escola. Uma pedra não tem interesses, pois não é capaz de sofrer. Nada que venhamos a fazer-lhe poderá significar uma diferença para o seu bem-estar. Por outro lado, um rato tem, inegavelmente, um interesse em não ser atormentado, pois os ratos sofrerão se vierem a ser tratados assim. (...) Se um ser sofre, não pode haver nenhuma justificativa de ordem moral para nos recusarmos a levar esse sofrimento em consideração. (SINGER, 1998, p. 67).

Seguindo a mesma linha de Peter Singer, encontra-se o romance *A vida dos animais*, escrito por J. M. Coetzee. Incluímos o texto aqui, nessas considerações teóricas, por ele seguir uma linha ensaística, procurando representar, ficcionalmente, debates acadêmicos da universidade de Princeton. As discussões se dão entre a personagem palestrante Elizabeth Costello e outros supostos professores do lugar. No romance, a partir dos posicionamentos da protagonista, Coetzee questiona a separação instaurada pelo pensamento cartesiano entre humanos e não-humanos. Diz a escritora vegetariana Elizabeth Costello:

Cogito ergo sum é também uma frase sua. É uma fórmula que sempre me incomodou. Pressupõe que um ser vivo que não faz o que ele chama de pensar é, de alguma forma, um ser de segunda classe. Ao ato de pensar, à cogitação, oponho a plenitude, a corporalidade, a sensação de ser – não uma consciência de si mesmo como uma espécie de fantasmagórica máquina racionalmente pensando, mas, ao contrário, a sensação – uma sensação pesadamente afetiva – de ser um corpo com membros que têm uma extensão no espaço, de se estar vivo no mundo. Essa plenitude contrasta em tudo com o estado fundamental de Descartes, que traz em si uma sensação de vazio: a sensação de uma ervilha chacoalhando dentro de uma vagem. (COETZEE, 2002 p. 41).

Partindo da contestação da famosa frase de Descartes, Coetzee, através da protagonista, procura nos fazer compreender as atrocidades que cometemos diariamente quando matamos e confinamos animais. Ele compara os matadouros aos campos de concentração e a morte maciça dos animais ao holocausto. Segundo a sua personagem, o holocausto não foi absurdo porque os homens foram tratados como gado, mas por algo muito mais grave do que isso, pela ausência do sentimento de compaixão. Diz ela:

O horror específico dos campos, o horror que nos convence de que aquilo que aconteceu ali foi um crime contra a humanidade, não reside no fato de que a despeito de os matadores partilharem com suas vítimas a condição de humanos, eles a terem tratado como porcos. Isso é abstrato demais. O horror está no fato de os matadores terem recusado a se imaginar no lugar de suas vítimas, assim como todo mundo. Disseram: 'São eles naqueles vagões de gado passando?'. Não disseram: 'Como seria para mim estar naquele vagão de gado?'. Disseram: 'Devem ser os mortos que estão sendo queimados hoje, pestecendo o ar e caindo em forma de cinza em cima dos meus repolhos'. Não disseram: 'Como seria se eu estivesse queimando?'. Não disseram: 'Estou queimando, estou me transformando em cinzas'. (COETZEE, 2002, p. 42).

O problema dos campos de concentração e dos matadouros seria a ausência de simpatia. Para esclarecer o significado da palavra, parece-nos esclarecedor remontar a sua origem etimológica. Simpatia vem do grego *sympátheia*: do prefixo *sym* (semelhante) associado a *pátheia* (sentimentos). A palavra, então, significaria a capacidade de ter sentimentos semelhantes. Sobre isso nos diz Costello:

O coração é sitio de uma faculdade, a simpatia, que, às vezes, nos permite partilhar o ser do outro. A simpatia tem tudo a ver com o sujeito

e pouco a ver com o objeto, o 'outro', como percebemos de imediato no objeto não como um morcego ('Posso partilhar o ser de um morcego?'), mas como outro ser humano. Certas pessoas têm a capacidade de se imaginar como outra pessoa, há pessoas que não têm essa capacidade (quando essa falta é extrema, chamamos essas pessoas de psicopatas), e há pessoas que têm a capacidade, mas escolhem não exercê-la. (COETZEE, 2002 p. 43).

Para Costello, não haveria limites para o sentimento de simpatia, assim como não há limites para a imaginação humana. Embora sejamos fisicamente bem diferentes dos morcegos, isso não nos impede de sentir simpatia por eles. O fato de sermos seres vivos, e estarmos cheios de vida, é o que mais importa nesse caso. Diz ela:

Como é ser morcego? (...) Ser um morcego vivo é estar cheio de ser. Ser plenamente morcego é igual a ser plenamente humano, o que quer dizer também estar cheio de ser. Ser-morcego no primeiro caso, ser-humano no segundo, talvez, mas essas considerações são secundárias. Estar cheio de ser é viver como corpo-alma. Nosso nome para a experiência de ser pleno é *alegria*. (COETZEE, 2002, p. 41).

Como se pode ver, nos três autores aqui considerados, podemos encontrar muitas coisas em comum: a) os três questionam as premissas filosóficas que estão na base da maneira como tratamos os animais, objetando contra as fronteiras rígidas que supostamente separariam humanos de não-humanos; b) os três chamam a atenção para a violência secular da nossa relação com os bichos; c) e os três procuram, a partir do resgate do sentimento de compaixão, fazer-nos refletir sobre outras formas possíveis de encarar os animais, considerando os seus direitos à vida e à liberdade. Postas estas questões, podemos voltar agora para a nossa análise da novela *Campo Geral*, no intuito de mostrar de que maneira o texto rosiano com elas pode dialogar.

1.1 Miguilim e os animais

No início deste trabalho, citando Norbert Elias (1994), procuramos mostrar que a vida de Miguilim é marcada por um conflito: de um lado estão as necessidades utilitaristas do mundo do trabalho, em que os animais devem servir

de alimento e de meio de transporte para os homens; de outro, estão os sentimentos de compaixão do protagonista, aprendidos no convívio com os outros e associados de forma indistinta aos humanos e aos não-humanos. Miguilim é marcado pela capacidade de sentir compaixão pelos animais, como demonstra o seguinte trecho da novela:



Tio Terêz trazia um coelho morto ensanguentado, de cabeça para baixo. (...) Em todo dia, também, arrastavam os bichos matados, por caça. O coelhinho tinha toca na borda-da-mata, saía só no escurecer, queria comer, queria brincar, sessepe, serelé, coelhinho da silva, remexendo com a boquinha, de muitos jeitos, esticava pinotes e sentava a bundinha no chão, cismado, as orelhas dele estremeciam constantemente. Devia de ter o companheiro, marido ou mulher, ou irmão, que agora esperava lá na beira do mato, onde eles moravam, sozim. (...) Mais que matavam eram os tatus, tanto tatu lá, por tudo. (...) Tão gordotes, tão espertos – e estavam assim só para morrer, o povo ia acabar com todos? O tatu correndo sobrepassado dos cachorros, fazia aquele barulhinho com o casculho dele, as chapas arrepiadas, pobrezinho – quase um assovio. Eco! – os cachorros mascaravam de um demônio. Tatu corria com o rabozinho levantado – abre que abria, cavouca o buraco e empruma suas escamas de uma só vez, entrando lá, tão depressa, tão depressa – e Miguilim ansiava para ver quando o tatu conseguia fugir a salvo. (ROSA, 2001, p. 40).

O menino, vendo a cena com olhar minucioso, coloca-se no lugar dos animais. Nos seus devaneios liliputianos, Miguilim imagina um mundo lúdico para os animais. Estes, da mesma maneira que os humanos, também deixariam familiares os esperando quando saem de casa para se divertir ou procurar alimentos. O garoto, transportando-se para o mundo dos animais, torce por estes e rejeita o comportamento dos seus pares. O doloroso para Miguilim não é apenas ter consciência do sofrimento dos animais, mas, principalmente, perceber a insensibilidade dos homens para com estes. Numa cena em que o vaqueiro Salúz caça tatus junto com os outros homens, a indignação de Miguilim é visível:

– Tem dó não, Miguilim, esses são danados pra comer milho nas roças, derrubam pé de milho, roem a espiga, desenterram os bagos de milho semeados, só para comer...” – o vaqueiro Salúz dizia aquilo, por consolar, tantas maldades. – “O tatus come raízes...” Então, mas por que é que Pai e os outros se praziam tão risonhos, doidavam, tão animados alegres, na hora de caçar atoa, de matar tatu e os outros bichinhos desvalidos?

Assim, com o gole disso, com aquela alegria avermelhada, era que o demônio precisava de gostar de produzir os sofrimentos da gente, nos infernos? Mais nem queriam que ele Miguilim tivesse pena do tatu – pobrezinho de Deus sozinho em seu ofício, carecido de nenhuma amizade. Miguilim inventava outra espécie de nojo das pessoas grandes. Crescesse que crescesse, nunca havia de poder estimar aqueles, nem ser sincero companheiro. (ROSA, 2001, p. 72).



O vaqueiro Salúz procura dar uma explicação pragmática para a matança dos tatus, mas esta não convence Miguilim. O sadismo dos homens, no momento em que os animais estão sendo mortos, revela muito mais do que a vã tentativa de justificação do ato. Existiria algo muito mais grave do que o suposto mal que os tatus causavam às plantações. E isso Miguilim apenas conseguia intuir e o fazia desejar enormemente não ser como os outros.

Além da certeza recorrente de que alguma coisa andava errada no mundo, existe sempre em Miguilim uma certa esperança ingênua de que as coisas podem mudar. Numa cena em que o protagonista conversa com o irmão menor Dito, o sentimento de esperança é compartilhado pelos dois personagens. Ambos acham que os homens, quando são capazes de sentir compaixão, carregam consigo uma força e uma persistência que não existiria naqueles que se deixaram embrutecer:

Mas, de noite, no canto da cama, o Dito formava a resposta: – “O ruim tem raiva do bom e do ruim. O bom tem pena do ruim e do bom... Assim está certo.” “– E os outros, Dito, a gente mesmo?” O Dito não sabia. – “Só quem é bronco carece de ter raiva de quem não é bronco; eles acham que é moleza, não gostam... Eles têm medo de que aquilo pegue e amoleça neles mesmos – com bondades...” “– E a gente, Dito? A gente?” “– A gente cresce, uai. O mole judiado vai ficando forte, mas muito forte! Trastempo, o bruto vai ficando mole, mole...” (ROSA, 2001, p. 110).

É com esta mensagem final, a qual demonstra a crença na possibilidade dos sentimentos de compaixão humanos serem mais persistentes e consistentes do que os nossos embrutecimentos, que desejamos terminar o nosso trabalho. Esperamos que as abordagens teóricas que visam uma atitude ecológica diferenciada, no que diz respeito ao direito dos animais e às questões ambientais como um todo, possam se inserir cada vez mais no mundo em que vivemos, tornando possível uma convivência mais pacífica e harmoniosa entre humanos e não-humanos.

Referências

CASTORIADIS, Cornelius. *Encruzilhadas do labirinto II: domínios do homem*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

COETZEE, J. M. *A vida dos animais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

DERRIDA, Jaques. *O animal que logo sou*. São Paulo: UNESP, 2002.

GARRARD, Greg. *Ecocrítica*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2006.

ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

ROSA, Guimarães. *Manuelzão e Miguilim: corpo de baile*. 11. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

SINGER, Peter. *Ética prática*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

Para citar este artigo

REIS, Diogo de Oliveira. Miguilim e o direito dos animais. **Miguilim – Revista Eletrônica do Netlli**, Crato, v. 2, n. 1, p. 25-40, abr. 2013.

O Autor

Diogo de Oliveira Reis é mestre (2011) e doutorando em Teoria da Literatura pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Possui graduação em Letras (2008), e graduação em Comunicação Social (2007). Ganhou o Prêmio Maximiano Campos de Contos Literários (2009). Foi professor do Colégio da Sagrada Família (2010). Atualmente, estuda a obra de Guimarães Rosa como recém-ingresso no doutorado da UFPE.

ⁱ Peter Singer diz que a citação de Bentham provém do livro *Introducion to the Principles of Morals and Legislacion*, capítulo 18, seção 1. O autor não especifica o ano da publicação.