



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DE PERNAMBUCO – UFRPE
UNIDADE ACADÊMICA DE SERRA TALHADA – UAST
DEPARTAMENTO DE LETRAS

EDUARDO DE LIMA BESERRA

**NO LIMIAR DO INEFÁVEL: A RELAÇÃO HUMANO-ANIMAL NA POÉTICA DE
ORIDES FONTELA**

Serra Talhada-PE

2020

EDUARDO DE LIMA BESERRA

**NO LIMIAR DO INEFÁVEL: A RELAÇÃO HUMANO-ANIMAL NA POÉTICA DE
ORIDES FONTELA**

Trabalho de conclusão de curso apresentado ao curso de Licenciatura Plena em Letras, da Universidade Federal Rural de Pernambuco – Unidade Acadêmica de Serra Talhada, como requisito à obtenção do grau de Licenciado em Letras.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Maria do Socorro Pereira de Almeida.

Serra Talhada-PE

2020

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal Rural de Pernambuco
Sistema Integrado de Bibliotecas
Gerada automaticamente, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

- B554l Beserra, Eduardo de Lima
No limiar do inefável: a relação humano-animal na poética de Orides Fontela / Eduardo de Lima Beserra. - 2020.
50 f.
- Orientadora: Maria do Socorro Pereira de .
Inclui referências.
- Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Universidade Federal Rural de Pernambuco, Licenciatura em Letras,
Serra Talhada, 2020.
1. Orides Fontela . 2. Humano. 3. Não Humano. 4. Ecocrítica . 5. Fenomenologia . I. , Maria do Socorro Pereira de,
orient. II. Título

CDD 410

NO LIMIAR DO INEFÁVEL: A RELAÇÃO HUMANO-ANIMAL NA POÉTICA DE
ORIDES FONTELA

EDUARDO DE LIMA BESERRA

Trabalho de conclusão de curso apresentado ao curso de Licenciatura Plena em Letras, da Universidade Federal Rural de Pernambuco – Unidade Acadêmica de Serra Talhada, como requisito à obtenção do grau de Licenciado em Letras.

Orientadora: Profa. Dra. Maria do Socorro Pereira de Almeida.

Aprovado em: 17/12/2020

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Maria do Socorro Pereira de Almeida – Orientadora

Profa. Dra. Andreia de Lima Andrade – 1º examinador

Prof. Me. João Paulo de Souza Araújo – 2º examinador

Dedico este trabalho à minha mãe, Valdilene, a luz de fulcro intenso e indelével que aclara as veredas de minha vida – o ser humano que me ensina a grandeza dos afetos nobres.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Profa. Dra. Maria do Socorro Pereira de Almeida pela orientação bem direcionada, o que tornou a realização desta pesquisa menos hercúlea. Além disso, agradeço a amizade que se firmou entre nós ao longo da caminhada.

Aos membros da banca examinadora, Profa. Dra. Andreia de Lima Andrade e Prof. Me. João Paulo de Souza Araújo.

À minha família por todo o apoio no decorrer do curso.

Aos amigos e amigas queridos/as Ivanilson José, Carlos Álack, Jair Farias, Benedito Costa, Carlos Alberto Faraco, Sérgio Ricardo, Joaquim Quintino, Adriano Filho, Nefatalin Neto, Rivaldo Lima, Regina Oliveira, Janaína Weissheimer e Ívidy Souza.

À querida Elayne por ser exemplo de resistência, por se fazer presente em situações delicadas e por reservar a mim demasiada amabilidade.

À minha amicíssima Patrícia, com quem aprendi muitas facetas da arte da singeleza, da simplicidade e do silêncio. Agradeço, ainda, todas os abraços cerrados que deixaram meu espírito em júbilo. Ademais, regracio, com muita ternura, a maviosidade do seu sorriso largo e genuíno.

Ao meu companheiro Rodrigo por ter estado comigo em momentos lúgubres, nos quais estive envolvido em neblinas que me impediam de apreciar os belos horizontes modelados pela vida.

Ao Laboratório de Edição e Documentação Linguística de Pernambuco, em especial, ao Prof. Dr. Cleber Ataíde pelas possibilidades de poder transbordar os muros da UAST e pelas discussões brilhantes sobre a História da Língua Portuguesa.

Ao GEPLE, especialmente à Profa. Dra. Jane Cristina Berto e à Profa. Dra. Fátima Santos, pelas reflexões pertinentes acerca do fazer docente, pelas parcerias em trabalhos e por todos os modos de acolhimento.

À Dorothy por ter sido uma tutora dedicada, paciente, que conduziu o PET com muita gana e sagacidade em meio ao caos. Ainda, por ter compreendido cada membro do Programa não somente como um discente, mas como sujeitos constituídos de emoções, sentimentos e estados de espírito diversos.

Aos meus colegas do Programa de Educação Tutorial – Tiago, Bruce, Simone, Higor, Denilton, Lucas, Dêrick e Victor.

Aos meus estimados colegas de turma, com os quais aprendi bastante e tive o privilégio de encontrar razões para sorrir sempre.

A todo o corpo docente do curso de Letras da Unidade Acadêmica de Serra Talhada por ter me oportunizado acessar os instrumentais de construção de conhecimentos plurais.

FALA

Tudo
será difícil de dizer:
a palavra real
nunca é suave.

Tudo será duro:
luz impiedosa
excessiva vivência
consciência demais do ser.

Tudo será
capaz de ferir. Será
agressivamente real.
Tão real que nos despedaça.

Não há piedade nos signos
e nem no amor: o ser
é excessivamente lúcido
e a palavra é densa e nos fere.

(Toda palavra é crueldade.)

(Orides Fontela)

RESUMO

Neste trabalho, perscrutamos a relação humano-animal na poética de Orides Fontela. À vista disso, tomamos como perspectiva inicial a percepção de que a vida do ser humano sempre esteve atrelada a do animal de alguma maneira, seja de forma positiva, seja de forma perniciososa. Por sua vez, a literatura, como um dos representantes do espírito de cada época, sempre deteve no não humano um personagem importante tanto na prosa quanto na poesia. No entanto, até o presente momento, são incipientes as pesquisas que se dedicam a estudar a relação humano-animal. Tendo em vista isso, esta pesquisa é norteadas pelas seguintes indagações: Como os animais são representados no âmbito literário? Como se dá a relação humano-animal nos poemas orideanos e de que forma o animal pode ser apreendido nos poemas da poeta? Em razão disso, partimos da hipótese de que a interação humano-animal, na poética fonteliana, é deliberada por dois aspectos inerentes à condição humana: o enlevo pela existência e o desejo de compreender as sutilezas do ser. Nessa perspectiva, apreciamos, neste estudo, como o eu poético singulariza e procura entender sua radicalidade a partir da existência do ser alado – a figura do pássaro. Em virtude disso, o trabalho se insere na perspectiva Ecocrítica – uma vez que investiga a relação do humano com a natureza (natural) – tomando como proposta epistemológica a Fenomenologia. Para isso, aportamo-nos nos estudos teóricos de William Rueckert (1978); Serge Moscovici (2007); Greg Garrard (2006); Jacques Derrida (2002); Jean-Paul Ronecker (1997); Gilbert Durant (2012); Merleau-Ponty (2004); Octavio Paz (2012) e nas perspectivas críticas de Almeida (2008 e 2014); Ângela Maria Guida (2001); Evely Vânia Liboranari (2015); Afonso Henrique Menezes (2002), bem como nos ancoramos em outros estudiosos que se dedicaram/se dedicam às ilações relativas ao objeto de estudo desta pesquisa. O presente estudo nos desvelou nuances da relação dialética entre o humano e o não humano, vacilando maniqueísmos e nos permitindo atravessar o limiar que coloca as radicalidades do ser em contraposição existencial.

Palavras-chave: Orides Fontela; Humano; Não Humano; Ecocrítica; Fenomenologia.

ABSTRACT

This work scrutinizes the relation of human-animal in the poetics of Orides Fontela. This view is taken as an initial perspective perception that human lives have always been attached to animals' lives somehow, whenever it was in a positive way or in a pernicious way. In turn literature, as one of the spirits of age, has always held into the non-human an important character as on prose as on poetry. However, until the present moment are incipient researches that dedicate themselves to the study of a human-animal relation. Given that, this research is guided by the following questions: How are the animals represented in the literary field? How is the human-animal relation in Oride's poems and in what way may the animal be perceived in the poet's poems? Because of this, from the hypotheses that human-animal interaction in Fontela's poetics it's deliberated by two inherent aspects of a human condition: the delight of existence and the desire to understand the subtleties of being. In this perspective, appreciated, as the I of the poem singularizes and seeks to understand its radicality from the existence of winged being – the bird figure. In light of this, the work enters into ecocriticism perspective –once it investigates the relation human and environment (nature) - taking as epistemological proposal and Phenomenology. For that it is landed the theoretical studies of William Rueckert (1978); Serge Moscovici (2007); Greg Garrard (2006); Jacques Derrida (2002); Jean-Paul Ronecker (1997); Gilbert Durant (2012); Merleau-Ponty (2004); Octavio Paz (2012) and in the perspectives and critics of Almeida (2008 e 2014); Ângela Maria Guida (2001); Evely Vânia Liboranari (2015); Afonso Henrique Menezes (2002), as well as it anchors in other scholars who have dedicated themselves towards the deduction of this object of this research. The present study has revealed nuances from the dialectic relation between human and non-human wavering Manicheism and allowing to cross through the threshold that puts the radicalisms of being in the counterpoint of existential.

Key-words: Orides Fontela; Human; Non-human; Ecocriticism; Phenomenology.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. ECOCRÍTICA: CONCEITO E INTERDISCIPLINARIDADE.....	12
1.1 A energia elementar da poesia.....	12
1.2 Interdisciplinaridade	14
2. PONDERAÇÕES ÉTICAS, FILOSÓFICAS E CULTURAIS NA RELAÇÃO HUMANO-ANIMAL.....	20
2.1. Desarranjos éticos.....	20
2.2. Os Estudos Animais.....	23
2.3. O animal na Literatura Brasileira.....	30
3. A FENOMENOLOGIA: A EXPERIÊNCIA DO OLHAR EM ORIDES FONTELA.....	34
3.1. O humano e o mundo.	34
3.2. O eu poético e o ser alado na poética de Orides Fontela	37
CONSIDERAÇÕES FINAIS	45
REFERÊNCIAS.....	47

INTRODUÇÃO

Este trabalho se insere no âmbito da Ecocrítica, haja vista procurar entender como elementos da natureza são representados no texto literário e como se revela a relação do humano com tais elementos. Tem como *corpus* de análise poemas da poeta brasileira Orides Fontela¹ cuja obra ainda se faz envolta em indefinições. Por meio do burilamento das palavras, do apelo ao simbolismo animal e, sobretudo, da imersão na linguagem, Orides reivindica para sua poesia a passagem do ser à abertura de todas as coisas.

À sombra disso, neste trabalho, partimos da ideia de que a humanidade sempre esteve ligada à vida do animal seja de forma positiva, seja de forma negativa. Por sua vez, a literatura, como representante do espírito de cada época, sempre instaurou no não humano um personagem importante tanto na prosa quanto na poesia. Entretanto, são incipientes as pesquisas que se debruçam sobre a relação humano-animal. Tendo em vista isso, esta pesquisa é movida pelas seguintes indagações: como a literatura representa os animais em determinados contextos? E como, especificamente, dá-se a relação humano-animal na poética de Orides Fontela? De que forma o animal pode ser apreendido nos poemas da poeta?

O primeiro capítulo tece considerações a respeito do conceito de Ecocrítica, especialmente, a partir da ótica de William Rueckert (1978), prepulsor dessa perspectiva teórica e para quem a poesia abriga os elementos essenciais que harmonizam homem e natureza. Além disso, apontamos o caráter interdisciplinar que a ecocrítica possui, pois ela não se estabelece em torno de conceitos e/ou metodologias próprias. Desse modo, nesta pesquisa, elegemos a fenomenologia como proposta epistemológica para a análise dos poemas selecionados para nossa investigação. Por meio dela, defrontamos a relação entre homem e mundo.

No segundo capítulo, discutimos a condição do animal em razão dos aspectos sociais, culturais e filosóficos. Os apontamentos feitos são necessários para que pensemos o Outro em função de como ele se manifesta no mundo e de como o humano se projeta na relação dialética, aqui, em apreço. Para essa discussão, evocamos Derrida (2002) que reflete acerca dos traços perniciosos os quais atravessam a interação entre o humano e o não humano. Ademais, a partir

¹ Orides de Lourdes Teixeira Fontela nasceu em São João da Boa Vista, interior de São Paulo, a 21 de abril de 1940. Seu pai era operário e a mãe, dona de casa. Orides teve uma infância simples e sem grandes acontecimentos, como a maioria das crianças que viviam na mesma condição que a dela. Em contrapartida, desde cedo, já apresentara sensibilidade para a poesia, para as coisas ditas por meio da palavra cintilada pela beleza. Por incentivo do crítico literário Davi Arrigucci Júnior, Orides Fontela foi para São Paulo, onde cursou Filosofia, na USP. Nessa cidade, lançou o primeiro livro, *Transposição*, em 1967. Mais por sobrevivência do que por vocação, já formada, em 1972, Orides se tornou professora primária. No ano seguinte, publicou a segunda obra, *Helianto*, a qual ratificou seu talento – já declarado no livro anterior. Além disso, confirmou seu engajamento na produção de uma poesia que foi de encontro aos padrões literários da época.

das ponderações, sobremaneira, de Guida (2011), apresentamos algumas considerações sobre os Estudos Animais – corrente filosófica cujo objeto de estudo reside na relação homem-animal.

O terceiro capítulo do trabalho apresenta a perspectiva fenomenológica, respaldada nos estudos de Merleau-Ponty (2004). Por meio das reflexões desse autor, traçamos um paralelo entre homem e mundo, sujeito e objeto, tendo em vista a indissociabilidade desses elementos. Ademais, ponderamos acerca do conceito de pré-reflexão – o qual está associado a tudo que antecede o homem enquanto ser social, ideológico e histórico. Por fim, tomando como base as considerações sobre a fenomenologia, analisamos o *corpus* desta pesquisa, o qual se constitui de cinco poemas, a saber, *Sensação*, *Elegia*, *Pouso (III)*, *Habitat* e *Antipássaro*.

Diante do domínio capitalista e do processo de Globalização atual, em que o consumo é aguçado a cada segundo e o meio ambiente e os recursos naturais estão cada vez mais vulneráveis, é importante observar como a natureza se encontra “representada” na literatura. Neste caso, como se dá a relação humano-animal nos poemas de Orides Fontela.

Dessa maneira, este trabalho se justifica, entre outros aspectos, em ampliar os estudos acerca da obra da poeta brasileira, bem como busca colaborar com a expansão das investigações ecocríticas no domínio da poesia. No mais, traz para a UAST uma linha de pesquisa ainda muito recente na região e na UFRPE.

CAPÍTULO 1: ECOCRÍTICA – CONCEITO E INTERDISCIPLINARIDADE

1.1 A energia elementar da poesia

Em 1996, nos Estados Unidos, foi publicada uma coletânea de textos intitulada “O leitor ecocrítico: marcos em ecologia literária”. As produções contidas nessa compilação procuraram colocar em diálogo a Ecologia e os Estudos Literários vigentes na época. Nesse sentido, a obra surge, decerto, como um contraponto aos manuais de estudos literários contemporâneos, que pouco consideravam ou extinguíam abordagens ambientais. Em função disso, Cheryll Glotfelty (1996), em seus estudos, sobreleva que vilipendiar a crise global ambiental revela uma postura de inconsciência acadêmica no que diz respeito ao mundo natural.

Segundo Glotfelty (1996), enquanto determinadas ciências das humanidades, a saber, Filosofia, Sociologia e Antropologia intensificavam suas relações com assuntos ecológicos desde os anos 1970, literatura e ecologia ainda se contrapunham em virtude das barreiras de estudos característicos. No entanto, em 1991, publicou-se o texto “Ecocrítica: a ecologização dos estudos literários” e, no ano seguinte, por Harold Fromm, nasce a ASLE: Association for the Study of Literature and Environment². Finalmente, no ano de 1993, Patrick Murphy cria o periódico ISLE: Interdisciplinary Studies in Literature and Environment³. Com isso, a ecocrítica se firma como perspectiva crítica legitimada, definida por Glotfelty (1996) como

o estudo da relação entre literatura e o ambiente físico. Assim como a crítica feminista examina a língua e a literatura de um ponto de vista consciente dos gêneros, e a crítica marxista traz para sua interpretação dos textos uma consciência dos modos de produção e das classes econômicas, a ecocrítica adota uma abordagem dos estudos literários centrado na Terra (GLOTFELTY, 1996, p. 18).

A partir dessa concepção, Garrard (2006) evidencia o caráter político que a ecocrítica detém. “Nesse aspecto, ela se relaciona de perto com desdobramentos de orientação ambientalista na filosofia e na teoria política” (GARRARD, 2006, p. 14). Essa modalidade de análise se propõe a observação do mundo nos contextos literários não apenas apartando-se da teoria literária tradicional, mas também passando a expandir as possibilidades de entendimento do que se institui dentro e fora do tecido textual.

William Rueckert foi um dos primeiros estudiosos a tratar de questões ecológicas em associação a problemáticas relativas à teoria da literatura. Com o artigo “Literature and

² Associação para o estudo de literatura e meio ambiente.

³ Estudos interdisciplinares em literatura e meio ambiente.

Ecology: An experiment In Ecocriticism⁴, publicado em 1978, Rueckert destacou-se como o instituidor da Ecocrítica. No trabalho, o autor esquadrinhou a crítica literária em vigor na década de 1970 e assumiu um lugar na fronteira entre as perspectivas correntes e o estabelecimento de novos métodos e teorias.

Para Rueckert (1978), a investigação crítica deve ser vacilada pelo critério da relevância. De acordo com ele, aplicar a ecologia e os conceitos ecológicos aos estudos literários é relevante não só para o presente, mas também para o futuro – haja vista a ecologia ser entendida como uma ciência, um sustentáculo para a visão humana (RUECKERT, 1978, p. 73).

Assim como a maioria dos ecologistas, Rueckert (1978) realça que um dos grandes reveses da humanidade reside em encontrar meios de minimizar o impacto negativo da comunidade humana nos ambientes naturais. Diante disso, ele destaca o caráter insurgente da ecologia, porquanto procura dirimir o incessante crescimento econômico – imperante nos Estados em desenvolvimento industrial, cujos anseios monetários contribuem para a degradação ambiental. Em consonância a isso, Almeida (2008) afirma:

Todos os problemas ecológicos desapareceriam se mudasse a estrutura política da sociedade, para que os recursos fossem utilizados para atender às necessidades reais e não para o acúmulo de riqueza. [...] para os ecomarxistas e ecologistas sociais, embora os seres humanos sejam apresentados como parte da natureza, ou seja, dentro de um monismo natural, não se mostram tão naturais em suas atitudes, aparecendo aí o dualismo que os adeptos da ecologia profunda tentam superar (ALMEIDA, 2008, p. 22).

À vista disso, Almeida (2008, p. 18) ainda coloca que “a literatura, ao refletir criticamente sobre os modos de inserção do sujeito na natureza, pode ajudar na reflexão sobre os problemas ambientais que o mundo enfrenta hoje, contribuindo até para a proposta de solução”.

Ao se reportar à primeira lei da ecologia – “tudo está conectado a tudo”, Rueckert (1978) anseia apreender a relação entre literatura e meio ambiente. Suas asserções são feitas mediante conceitos ecológicos, advindos de fontes diversificadas, dissertadas em tom poético. Dessa maneira, ao valer-se do gênero poema para mimetizar a literatura, Rueckert (1978) reitera: “Um poema é uma energia armazenada, uma turbulência formal, uma coisa viva, um redemoinho no fluxo. Os poemas fazem parte dos caminhos energéticos que sustentam a vida”. Nesse sentido, para o autor, os processos de leitura, ensino e análise das obras literárias desprende a energia

⁴ Literatura e Ecologia: um experimento em ecocrítica.

abrigada na poesia, que, assim sendo, atravessa a humanidade, no liame da interação poema e leitor.

Em termos comparativos, Rueckert (1978) diz que, enquanto a energia da natureza emana do sol, a da literatura emerge da imaginação criativa. Segundo ele, a imaginação e a linguagem são os estalões de onde vêm a energia poética e argumenta que a importância dela vai além dos significados expressos no tecido textual. Desse modo, visto que o poema se faz como a partícula essencial de energia, ele se mantém imperioso e constantemente inédito em qualquer língua – fonte de potência infindável.

Rueckert (1978) também considera que o fluxo contínuo de energia criativa seja algo de que a comunidade humana dependa, pois ele não se limita apenas ao belo, à verdade ou às questões mais tradicionais, transitórias no corpo da humanidade. Nessa perspectiva, estende-se aos estímulos de criatividade e comunidade de modo totalizante, haja vista a poesia ser a “expressão histórica de raças, nações, classes. [...] é linguagem primitiva” (PAZ, 2012, p. 21).

Ademais, o autor aponta que a principal falha humana reside em domesticar, explorar e violar toda a matéria viva. Isso se justifica pela relação mútua (em geral, não motivada) e intrincada dos sistemas de vida na terra. Essa interação de proximidade coloca em oposição a visão antropocêntrica e a biocêntrica, condição em que aquela se firma sobre esta.

Quanto às ações que os sujeitos venham a ter em relação aos processos de criação e participação na condição de professores, críticos da literatura e leitores, Rueckert (1978) propõe o retorno constante aos poetas. Isso se justifica pelo fato de a poesia abrigar a energia capital da qual a humanidade necessita para criar e compreender determinadas dinâmicas no mundo – ela (a poesia) é a “operação capaz de mudar o mundo, a atividade poética é revolucionária por natureza. [...] O poema é um caracol onde ressoa a música do mundo e metros e rimas são apenas [...] ecos da harmonia universal” (PAZ, 2012, p. 21).

Com base nas considerações feitas por Rueckert, Glotfelty (1996) entende a natureza da literatura como algo que não boia no mundo material e puramente estético; pelo contrário, integra um mundo complexo, onde energia, matéria e *ideias* dialogam (1996, p. 19, grifo do autor). A autora estabelece que a ecocrítica precisa operar sobre a condição fundamental de conexão mútua entre o mundo físico e a cultura humana. Em seu trabalho, são abordadas questões ligadas às manifestações da Língua e da Literatura. Nessa perspectiva, visto que os estudiosos da literatura estão comprometidos com problemáticas de ordem linguística, de tradições e de cultura, eles acabam fomentando aportes para a progressão do pensamento ambiental.

1.2 Interdisciplinaridade

A ecocrítica é interdisciplinar, ela une letras e ciências sem desprezar o poético e o simbólico. A respeito de seu caráter multifacetado, Gifford (2009) argumenta que:

A ecocrítica, enquanto movimento relativamente novo nos estudos culturais, tem estado extraordinariamente livre de crítica teórica interna. Tem havido debates sobre ênfases e lacunas, mas isso não desafiou diretamente as posições de quem originou o movimento. Ao contrário, esses debates apontam para novas direções para a pesquisa em campos variados: ecofeminismo, textos tóxicos, natureza urbana, darwinismo, literaturas étnicas [...]. A ecocrítica não desenvolveu uma metodologia de trabalho, embora sua ênfase na interdisciplinaridade assuma que as humanidades e as ciências devem dialogar e que seus debates devem ser informados igualmente pela atividade crítica e criativa (p. 244).

Além de resgatar a incipiência da ecocrítica no âmbito dos estudos culturais e literários, Gifford (2009) coloca em discussão a natureza interdisciplinar dessa perspectiva crítica, que se dá em virtude da inexistência de instrumentais analíticos próprios, o que resulta na possibilidade de diálogos com outros campos do saber. Ademais, evidencia-se o caráter potencial da atividade criativa, sobre a qual a ecocrítica também se arqueia.

Dessa maneira, a literatura cria condições essenciais para as investigações ecocríticas. De um lado, a ficção cria universos a partir das angulações da realidade na qual as coisas ganham (re)significações; de outro, a poesia se ergue em virtude do não dito, mas do sugerido – o eu poético é envolto em véus de subjetivismo, procurando “burilar o concreto, como semente e fruto das coisas cristalizadas no real” (MENEZES, 2002, p. 08). É possível perceber a manifestação desses aspectos (poéticos) no seguinte poema:

DIÁLOGO

Variável asa lúcida
tramando verbos véus
de sentido humano
nas coisas

lúcida sede in
expressão inesgotável
prospecção infecunda
do segredo

texto ato humanidade
variável asa diálogo
entre o verbo e o real
inefável

A leitura de um poema nos permite transcender a concretude das palavras em função das dimensões dos elementos que por elas são cotejados. O ato de ler um texto em versos nos permite reconhecer nele a voz do poeta, oriunda de um espaço íntimo e carregado de solidão. Para tanto, a alma dele, no processo de criação, deslumbra imagens, simbologias, signos e fenômenos que se redefinem por meio do verbo. Nisso, manifesta-se a energia basilar da poesia.

O poeta ilumina mundos ocultos por intermédio das palavras. Elas “erguem-se de suas formas opacas para ganhar o fulgor mágico e sagrado da criação. Neste momento, a profunda solidão que o cerca é a mesma que o ampara e o faz ser mais que humano” (MENEZES, 2002, p. 13). Assim, o poema ultrapassa sua composição vocabular e os padrões rigorosos de estilo, pois “a voz da poesia ecoa nas palavras e estas repousam sobre as estruturas dos versos à espera de seu esclarecimento” (MENEZES, 2002, p. 13).

No poema “Diálogo”, de Orides Fontela, o eu poético suspende o encontro dos sentidos que possam revelar as nuances do real, valendo-se dos paradoxos projetados no arranjo das palavras. O verbo se faz como véus, colocados sobre as possibilidades (inócuas) de compreensão das coisas que roçam o humano. Em virtude disso, impera a sede insaciável da análise (ineficaz) dos segredos. Portanto, o texto se firma tão somente como um ato da humanidade, quiçá, essencial, por meio do qual, pairando sobre as contingências dialógicas, encontra no verbo as fronteiras de acesso ao real. Dessa forma, a poesia, unida à consciência, procura alcançar o que a existência esmaece.

Ecocriticamente, apreendemos no poema em questão um liame entre a totalidade da humanidade e o que a transcende – o cerne da natureza. Em outras palavras, o texto nos mostra o ensejo de o humano transbordar os limites impostos pela linguagem, todavia, por mais que o verbo se faça como voo, possibilitando transpor as linhas divisórias entre duas extensões – a humanidade e a natureza (natural) – o arcano se expande, o indizível se alastra.

Furtar-se na ausência a fim de assimilar o mistério das coisas cria um espaço no qual apenas o poeta adentra. “Eis a solidão essencial, em que obra e poeta se concatenam, aquela ganha autonomia, este se encerra no abandono da ausência” (MENEZES, 2002, p. 13). É possível que o poema tenha uma completude em si, que se encerra no dado momento de sua eclosão.

Mas se o mistério em sua essência nos exige uma morte de nossa individualidade, para que se adentre em tudo que há em si mesmo, deve haver algo que resta para ser o médium do que o poeta fala e o que ele vivencia em si. É deste impasse entre o falar e o vivenciar solitário do mistério que a linguagem surge. É nela que o poeta se apoia para fazer-se voz e trazer o lume criador de universos em seus poemas (MENEZES, 2002, p. 14).

É por meio da linguagem que poetas e filósofos anunciam as metamorfoses por que passam o pensamento humano. Esse “instrumento mágico” (a linguagem) implica transformações, esfacelamentos do sujeito, levando-o a crises de ordens variadas, pois ele se vê deslocado de condições unitárias de identificação. Em razão disso, o Homem, transpassado por tais modificações, procura novos mecanismos que o auxiliem na compreensão da recém-chegada realidade. Nesse sentido, inevitavelmente, dá-se o fracasso dos paradigmas que serviam de ponte para se chegar ao “real inefável”. Dito de outro modo:

A tríade **sujeito-consciência-mundo** sofre um abalo, pois não há mais as certezas concretas de que as verdades, sejam filosóficas ou as estéticas, estejam bem assentadas. Daí que o estar consciente sobre o mundo é um trunfo adquirido pelo poeta em sua expressão. No entanto, é importante se falar na consciência [...] (MENEZES, 2002, p. 14, grifo do autor).

Diante não somente do esmaecimento do sujeito frente à dissolução de verdades que pairavam sobre a existência de si, como também das coisas que se comportavam no mundo e dos jogos que se estabeleceram diante da necessidade de expressões múltiplas, a fenomenologia se manifesta a fim de analisar a relação intrincada entre consciência e mundo (ou sujeito e objeto). Nesse sentido, conforme Safranski (2000, p. 107), “tudo que é dado à consciência é fenômeno e a pesquisa da consciência [...] observa em rigorosa introspecção a ordem interna dos fenômenos da consciência. Ela não interpreta nem explica [...] tenta descrever [...] per si os fenômenos”.

Difundida por Husserl, a fenomenologia busca oferecer novos meios de esquadramento da realidade, por meio da suspensão das coisas no mundo. Essa corrente filosófica se respalda no caráter perceptivo do homem, mediante o qual ele observa os objetos do mundo em suas plenitudes, colocando-os em estado de redução fenomenológica. Assim, “cada ente percebido [...] deve ser intuído em sua presença como fenômeno [...] não se deve observar os fatores externos a ele, mas o ente como objeto totalmente visto ou percebido em sua inteireza” (MENEZES, 2002, p. 15).

Nessa perspectiva, de acordo com Almeida, a fenomenologia, “ao expressar a percepção do sujeito acerca das coisas, traduz sensações por intermédio de elementos presentes na realidade” (ALMEIDA, 2014, p. 57). Ainda, pode-se observar, segundo Menezes (2002) que:

Sem negar o sujeito, a análise fenomenológica depõe a favor da consciência na epoché (redução fenomenológica) husserliana e a poesia não menos se favorece disso na modernidade, uma vez que se vê livre em suas amarras de expressão, o poeta adentra

sobre os mares”. As ações atribuídas ao animal remetem ao estímulo e à representação. Aquele condiz ao fazer primitivo, esta refere-se à consolidação do símbolo para o eu poético: “movendo-se/ espelhando-se”. O ato (mover-se) determina o vicejar da existência, bem como alude à vitalidade: “em águas plenas, desvelou/ o sangue” – essência em estado líquido.

Os versos da terceira estrofe mantêm cadência com os que compõem a segunda ao indicar o arquear das asas do pássaro, fustigadas pela claridade de uma vasta luz: “[...] abriu/ as/ asas/ – plenas de luz profunda – sobre as águas.” Ainda, o eu poético dá relevo à presença do silêncio, que se conjuga com as condições do vigorar da vida assinaladas no poema.

A quarta estrofe enfatiza imagem do silêncio por meio de um paradoxo, proposição que desafia a postura consabida: “invocou mudamente/ o abismo”. Os dois últimos versos do poema dão cabo à reflexão do eu poético a respeito das origens do Ser. A noção de profundidade, no último verso, associa-se à ideia de complexidade humana, a qual busca nos entornos de si elucidações para a existência.

O título do poema (Gênesis) se harmoniza com as estrofes que o estrutura. A imagem criada em torno do pássaro e da água faz menção ao quinto dia da criação do mundo, no qual o espírito divino gerou os animais aquáticos e os pássaros. Estes simbolizam o vicejar da existência no espaço terrestre e no ar. Para o eu poético, o pássaro abriga os signos do real, daquilo que antecede o som, o verbo, e impede a descava do abismo existencial.

A voz do poema se reporta à figura do pássaro, também, a fim de compreender aspectos da existência total. Esse processo se dá por suposições e por reiterações, claramente apreendidas quando o poema progride em função do tópico frasal “um pássaro”, que abre todas as estrofes. O vocábulo “um”, nesse contexto, assume a função de indefinição. Entretanto, a partir da segunda estrofe, o tom de suposição passa a ser suplantado pelos processos verbais aludidos à figura do pássaro, apontando para um fenômeno de desabrochamento.

Orides Fontela é uma voz dissonante da poesia brasileira. Sua obra faz sopros na filosofia, traduz as inquietações humanas diante do espanto da existência, do belo natural com o qual o eu lírico se funde. A linguagem requintada, a metáfora nobre, o apelo ao simbolismo animal e ao mito, o retorno aos arquétipos primordiais e, sobretudo, o mergulho profundo no Dasein, reivindicam para a poesia a passagem do ser à abertura de todas as coisas – como condição de interrogar o existir. Nisso, reside o encontro com as cargas de energia que emanam das construções poéticas, antevistas por Rueckert (1978).

Além disso, a ecocrítica se firma neste trabalho em função do objetivo de analisarmos como se estabelece a relação humano-animal na obra de Orides. Isto é, interessa-nos observar, em especial, como os sujeitos humanos se relacionam com a radicalidade do Outro que o

antecede, com aquele que resguarda reminiscências do mistério original da existência da humanidade.

Antes de nos atermos às discussões fenomenológicas, propriamente ditas, as quais desembocarão na análise dos poemas, no capítulo precedente apresentamos considerações acerca da relação humano-animal sob os signos da ética, da filosofia, da história e da cultura. Isso nos conduzirá a uma apreciação sutil, embora familiar, a respeito da interação entre a humanidade e os outros radicais.

CAPÍTULO 2: PONDERAÇÕES ÉTICAS, FILOSÓFICAS E CULTURAIS NA RELAÇÃO HUMANO-ANIMAL

2.1 Desarranjos éticos

A forma como os seres humanos estabelecem relações com os animais tem seus pilares desenhados ainda no século XVIII, sob teorizações do pensamento cartesiano. Para René Descartes, que concebia o cosmos por uma ótica mecanizada, os animais eram apreciados como máquinas, portanto, autômatos, despojados de emoções. O pensador argumentava que a ausência de sensibilidade e de condições emotivas eram os principais traços que os diferenciavam dos humanos.

Essa concepção colocou os animais na esteira de situações extremas, as quais vão de encontro ao vigorar da existência. Por se julgar que haja disparidades radicais entre o humano e o não humano, acredita-se, por exemplo, que estes não sintam desconfortos físicos ou emocionais em razão de situações de subjugação ou, em função do contrário, tais incômodos, certamente, devem ser mais comedidos do que nos humanos. Diante disso, Libanori e Jardim (2015, p. 191) afirmam que o “equivoco” de Descartes resultou no horror na vida dos animais nas culturas ocidentais. Somado a isso, Giorgi (2011), ao refletir sobre as dissemelhanças entre o humano e o não humano, coloca:

É difícil encontrar uma noção mais instável e ao mesmo tempo mais fundacional em termos políticos que a de ‘espécie biológica’: por um lado, a possibilidade de distinguir as espécies sustenta a comunidade política como comunidade humana [...] por outro lado, os critérios pelos quais as espécies são distribuídas ou diferenciadas umas das outras – especialmente os critérios que distinguem a espécie humana das outras espécies animais. [...] O ‘discurso da espécie’ como discurso fundante e quase sempre tácito a partir do qual são traçados os limites políticos, jurídicos e culturais da comunidade enquanto ‘a comunidade humana’ sempre passa por uma instabilidade que lhe é inerente: a espécie é uma categoria assediada por sua própria desconstrução, um solo que se desvanece (p. 199).

O autor põe em xeque a volubilidade nos processos e critérios que separam o humano das demais espécies. Para ele, o fator biológico não se sustenta como razão essencial das diferenciações, assim como a racionalidade, configurada nos aspectos políticos, jurídicos e culturais das comunidades que não garantem a estabilidade no universo humano. A não aquisição da linguagem ou a não introjeção de aspectos culturais, por exemplo, são fatores que fazem desvanecer a noção dos limites entre espécies, portanto vacilam os parâmetros de separação.

Sendo assim, o humano é definido pela sua capacidade de organização lógica, de articular diferentes formas de linguagem, de se expressar por meio da arte e de reger seus próprios comportamentos. Além disso, não somente dispõe de consciência, como também de capacidade para realizar tarefas, compreender e atuar na realidade, constituindo-a ou reelaborando-a. Por intermédio de capacidades intrínsecas, também são aptos a adentrar no âmbito das abstrações, assim refletem a respeito do tempo, do bem e do mal e das virtudes.

Em contrapartida, os animais (não humanos) são compreendidos em função das pulsões, por isso não são capazes de racionalizar e de atribuir sentidos à realidade. Isso os torna ineptos a transcender as coisas sensíveis. Ainda são reduzidos à capacidade de entender e reagir a mudanças situacionais e vivem num liame infindo com o aqui e o agora. Nessa perspectiva, “o animal vive num presente ‘eterno’, ao passo que o homem só existe em um futuro sempre recomeçado” (RONECKER, 1997, p. 18).

A postura de contrastes na relação humano-animal teve valoroso apoio da Igreja Católica, pois ela não só enobrecia e consentia as práticas de exploração dos animais, como enxergava nisso tão somente a soberania do filho de Deus perante todas as espécies. Com isso, “o pensamento cristão alegava que o homem tinha ‘direito divino de usar os animais como bem lhe aprouvesse’” (LIBANORI & JARDIM, 2015, p. 192).

Dessa forma, os animais tornaram-se instrumentos de júbilo em virtude das necessidades e das impetuosidades humanas. Seja em razão de aspectos massivamente culturais, seja em função da interferência de práticas religiosas na vida dos indivíduos, os animais foram transfigurados em vestimenta, alimentação, ferramentas de trabalho, status de poder, elementos de cultos sagrados e objetos de entretenimento. Em outras palavras:

A vida do animal é tida como posse, coisa com a qual se pode fazer o que quiser. Os animais são considerados em sua serventia para o ser humano. O animal é usado, sangrado, torturado todos os dias, e as pessoas não têm incômodo moral por fazer isso. Uma vez que ele não é parte da comunidade humana, o seu interesse não é priorizado, ainda que seja o de não sofrer (LIBANORI & JARDIM, 2015, p. 192).

As autoras ainda problematizam a prática do especismo seletivo, muito comum nas sociedades ocidentais. Enquanto determinados animais são envolvidos pelo bem-querer e a alteridade humana, outros são predestinados à exploração e ao usufruto da humanidade. Nesse sentido, são meramente visados como objetos de trabalho e símbolos de estrato social de quem os possui, portanto, “servem”, unicamente, para sanar as deliberações humanas.

Ao refletir a respeito da relação do homem com a natureza (e os elementos que a compõe), Luc Ferry (2009) dá relevo ao tom filosófico que se ergue em meio à discussão, bem

como aponta as correntes de pensamento nas quais os debates atrelados à tal relação subsistem. Nas palavras do autor:

A primeira [...] parte da ideia de que, através da natureza, é ainda e sempre o homem que se tem de proteger, até de si mesmo, quando ele brinca de aprendiz de feiticeiro. O meio ambiente aqui não é dotado de um valor intrínseco. Simplesmente se tem consciência de que, ao destruir o meio que o cerca, o homem corre o risco de realmente botar sua própria existência em perigo e, no mínimo, privar-se das condições para uma vida boa sobre esta terra. É, assim, a partir de uma posição que se pode dizer ‘*humanista*’, ou mesmo *antropocêntrica*, que a natureza, de um modo apenas *indireto*, é levada em consideração [...] (FERRY, 2009, pp. 29-30, grifos do autor).

A partir do excerto, podemos perceber a relação diametral estabelecida na conjuntura homem e natureza. Aquele, mesmo sendo parte integrante desta, coloca-a em vilipêndio, porque ela é percebida apenas como “o que circunda o humano, a periferia [...] e não o centro. A esse título, não poderia ser considerada um sujeito de direito, uma entidade possuidora de valor absoluto em si mesma” (FERRY, 2009, p. 30). A segunda corrente dialoga com a primeira, mas dá um passo adiante quanto às significações morais do não humano.

A segunda apresentação [...] consiste em levar a sério o princípio ‘utilitarista’ segundo o qual é preciso não apenas buscar o interesse próprio dos homens, mas de maneira mais geral tender a diminuir ao máximo a soma dos sofrimentos no mundo, assim como aumentar tanto quanto possível a quantidade de bem-estar. Nessa perspectiva, [...] todos os seres suscetíveis de prazer e dor devem ser tidos como sujeitos de direito e tratados como tais (FERRY, 2009, p. 31).

A segunda corrente reflete acerca da condição animal a qual passa a se deslocar do pensamento antropocêntrico. A partir das posturas assumidas por ela, os animais ganham espaço nas discussões atadas à moral e aos direitos de existência. O mal, tido como necessário, praticado contra o não humano, ganha contornos outros nas discussões filosóficas, ecológicas e culturais. Desse modo, são perturbados os interesses humanos em relação a tudo que não se resvala de sua atuação perniciososa na natureza. Com extensão a isso, a terceira corrente se manifesta em função de uma ótica universal acerca da natureza e de como o homem passa a ser entendido nela. Em outras palavras:

A terceira forma é [...] a reivindicação de um direito da própria natureza, inclusive sob suas formas vegetal e mineral. [...] contra o antropocentrismo em nome dos direitos da natureza. Pois é exatamente disso que trata a última versão da ecologia, em que se presume que o antigo ‘contrato social’ dos pensadores políticos dê lugar a um ‘contrato natural’ no qual o universo inteiro se tornaria sujeito de direito: não mais o homem, considerado o centro do mundo e precisando antes de mais nada ser protegido de si mesmo, mas o *cosmos* em si é que deve ser defendido dos homens. O ecossistema

– a biosfera – é desde logo investido de um valor intrínseco bem superior ao de uma espécie em última análise pernicioso, a espécie humana (FERRY, 2009, pp. 30-31).

Pela via das três ecologias, Ferry (2009) disserta sobre a relação labiríntica entre a humanidade e a natureza, procurando realçar a valência desta em razão daquela. Na primeira ecologia, o autor problematiza o pensamento antropocêntrico, que reúne em sua esteira, unicamente, os ensejos humanos, o que coloca a natureza em condição de vilipêndio. Na segunda, o animal adquire espaços nas ponderações éticas e morais. Finalmente, na terceira via ecológica, Ferry (2009) aponta a necessidade de um “contrato natural” que suporte todo o cosmos como sujeito de direitos. Desse modo, os animais, vegetais e minerais, como elementos integrantes da natureza, passam a ser alvos de debates e estratégias que visam conservá-los frente a determinadas ações humanas.

No subcapítulo precedente, atemo-nos aos Estudos Animais que, além de sutilar as discussões traçadas até este ponto, opera com conceitos relativos à relação humano-animal. Por meio da referida corrente filosófica, procuramos compreender como o não humano e o humano dialogam nos planos ético e cultural.

2.2 Os Estudos Animais

No que concerne à vivência na Terra, o animal é anterior ao humano. Este, contudo, por ser dotado de raciocínio e de capacidade de articulação da linguagem, passou a dominar as demais espécies. Diante disso, tanto a condição animal e sua evolução quanto à humana, sempre provocaram a curiosidade de estudiosos ao longo do tempo. Entretanto, só foi a partir do século XX que se intensificaram os estudos relacionados à vida animal.

De acordo com Guida (2011), os Estudos Animais (doravante EA) se constituem como um campo de estudos cujo objeto de investigação é a relação homem-animal. É um âmbito de pesquisas relativamente recente e de caráter interdisciplinar, porquanto dialoga com diversas áreas do saber humano, como Filosofia, Biologia, Sociologia, Antropologia, Estudos Literários, Ecologia, entre outras.

Em virtude dessa faceta multidisciplinar, os EA também interagem com conceitos propagados, a saber, o especismo⁵ – compreendido como uma relação de soberania, na qual um sujeito exerce poder total sobre o outro, seja esse outro o humano ou não humano (GUIDA, 2011, p. 288). Nesse sentido, respaldado pela história, assim como por práticas culturais e

⁵ Termo criado pelo psicólogo Richard D. Ryder em 1970, com o intuito de desconstruir a superioridade do humano, que se considera no direito de usar o animal conforme seus interesses.

religiosas, o humano sempre repousou em vantagens com relação ao animal. Ademais, como coloca Almeida (2015), a humanidade enxerga nos animais, sobremaneira, um valor utilitário:

Entre os elementos da natureza, o animal sempre esteve presente na vida do homem de várias formas, no equilíbrio ambiental, como alimento, como transporte, matéria-prima industrial, policiamento, cobaias de laboratório, no aumento da produção agrícola, auxiliar no combate aos distúrbios orgânicos e mentais dos seres humanos, ‘bichos de estimação’, símbolo de poder e status social, dentre tantas outras ditas funções. Assim, a imagem do animal pode provocar diferentes sentimentos para cada pessoa (ALEMEIDA, 2015, p. 55).

À vista disso, para Peter Singer (2011), o especismo desencadeia-se como o modo pelo qual determinados grupos e espécies insígnies efetuam práticas de domínio sobre as denominadas minorias. Nessa acepção, as lógicas de dominação se instauram como uma afirmação de poder sobre o Outro, que se torna alvo de um ensejo de anulação (GUIDA, 2011, p. 289). Além disso, Singer (2011) atenua o fato de que o especismo não é exercido unicamente contra os animais – ele manifesta-se em toda e qualquer esfera de relação interpessoal.

À guisa de exemplificações, pessoas de pele branca propendem a se justapor aos negros em contextos sociais diversos, a figura masculina tende a potencializar seu lugar de ser desejante para totalizar poder sobre a mulher, nações cêntricas e desenvolvidas sustentam-se em suas hegemonias a fim de dominar e explorar países periféricos – vulneráveis economicamente. Ainda, Singer, com afinco, a respeito das condições de subjugação às quais os animais são submetidos pelos humanos, reflete:

A maneira como nós os tratamos [os animais] é um assunto moral, do mesmo modo como a luta contra o racismo e o sexismo (machismo) são assuntos morais. [...] O especismo é uma ação prejudicial contra um membro de uma espécie, como o racismo é prejudicial aos membros de outras raças. Por exemplo, humanos são especistas quando dão peso menor ao sofrimento de animais não humanos do que o sofrimento equivalente em outros humanos (SINGER, 2004, p. 9-10 apud GUIDA, 2011, p. 289).

Dessa maneira, fica ostensiva a existência de uma crise ética na relação humano-animal. O sentimento de empatia humana parece ter se rarefeito a pretexto da insinuante necessidade de hierarquização e subestimação do não humano. Isso muito se deve a estruturas de pensamento, determinantes de diferenças completas, forjadoras, no entremeio das complexidades dessa relação, de oposições – requerentes de condições de estabilidade.

Ao fazer alusão ao pensamento de Nietzsche, Schöpke (2015, p. 189) evidencia que, para o filósofo, “o homem é o animal que perdeu sua saudável razão natural, voltando-se, por conta disso, contra a própria natureza que o gerou, ou seja, contra a vida, o que significa voltar-

se contra si mesmo”. Outrossim, a autora argumenta não ser possível que os viventes humanos sejam, com efeito, superiores, sugestionáveis ou mais neutrais. Contrariamente, “o que fica claro, olhando a humanidade, é que temos sido completamente indiferentes à dor e ao sofrimento do ‘outro’, seja este ‘outro’ o próprio homem, um animal ou a natureza como um todo” (SCHÖPKE, 2015, p. 189).

Em *O animal que logo sou*, Derrida (2002) esboça questões em torno da crueldade, da nudez, da nomenclatura e da invalidação associadas à relação humano-animal. A partir desses direcionamentos, o filósofo faz expressivas indagações que perpassam as caracterizações humanas, fatores de diferenciações, o espaço da linguagem, a filosofia e estruturas de poder.

Derrida (2002) coloca em xeque a nudez do homem e a do animal, deduz que este *é* nu e aquele *está* nu. Para ele, essa dissemelhança atravessa a noção de bem e mal e o saber de si que isso resulta. O filósofo se questiona sobre o que é o animal que olha o humano – não o animal emblemático e apreendido pelo homem, mas o animal real, o outro que, apesar de não dispor do poder da palavra, resvala-se em direção ao homem – um ser vivente relevante cuja existência se faz atroz a todo conceito. Quanto a isso, Derrida (2002) coloca:

Estar *depois*, estar *junto*, estar *perto de*, eis, aparentemente, diferentes modalidades do estar, em verdade do estar-*com*. Com o animal. Mas não é seguro, apesar da aparência, que estas modalidades do estar venha modificar um estar prévio, ainda menos um ‘eu estou’ primitivo. [...] Em que sentido do próximo (não forçosamente o de uma tradição bíblica ou greco-latina) deveria eu dizer que estou próximo ou perto do animal, e que o sigo, e em que nível de pressão? O estar-com-ele enquanto estar-perto-dele no sentido da caça, do adestramento, do domar ou estar-atrás-dele no sentido da sucessão e da herança? Em todos os casos, se eu estou *depois* dele, o animal vem, pois, antes de mim, mais cedo do que eu [...] (DERRIDA, 2002, p. 27-28).

Nesse sentido, *estar com*, *estar perto*, *estar depois*, *estar junto*, assinala o modo como o homem, em toda a sua nudez, na sua extensão total de indefensabilidade velada de superioridade, anuncia a si mesmo. Assim, negando e refutando a possibilidade de ser visto pelo animal, opera o ensejo capital de um se sobrepôr ao outro mediante um processo de obliteração, sustentado não só por razões etéreas, mas também pela diretiva do especismo.

No que tange à nomenclatura, Derrida (2002) reporta-se às escrituras bíblicas para sondar os regimes de designação. Ele argumenta que o relato bíblico da nomeação deriva da sujeição do animal ao homem, indefinidamente como razão para a relação desigual entre vivente humano e vivente não humano. Desse modo, decorre a propriedade e o triunfo incondicionais que o primeiro efetua sobre o segundo. Destarte, o autor coloca que

[...] que esse homem da gleba criado como réplica de Deus, e criado macho-fêmea, homem-mulher, recebe imediatamente a ordem de *sujeitar* os animais. Ele deve, para obedecer, marcá-los com sua ascendência, sua dominação, em verdade seu poder de domar. [...] Mais precisamente, ele [Deus] criou o homem à sua semelhança para que o homem sujeito, dome, domine, adestre ou domestique os animais nascidos antes dele, e assente sua autoridade sobre eles. Deus destina os animais a experimentar o poder do homem, para ver o poder do homem em ação, para ver o poder do homem à obra, para ver o homem tomar o poder sobre todos os outros viventes (DERRIDA, 2002, p. 35-37).

Ao tratar do assujeitamento, o filósofo reitera a efetivação deste mediante modificações nas formas costumeiras de tratamento dos animais, assim como é possibilitado pelo desenvolvimento unificado de saberes, como o biológico e o genético – sempre indissociáveis de técnicas de intervenção em seu objeto, o animal não humano.

Consequentemente, a criação e o adestramento de animais se tornaram mais convenientes e a experimentação genética, bem como a industrialização do corpo do animal, em escala desmedida, propiciaram mecanismos cada vez mais irrefreáveis de dominação. Sem embargo, a crueldade velada nesses processos é negada e dissimulada com o tino de oportunizar o esquecimento ou o desconhecimento da violência acometida contra esses radicais outros.

Análogo a isso, Singer (1994) argumenta que a utilização dos animais para fins alimentícios é, possivelmente, a mais antiga e disseminada forma de serventia que eles denotam para os humanos. Em certa medida, trata-se de uma das maneiras mais elementares de propósitos determinados para os animais. No entanto, vale considerar que o filósofo reconhece que nessa questão há uma bifurcação: de um lado, impõe-se a necessidade; do outro, imperam os prazeres.

Os esquimós, por exemplo, por não terem acesso às práticas agrícolas, valem-se da carne de animais para se alimentarem – nisso reside a indispensabilidade. Entretanto, comunidades alcançadas pela agricultura costumam enxergar os animais pela ótica do gozo. Estes são concebidos como objetos de opulência, haja vista o mau gerenciamento de carne animal em ocasiões diversas e em função de acentuados hábitos de consumo.

Muitos estudos e dissensões a respeito da relação humano-animal ocupam, atualmente, eventos, livros e pesquisas acadêmicas em distintas áreas do conhecimento. Simultâneos a isso, movimentos se erguem a fim de lutar, mesmo que de modo preambular, em prol dos direitos animais. Tais movimentos se preocupam em dilucidar as responsabilidades e os encargos que os humanos precisam ter para com os animais – uma vez que ambos coexistem, ocupam espaços comuns e se coadunam para o estabelecimento de trocas.

Conforme Derrida (2002), os alicerces da problemática filosófica em torno do animal poderiam ser remodelados se aspectos éticos na relação humano-animal passassem por

modificações essenciais. Nesse sentido, o pensador problematiza os discursos nos quais a palavra “*animal*”, no singular genérico, apresenta-se como vocábulo que enclausura todos os viventes, exceto o humano. Desse modo, “seriam encerrados, como em uma floresta virgem, um parque zoológico, um território de caça ou de pesca [...] todos os viventes que o homem não reconheceria como seus semelhantes” (DERRIDA, 2002, p. 69).

Adverso a isso, Derrida (2002) propõe a comutação da palavra “*animal*” pelo amálgama “*animot*”. Com essa proposta, o filósofo procura perturbar a lógica maniqueísta cujo sêmen fecunda o pensamento ocidental. Ainda, incita extinguir as diferenciações existentes entre o humano e o animal quando indica que deve haver traços de confluência entre ambos. Acerca dessa asserção, Maciel (2016) enxerga a fusão

como forma de fazer ouvir, no singular da palavra animal, o plural ‘animais’ e mostrar como a linguagem afeta o nosso acesso à complexidade do mundo não humano. Isso, mesmo sabendo que o termo não passa de um artifício, um nome forjado pela razão, ou uma quimera, já que todo conceito de animal ou de animais é uma construção humana (MACIEL, 2016, p. 41).

Maciel (2016) também reflete sobre o que, de fato, o humano sabe a respeito daqueles que ela denomina de “radicais outros”. A autora consoma e reafirma que esse saber, privilégio do homem, abriga-se nos terrenos da racionalidade, como também na conjunção intrínseca de uma consciência vigente, “servindo, inclusive, para justificar os processos de marginalização e coisificação desses outros” (MACIEL, 2016, p. 42).

Ademais, Maciel (2016) sublinha que tanto a ciência quanto a filosofia ocidental se prestaram a dar explicações sobre o humano e o animal por intervenção de parâmetros fundamentados na racionalidade e na chamada “*máquina antropológica do humanismo*”. No entanto, outras concepções foram sendo forjadas no âmbito do imaginário e nas diretrizes alternas do saber humano, sobretudo, socioculturais.

No que concerne a essa discussão, na obra “*Simbolismo Animal*”, Ronecker (1997) direciona suas investigações aos mitos, às crenças, lendas, aos arquétipos, ao folclore e ao imaginário que atravessam a relação humano-animal.

Existe sem dúvida, história muito antiga de amor e ódio entre o ser humano e o animal. Filhos do mesmo reino natural, são semelhantes e dessemelhantes. Se o animal não esquece nem nega nada de sua essência, em contrapartida o homem tenta sem cessar expulsar da memória sua natureza animal (RONECKER, 1997, p. 17).

Orientado por essa perspectiva, Ronecker (1997) disserta sobre as origens animais do humano e das simbologias a elas ligadas. Enquanto muitos mitos atribuem o surgimento do

primeiro homem ao sopro divino, há lendas que correlacionam a manifestação humana aos animais. Nessa perspectiva, Ronecker (1997) ilustra sua postura com mitos e lendas instauradas no imaginário humano:

Segundo a tradição oral, os senhores de Nideck (na Alsácia) descenderiam dos amores de um guerreiro e de uma loba. [...] O terrível Gêngis Khan pretendia descender de lobo azul, chamado Bôrte Tchino, que teria se unido a uma corça fulva, Ko'ai Maral. Se o lobo intervém na criação do ser, ele, enquanto macho, é só o princípio fecundante e não assegura, portanto, o nascimento e a edificação do ser. Na Europa, esse aspecto é assumido principalmente pela loba; o caso mais conhecido é o da loba que amamentou Rômulo e Remo [...] (p. 20).

A origem mítica do povo tibetano é ainda mais estranha, porque é atribuída à união de um macaco com uma demônia das rochas. Segundo a tradição, no século VII d.C., o rei Srongbtsn-sgam-po teve de dominar outra demônia para tornar habitável e fértil o solo tibetano. O solo do Tibete é como o corpo de uma demônia estendida, da qual ele assume a forma. O rei fez erigir doze templos para conjurar a má sorte (p. 21).

Entre os povos da África Ocidental, Anansê, a aranha, preparou a matéria original do homem e criou o Sol, a Lua e as estrelas. Em seguida, Niamê, o deus do Céu, insuflou a vida no homem. [...] Para os achantis, a aranha é também divindade primordial e criadora do homem. Se os povos de Gana, na África, dizem-se procedentes da aranha, os atenienses consideram-se originados das formigas de uma floresta da Ática (p. 21).

Que nos resta hoje dessas origens fabulosas? Não muito. Há, contudo, um domínio próximo no qual o animal impõe sua presença: o da patronímia, estudo dos nomes de família. Quantas pessoas sabem que seu nome vem de um animal? Para recordar, assinalemos que em francês do touro (*taureau*) vêm os *Taureau*, *Thorel*, *Thoreau*, *Thoret* [...] O gato (*chat*) símbolo do embuste, deu aos *Lachat*, *Mitte* (antigo nome da gata em francês [...]) (p. 22).

Ronecker (1997) ainda coloca que, embora essas relações de parentesco possam se desdobrar em estranhamentos, deve-se compreender a existência do mito como aquilo que se despoja de estruturas realistas, portanto, assume caráter insólito. Assim, “o importante é causar admiração e forjar para si uma ascendência fabulosa” (RONECKER, 1997, p. 19).

Ademais, o antropólogo considera que a relação humano-animal sempre foi muito complexa, bem como oscila a concepção de que o homem, com efeito, seja (um) animal favorecido pela racionalidade. Anterior a tudo, o animal detinha utilidade, todavia isso não o impossibilitou de ser associado entranhadamente à vida humana. Ao morrer um membro de uma família, por exemplo, as abelhas recebiam a informação do falecimento a fim de que o luto da casa fosse respeitado, então elas deveriam abnegar-se de colher o néctar nos dias posteriores à morte do ente. “Os animais foram tão associados ao homem que durante muito tempo não se hesitou em processá-los. A qualquer momento os animais nocivos podiam ser condenados [...]” (RONECKER, 1997, p. 23).

Foram registrados casos de processos contra ratos, carunchos, gafanhotos e lagartos. Em 1590, o juiz de um cantão da Auvérnia nomeou um curador para eles e ordenou-lhes se retirassem para ‘pequeno terreno e lá terminassem sua vida miserável’. Cinco anos antes, o vigário de Valença condenara as lagartas a deixarem sua diocese (RONECKER, 1997, p. 23).

Em 1947, uma porca foi condenada por haver comido o queixo de uma criança na aldeia de Charonne, então na periferia de Paris. Em 1572, em Moyen-moutier, encontrou-se um porco devorando uma criança: foi logo preso pelo nome de ‘porco Claudon’, nome de seu proprietário. Depois do inquérito, levou-se o porco à presença dos almotacés de Nanci, os quais o condenaram à morte. O preboste de Saint-Dié ocupou-se do culpado. Como a hierarquia religiosa não podia derramar sangue, entregou-o às autoridades seculares, ‘amarrado com uma corda e nu’, como requeria o processo; depois, o porco foi levado à forca (RONECKER, 1997, p. 23).

Tanto no pensamento mítico quanto no lendário, predomina a força inventiva, que suplanta o incômodo advindo do incompreensível. Isso ganha justificativas no fato de o mundo e as coisas que há nele não fazerem sentido por si sozinhas, portanto a elas são atribuídas significações que partem das experiências humanas.

A respeito disso, Durant argumenta que “o simbolismo animal parece ser bastante vago porque demasiado comum. Parece que pode agregar valorizações tanto negativas, com ratos, pássaros noturnos, como positivas, com a pomba [...] e os animais domésticos” (DURANT, 2012, p. 69). Ademais, o autor acentua que:

De todas as imagens, com efeito, são as imagens animais as mais frequentes e comuns. Podemos dizer que nada nos é mais familiar, desde a infância, que as representações animais. Mesmo para o pequeno cidadão ocidental, o urso de pelúcia, o gato de botas, Mickey. [...] Metade dos títulos de livros para crianças são sagrados ao animal. [...] verifica-se que existe toda uma mitologia fabulosa dos costumes animais que a observação direta apenas poderá contradizer (DURANT, 2012, p. 69).

Durant (2012) argumenta que o imaginário está diretamente ligado à concessão do símbolo que os animais representam, isto é, “a salamandra permanece [...] ligada ao fogo, a raposa à astúcia, a serpente continua a ‘picar’ contra a opinião do biólogo, o pelicano abre o coração [...] enquanto o gracioso ratinho repugna-nos” (pp. 69-70). Além disso, o autor coloca que, para alguns povos primitivos, existem distinções entre o animal da experiência cotidiana, ligada à caça, e os que constituem o arquétipo imaginário. Assim, “o animal apresenta-se [...] como um abstrato espontâneo, o objeto de uma assimilação simbólica, como mostra a universalidade e a pluralidade da sua presença tanto numa consciência civilizada como na mentalidade primitiva” (DURANT, 2012, p. 70).

Na consciência civilizada, a imagem animal se manifesta como um meio para a compreensão de determinados aspectos da realidade. Assim, a literatura, como âmbito do saber

humano, projeta, em seus terrenos, diálogos possíveis entre as diversas imagens e símbolos que permeiam a vida dos homens. Nessa perspectiva, abordaremos, no subcapítulo precedente, alguns aspectos da representação animal no campo literário.

2.3 O animal na Literatura Brasileira

Segundo Maciel (2016), os animais se constituem como signos vivos daquilo que se resvala da compreensão humana. Em que pese, provoquem deslumbramentos, ao passo que perturbam e confrontam a razão, eles não deixam aprisionar sua alteridade radical. Dessa maneira, os mecanismos de racionalização, de dominação e de obliteração dos animais passam a não ser favoráveis ao entendimento destes radicais outros.

A literatura, embora se mantenha fugidia a toda e qualquer conceituação absoluta, perdura fértil quanto às possibilidades de representação das coisas. Desde o período clássico, a arte literária tem sido questionada, teorizada, e busca dar significações particulares ao mundo. À sombra disso, no campo literário, a imagem animal ganha contornos e denotações intrigantes, uma vez que é pormenorizada, deslocada dos lugares comuns.

O animal se agita na poesia e na prosa como signos que enfrentam os projetos de racionalidade humana, são esquivos aos discernimentos imediatos reclamados pelo homem. Sendo assim, a fascinação, o enigma e o grito de conflito à razão insuflam os meios que deslocam o animal até as estruturas mais encovadas do pensamento humano. Dessa maneira, a interação do homem com o pensamento [...] acerca da animalidade faz ecos na arte (MACIEL, 2016, p. 17).

Na literatura, o termo zooliteratura vigora com o intento de assinalar o conjunto de práticas literárias diversas para a representação animal. Além disso, consagrou-se como um conceito transigente e menos fossilizado que a denominação *bestiário* cuja origem remonta ao período medieval e se deriva de *besta*, que se relaciona com a concepção de bestialidade – traços daquilo que é brutal, hediondo, maligno (MACIEL, 2016, p. 14).

Maciel (2016) ainda discute acerca da difusão dos termos zooliteratura e zoopoética a partir das ponderações feitas por Derrida sobre o não humano, em *O animal que logo sou*. Segundo ela, essas denominações abrem caminhos para o arranjo de conceitos que encerram o conjunto de obras literárias nas quais os animais ganham lugares privilegiados. Ademais, a ensaísta acentua que “o termo zoopoética poderia ser empregado para designar tanto o estudo teórico de obras literárias e estéticas sobre animais como a produção poética de um autor, voltada para o universo zoológico” (MACIEL, 2008, p. 15).

Em relação a isso, na poética de Orides Fontela, por exemplo, o animal é concebido como um meio perceptivo que permite o homem, na condição de Ser, buscar compreensões a respeito de si, mas sem a autocentralização, e da realidade que se comporta em seu entorno. Nesse sentido, na poesia orideana, os animais ganham condições fenomênicas, outras configurações lhes são atribuídas. Ademais, são suspensos no mundo, manifestam-se como desafios à consciência e à percepção do homem.

Desse modo, parece-nos que há, no fazer literário, um desejo orgânico de reaver a animalidade humana há muito dissipada, soterrada pela evolução. Nela, parece residir o fulcro existencial, respostas aos questionamentos íntimos e fatigáveis para os homens. A natureza animal, também intrínseca à humanidade, foi sendo obliterada conforme ela se compreendia (em oposição) e se projetava dentro das condições que a diferenciava do não humano.

Essa fragmentação insuflou a recriminação da animalidade, haja vista a humanidade ter apreendido que naquela estariam detidas as angústias, as agonias e os malefícios da existência. Dessa forma, a manifestação do lado animal demoveria o homem de seu status de ser racional, dando espaço, assim, à força primitiva dessa natureza universal. Acerca disso, Leslel (2011) sublinha:

A animalidade pertence àquela classe de ideias que dificilmente definimos com rigor esperado, mas da qual não podemos legitimamente nos privar. A causa do nosso mal-estar é facilmente determinável: a animalidade designa uma classe de criaturas vivas, da qual o humano tenta se distinguir, ela não remete apenas a uma classe de seres, mas às relações que esta mantém com outras classes. Porém, nossa língua, pouco habituada a evocar relações tão complexas, muitas vezes obriga o raciocínio a simplificações raramente felizes, por vezes obscuras e inoperantes (p. 23).

À vista disso, a literatura, compreendida como espaço mimético e ressignificador de linguagens, concebe os animais como seres radicalizados, cujas configurações se desprendem do imperceptível. Vejamos como isso se revela no poema “*Migração*”, de Orides Fontela: “Do leste vieram pássaros/ rápidos leves/ nem sobra nem rastro deixam:/ apenas passam. Não pousam” (p. 209).

No poema, o eu poético visualiza a imagem de pássaros num processo migratório. O olhar lançado sobre os animais coloca-os numa posição particularizada, porque o ato passa a ser apreendido/assimilado e sobre a imagem contemplada recaem adjetivações, quiçá, em função das impressões íntimas do eu lírico. Isto é, os pássaros, vindos do leste, mostram-se “rápidos” e “leves”, disso resulta a não projeção de “sombra”, tampouco a demarcação de “rastro”. Sendo assim, eles “apenas passam, não “pousam”. As ações “passar” e “pousar” estão

intimamente ligadas à condição e aos intentos orgânicos dos pássaros. A migração não é fortuita; a travessia é necessária, o pouso não é.

É notável a projeção do eu poético na condição de leveza e de movimento dos pássaros como um desejo de sê-los. A claridade do leste remete ao contrário do que pode ser o peso do sentimento de viver na sombra – como se esse “eu” não fosse quem mostra ser ou pelo menos quem desejaria ser ou fazer. Dessa forma, há uma certa cumplicidade por parte do eu poético em relação aos pássaros no sentido da projeção do desejo de liberdade. Assim, é interessante como ele afere, fenomenologicamente, a índole dos pássaros e, ao mesmo tempo, insinua uma dileção por esses seres, aspecto que revela a possibilidade da abordagem ecocrítica.

As obras literárias localizadas na figura animal tendem a sondar a complexidade desses seres relacionada à percepção humana, almejando, pois, obter saberes eletivos a respeito do mundo e da humanidade. Nessa perspectiva, em termos teórico-filosóficos, o animal é considerado “sob duas grandes formas de tratados teóricos: o que faz desse um teorema, a partir da observação e da análise, e a de que leva em conta o olhar animal, o ponto de vista dele [...] o limite abissal do humano” (MACIEL, 2008, p. 44).

Na poética de Guimarães Rosa, por exemplo, o simbolismo animal é frequente. Em “Grande Sertão: Veredas”, a presença de cavalos faz-se constante em todo o enredo, haja vista ser com o auxílio desse outro radical que os homens cruzam as veredas e percorrem todo o sertão mineiro. Mais que isso, esses não humanos denotam não apenas traços de força e poder, como também se associam às fragilidades dos jagunços.

Do que podia suceder. Vi homem despencando demais, os cavalos patatrás! Dada a desordem. Só cavalo sozinho podia fugir, mas os homens no chão, no cata, cata. Ao que, a gente atirava! Se morria, se matava, matava? Os cavalos, não. Mas teve um, veio, à de se doirdar, se espinoteava, o cavaleiro não agüentava na rédea, chegaram até perto de nós, aí todos os dois morreram de repente. Meu senhor: tudo numa estraga extraordinária. Mas aqueles eram homens! Trampe logo que puderam, os sobrantes deles se desapearam e rastejaram, respondendo ao fogo. (ROSA, 1988, p. 218).

Em “Vidas Secas”, de Graciliano Ramos, a personagem Baleia transborda as definições triviais dadas ao animal. Na narrativa, a cadela assume funções as quais diferem de sua realidade existencial. Ela se mostra atenta às necessidades patentes e ocultas das demais personagens da história, pessoas silenciadas, injustiçadas pela sociedade e solapados pelas hostilidades da natureza. Baleia sonha, alegra-se, entristece-se e dialoga com seu destino.

Iam-se amodorrando e foram despertados por Baleia, que trazia nos dentes um preá. Levantaram-se todos gritando. O menino mais velho esfregou as pálpebras, afastando

pedaços de sonho. Sinhá Vitória beijava o focinho de Baleia, e como o focinho estava ensanguentado, lambia o sangue e tirava proveito do beijo (RAMOS, 2005, p. 05).

Ela era uma pessoa da família: brincavam juntos os três, para bem dizer não se diferenciavam, reboavam na areia do rio e no estrume fofo que ia subindo, ameaçava cobrir o chiqueiro das cabras (RAMOS, 2005, p. 39).

No conto “O Búfalo”, de Clarice Lispector, os animais são apresentados como uma contraposição à lógica de bestialidade que os define. A personagem central, eivada pela angústia, decide cometer suicídio, inspirando-se na “ferocidade” dos animais. Para isso, vai ao zoológico. Contudo, os animais estão em estado de mansidão, pois é outono, época de acasalamento – período em que se “cessam” os extremos da braveza.

Mas era primavera. Até o leão lambeu a testa glabra da leoa. Os dois animais louros. A mulher desviou os olhos da jaula, onde só o cheiro quente lembrava a carnificina que ela viera buscar no Jardim Zoológico. Depois o leão passeou enjubado e tranquilo, e a leoa lentamente reconstituiu sobre as patas estendidas a cabeça de uma esfinge. ‘Mas isso é amor, é amor de novo’, revoltou-se a mulher tentando encontrar-se com o próprio ódio mas era primavera e os dois leões se tinham amado (LISPECTOR, 2009, p. 126).

Diante disso, vê-se que o animal se torna cada vez mais distante quando se tenta compreendê-lo. A necessidade de compreensão e de sistematização em torno desse outro é um sintoma latente da lógica de poder humano. Assim, “com o animal, as relações são, sobretudo, transversais, ou seja, o animal é considerado o oposto do homem, mas ao mesmo tempo uma espécie de simbolização do homem [...] o animal para nós é o grande outro da nossa cultura, e essa relação é muito interessante como tópico de reflexão” (NUNES, 2011, p. 13).

Propor-se a pensar o animal, no âmbito literário, reanima inúmeras questões em torno da relação insólita entre este grande outro e o humano. A noção hierarquizante é desmontada a fim de se alcançar os componentes essenciais de um e de outro ser envolvidos no imbricamento que aqui se discute. Os altares de sobreposição de poderes são ruídos para dar vazão a um princípio equalizador, perdido e denegado. Desse modo, pretende-se, pois, perturbar os sustentos dessa relação e fazer emergir da obra literária elementos de compreensão e/ou reelaboração de questões que fustigam o pensamento humano, evidenciando as exuberâncias do indizível.

CAPÍTULO 3: A FENOMENOLOGIA – A EXPERIÊNCIA DO OLHAR EM ORIDES FONTELA

3.1 O humano e o mundo

A necessidade de compreender a si próprio e ao mundo é uma das características basilares do humano. *O que é a vida e a morte? Que são as virtudes?* Indagações dessa natureza foram e são, constantemente, feitas pela humanidade nos vieses do tempo.

A fim de conferir respostas a questões como as apontadas anteriormente, a humanidade trilhou longas veredas do conhecimento, tendo como suporte o saber de base filosófica e científica. Essas formas de saber procuram a “verdade” mediante mecanismos díspares. A filosofia se sustenta na subjetividade, na capacidade de racionalização do humano; por outro lado, a ciência se vale de pressupostos determinados pela metodologia científica que torna homem e mundo objetos impessoais e/ou neutralizados.

Embora filosofia e ciência não se harmonizem em diversos desdobramentos, ambas se posicionam em lugares distantes quando teorizam seus objetos. Nem uma nem outra procura a “verdade” das coisas nelas mesmas. As ponderações científicas se afastam dos objetos de investigação para encontrar as verdades pela via dos métodos científicos, enquanto as reflexões filosóficas almejam encontrar o que é verdadeiro por meio do subjetivismo humano.

De acordo com Chauí (1980), a filosofia concede ao sujeito consciente o arbítrio de se apossar da realidade exterior e multiforme a ele. As coisas se transformam em representações instituídas pelo sujeito. O pensamento paira sobre o mundo, tornando este em ideia ou conceito. Em contrapartida, a ciência atribui ao objeto o poder de reelaborar a relação com o sujeito, em que este último sofre uma influência casual, cujo efeito é a presença do exterior na consciência mediante as sensações.

Fazer elucubrações a respeito do mundo não implica compreendê-lo, com efeito. Nesse sentido, a fenomenologia surge como uma nova proposta de investigação frente às explicações da filosofia e da ciência acerca do mundo.

Edmundo Husserl é tido como o idealizador e propulsor da fenomenologia, cujas ideias e trabalhos ainda fazem ecos nos dias atuais, bordejando por várias áreas do saber. Para Husserl (1989, p. 20), “a fenomenologia é a doutrina universal das essências, em que se integra a ciência da essência do conhecimento”, sendo assim, “a ciência do conhecimento”. Sobremaneira, Merleau-Ponty, discípulo de Edmund Husserl, refinou as ideias de seu mestre, propondo, desse modo, uma fenomenologia alicerçada na percepção.

De acordo com Ponty, a fenomenologia permite pensar o mundo mediante as experiências percebidas do homem com as coisas – sempre numa relação direta. Nesse sentido, a natureza passa a não ser mais reduzida às generalizações, ocasionadas pelos métodos científicos, e se consubstancia ao sujeito observador pela via da experiência dialética. Desse modo, a fenomenologia procura não estudar objetos desagregados.

Essa corrente de pensamento percorre sentidos opostos à filosofia e à ciência, uma vez que pretende se reportar “as coisas mesmas”, bem como se desvincular não somente do vislumbre de conceitos exatos, mas também de generalizações. Assim, a fenomenologia sugere o regressar à experiência perceptiva, o que implica “uma ação minimalista do homem na tentativa de apoderar-se do mundo e não da *ideia* do mundo” (FIUZA, 2011, p. 20, grifo do autor).

Como resultado da experiência humana, a fenomenologia atua num âmbito antecessor ao pensamento arquitetado, cogitativo. “Trata-se do instante quando homem e mundo se encontram, da fagulha que acende no momento primeiro desta experiência perceptual” (FIUZA, 2011, p. 20). A partir desse encontro, a fenomenologia se recolhe em detrimento da consciência representativa, que sustenta tanto o pensamento científico como o filosófico.

Tendo em vista isso, apesar de a experiência perceptiva ser forjada na consciência representativa, as duas se mantêm distantes. Esse distanciamento entre a experiência perceptiva e a consciência representativa se dá em função da simbolização que emerge da consciência advinda de experiências. Nas palavras de Ponty (2004):

Existem até qualidades, bastante numerosas em nossa experiência, que não têm quase nenhum sentido se as separarmos das reações que provocam em nosso corpo. Por exemplo, o melado. O mel é um fluido denso, tem uma certa consistência, é possível pegá-lo, mas, em seguida, traiçoeiramente, escorre entre os dedos e volta a si mesmo. Não apenas se desfaz assim que lhe moldamos, mas ainda, invertendo os papéis, é ele que agarra as mãos daquele que queria pegá-lo. A mão viva, exploradora, que acreditava dominar o objeto, encontra-se atraída por ele e colada no seu exterior (PONTY, 2004, p. 21).

Com isso, notamos que os objetos (o mundo em sua totalidade, a natureza) são relevantes para a fenomenologia quando eles não portam significados determinados para o homem. Nesse sentido, a experiência perceptual tem permanência terminável, numa contingência entre o sentir e os sentidos humanos.

Segundo Fiuza (2011), a instauração de constructos teóricos e a reflexão acerca da existência dispersam o homem da vivência primária. Nisso, reside uma inclinação ao vilipêndio do processo de consciência pré-reflexiva da realidade em prol de teorias que explicam o

cosmos, mas que são ulteriores às experiências primeiras. A respeito disso, Ponty (2004) faz a seguinte reflexão:

Se desejo saber o que é a luz, não é ao físico que devo me dirigir? Não é ele que me dirá se a luz é [...] um bombardeio de projéteis incandescentes ou [...] uma vibração do éter, ou finalmente, [...] um fenômeno assimilável às oscilações eletromagnéticas? De que serviria aqui consultar os nossos sentidos ou nos determos naquilo que nossa percepção nos informa sobre as cores, sobre os reflexos e as coisas que os transportam, já que, com toda evidência, são meras aparências e apenas o saber metódico do cientista, suas medidas, suas experiências podem nos libertar das ilusões em que vivem nossos sentidos e fazer-nos chegar a verdadeira natureza das coisas? (PONTY, 2004, p. 02).

Nessa perspectiva, entender a luz, por meio de interpretações físicas, decerto, mostra-se mais simples do que compreender o fenômeno em si. Sobre isso, Matthew (2010) coloca que, quando a teoria pretende explicar a experiência, ela assume o lugar de elucidação da experiência em si, isto é, considera-se que as ponderações teóricas criam um efeito de aproximação maior do sujeito com a realidade – algo que o contato pré-reflexivo com o fenômeno, em alguma medida, não propicia.

Resvalada de geometrizações teóricas, a fenomenologia procura lidar com o contato pré-reflexivo, o qual coloca homem e mundo como epicentros do conhecimento. “Daí dizer que a teoria fenomenológica destaca a perspectiva, visto que uma experiência sempre será a experiência de alguém em relação a uma coisa dada” (FIUZA, 2011, p. 21).

Percepção fenomenológica e percepção são conceitos diferentes. O primeiro se refere à relação primeira que o homem estabelece com as coisas – essa interação antecede a reflexão acerca do mundo. Por outro lado, o segundo conceito está diretamente ligado à condição sensitiva do homem, isto é, diz respeito ao modo como se percebe as coisas por meio de estruturas nervosas as quais compõem o escopo físico humano.

A percepção se detém às representações, resvalando-se do objeto percebido no sentido de não se debruçar sobre ele; já a experiência perceptual se atém ao que é percebido, o que antecede as elucubrações. Assim, a percepção mostra-se como processo; enquanto a experiência perceptual, um fenômeno.

Desse modo, fica patente que a experiência fenomenológica está na relação íntima do homem com as coisas. É necessário estar abrigado no mundo para problematizá-lo, relativizá-lo. “Viver no mundo vem primeiro, saber sobre ele vem depois” (MATTHEWS, 2010, p. 34). Segundo Chauí (1980), a fenomenologia permite um retorno ao princípio das ponderações, delibera a conquista dos territórios onde reside a anterioridade do exercício reflexivo. Eis o

lugar das leis do mundo sensível, em que o homem e as coisas instituem uma unidade indissociável, não permitindo, assim, a perturbação reflexiva entre objeto e sujeito.

À vista disso, o objetivo da fenomenologia consiste em fazer com que o homem se distancie das nuances práticas e utilitárias das coisas. Isso faz com que ele passe a ter consciência do mundo, com efeito, por intermédio de uma experiência não lapidada, próxima do que é selvagem, pré-teórica e pré-reflexiva. Nessa perspectiva, “trata-se de um *exercício do olhar*, capaz de reaproximar o homem das coisas diretas, devolvendo ao mundo sua vivacidade primeira, fundamento de todas as teorias decorrentes da atividade humana” (FIUZA, 2011, p. 23, grifo do autor).

Perceber a existência do mundo e de si próprio através do prisma fenomenológico instaura, sobremaneira, um exercício de humanidade, muito embora pareça difícil e distante das conjunturas instaladas no corpo da humanidade. A respeito disso, Ponty (2004) acentua que o mundo percebido por nós parece ser o que melhor conhecemos, contudo isso é uma quimera. Enquanto estivermos detidos no viés prático e utilitário das coisas, continuaremos flutuando, adormecidos, num mar de ilusões. A fim de dirimir isso, a cultura e a arte somam esforços para desvelar as sutilezas do mundo em que, visceralmente, vivemos, mas que sempre tendemos a esquecer-lo.

3.2 O eu poético e o ser alado na poética de Orides Fontela

Como vimos, a fenomenologia decorre da percepção – o sujeito, ao observar as coisas em seu entorno, é afetado por uma “impressão” a qual ele expressa fenomenologicamente. Pela via desse olhar, algo da ordem do indizível vai ao encontro de algo estabilizado na realidade. Nessa perspectiva, em geral, são os elementos naturais os responsáveis pela complementariedade do pensamento.

Nesta seção, analisamos cinco poemas orideanos, nos quais a relação humano-animal se instaura mediante imagens que o eu poético constrói a partir do contato com o (símbolo) pássaro. *Sensação*, de 1967, está no livro de estreia de Orides Fontela – *Transposição; Elegia (I)* se encontra em *Helianto* (1973), segunda obra da poeta; *Pouso (II)* integra a terceira obra de Orides, *Alba* (1983); *Habitat* compõe o quarto livro de Orides Fontela, *Rosácea* (1986) e *Antipássaro* está em *Teia* (1996), última publicação de Fontela.

Os poemas dialogam entre si no que diz respeito ao modo como o eu poético concebe as imagens relativas ao pássaro. Ao longo das obras, tanto na forma quanto no conteúdo, percebemos mudanças no modo como a relação humano-animal é simbolizada.

SENSAÇÃO

Vejo cantar o pássaro
toco este canto com meus nervos
seu gosto de mel. Sua forma
gerando-se da ave
como aroma.

Vejo cantar o pássaro e através
da percepção mais densa
ouço abrir-se a distância
como rosa
em silêncio.

A imagem “*vejo cantar o pássaro*”, no início das duas estrofes, expressa a relação sinestésica que o eu poético estabelece com a ave. O referido tropo de linguagem se consiste no cruzamento de sensações, a saber, ver e ouvir, tocar e cantar. Essas impressões conduzem o sujeito sensível a radicalidade do sentir: “*toco este canto com meus nervos*”. A melodia entoada pelo pássaro, alcançada pela audição, confunde-se com o saber de mel – a forma da ave se transfigura em recendência: “*seu gosto de mel. Sua forma/ gerando-se da ave como aroma*”.

Na segunda estrofe, um esquema de distância se desdobra entre o eu poético e a ave. Apesar de haver a intensidade da sensação, o afastamento daquele que sente e do que é sentido lima-se em virtude dos traços de contemplação: “*vejo cantar o pássaro e através/ da percepção mais densa/ ouço abrir-se a distância/ como rosa/ em silêncio*”.

Para o eu poético, o canto do pássaro porta a singeleza da rosa tanto em perfume quanto na sutileza do desabrochar. A imagem do silêncio se constrói por meio da natureza fugidia da ave, que se conjuga com a fugacidade da rosa, bem como pela sensação extremada que repousa sobre o eu abrigado nas malhas dos versos.

Nos versos em apreço, o pássaro assume, em relação ao eu poético, a autonomia que condiz à sua condição de ser livre, desprendido das mãos humanas em contemplação enérgica. As imagens que se manifestam nas estrofes simbolizam a condição do homem como cativo da incerteza de se coadunar ao outro radical, o que sugere a admiração extrema. Em contrapartida, essa relação, pautada na separação harmonizada, parece se desvanecer em *Elegia I*. Vejamos:

ELEGIA (I)

Mas para que serve o pássaro?
Nós o contemplamos inerte.
Nós o tocamos no mágico fulgor das penas.
De que serve o pássaro se

desnaturado o possuímos?
 O que era voo e eis
 que é concreção letal e cor
 paralisada, íris silente, nítido,
 o que era infinito e eis
 que é peso e forma, verbo fixado, lúdico

o que era pássaro e é
 o objeto: jogo
 de uma inocência que o contempla e revive
 – criança que tateia
 no pássaro um esquema
 de distâncias –

mas para que serve o pássaro?
 O pássaro não serve. Arrítmicas
 brandas asas repousam.

Ao colocar em ponderação o ato da contemplação, o eu poético questiona a condição do animal enquanto objeto de posse. Além disso, não só aponta a violação do elo do pássaro com a natureza, como também projeta a imagem de enclausuramento a que ele está submetido.

A primeira estrofe inicia-se com a questão: “*Mas para que serve o pássaro?*”. Essa indagação do eu poético se comporta como mote, uma vez que é por via dela que o poema se desenvolve. Em seguida, ações de enlevo são descritas a partir da relação dialética da alteridade eu/outro, isto é, o pássaro só se afirma como tal, quando é percebido em estado de inatividade, a quem o tocar é permitido apenas pelo vislumbre: “*Nós o contemplamos inerte/ Nós o tocamos no mágico fulgor das penas*”. A estrofe se encerra com um novo questionamento, o qual é relativo à (des)unificação do pássaro à natureza: “*De que serve o pássaro se/ desnaturado o possuímos?*”.

Na segunda estrofe, o eu poético se debruça sobre a condição desnaturada do pássaro. Ele imprime as sutilezas do animal num panorama quase pictórico – a imagem existencial objetificada do não humano. Ainda, instala nos versos, por meio da temporalidade, a oposição liberdade vs sujeição. A admiração *in natura* transforma-se em melancolia e estagnação impelida ao ser: “*O que era voo e eis/ que é concreção letal e/ paralisada*”... O brilho mágico das plumas em movimento deriva a “*íris silente*”, determinada pelas delimitações do cárcere. A impressão de infinidade do deslocamento do pássaro no ar torna-se “*peso e forma*”, pois nele reside a inércia contrafeita. O canto natural é obliterado, dando lugar ao “*verbo fixado*”, decerto, o apelo à liberdade ou a cristalização do silêncio.

Os versos da terceira estrofe delimitam o pássaro tanto como animal quanto objeto: “*O que era o pássaro e é/ o objeto*”. Nesse delineamento, ser e objeto compõem um jogo forjado na inculpabilidade, porque pressupõe a ausência de danos: “[...] *jogo/ de uma inocência que o contempla e revive*”. O animal reanima-se em virtude da ânsia de fazer vigorar sua condição de ser – romper as barreiras do enclausuramento, desobstruir seu canto natural, planar sobre a matéria que lhe concede a admiração. À vista disso, o eu poético cria a imagem da inocência mediante o arranjo dos termos criança, tatear e distâncias. A combinação desses vocábulos constitui um simulacro paradoxal entre liberdade e prisão: “– *criança que tateia/ no pássaro um/ esquema de distâncias* –”. De um lado, há o olhar da contemplação; do outro, através das frestas do cárcere, o ser objetificado. Sendo assim, ao longo do poema é perceptível a ação do humano sobre o animal, isto é, a relação antagônica de admiração e de sujeição que o humano mantém com o Outro.

A quinta estrofe é composta por um único verso, sentença interrogativa: “*Mas para que ser o pássaro?*” Nela, o eu poético exprime traços de sofreguidão, respaldados em estrofes anteriores. Na sexta e última estrofe, é enunciada a significação do pássaro, contraposta à condição de objeto: “*O pássaro não serve. Arrítmicas/ brandas asas repousam*”. O voo determina a liberdade do animal, o repouso *in natura* se consagra como o lugar da admiração. Por outro lado, tudo parece perder sentido em virtude do aprisionamento do ser cuja condição de existir obedece ao princípio da liberdade, assim, ao fazer os questionamentos e, ao mesmo tempo, evidenciar a sublimação, o eu poético deixa escapar o conflito pungente que o afeta.

A aproximação extremada do sujeito perceptivo com o outro radical muda de nuance à medida que se apreende a dissonância e a impossibilidade de fundir as essências singulares tanto do pássaro quanto do eu poético. Em *Pouso (II)*, imagens relativas a isso são instauradas. Vejamos como se decorrem:

POUSO (II)

Difícil para o pássaro
 pousar
 manso
 em nossa mão – mesmo
 aberta.

Difícil difícil
 para a livre
 vida
 repousar em quietude
 limpa

densa
 e inda mais
 difícil
 – contendo o
 voo
 imprevisível –

 maturar o seu canto
 no alvo seio
 de nosso aberto
 mas opaco
 silêncio.

Curiosamente, este poema mantém o mesmo tema dos que o antecedem. Contudo, podemos notar um tom agudamente reflexivo do eu poético no que diz respeito à sua harmonização fracassada com o outro radical.

Veem-se, na primeira estrofe, a presença dos símbolos “*pouso*”, “*pássaro*” e “*mão*”. A coadunação dessas estruturas conduz o eu poético a refletir acerca do desejo de agregar a suavidade do pássaro à condição humana. Nesse sentido, tal ânsia implica a desalentadora conclusão de que esse ato é difícil: “*Difícil para o pássaro/ pousar/ manso/ em nossa mão – mesmo/ aberta*”.

Embora a imagem de relutância seja forjada ainda na primeira estrofe, ela é retomada no verso primeiro da segunda. Isso alude à modificação de como o eu poético percebe e concebe o pássaro, este agora é “*a livre/ vida*” e a mão é “*quietude/ limpa/ densa*”.

Em que pese o pousar do pássaro se faça como uma frustração implacável, o seu canto passa a ser o signo que abriga a essência de pureza primitiva – algo desejado pelo eu poético desde “*Sensação*”. Se antes esse “eu” supunha se harmonizar com o elemento de familiaridade, numa união de essências, neste momento ele compreende que isso resulta impossibilidade por ser “*inda mais/ difícil*”. Como nos poemas anteriores, o que se firma como resposta às indagações desse eu poético é o silêncio.

Entretanto, a densidade desse silêncio, oriunda da exiguidade de respostas, não instaura um fim; pelo contrário, institui um retorno alcançável aos questionamentos feitos pelo Homem cuja existência reside no dasein. O eu poético concebe o pássaro como um meio para se arquear diante das questões nervais do humano, todavia a taciturnidade advinda desse outro radical mantém o segredo insondável das essências primitivas: “*maturar o seu canto/ no alvo seio/ de nosso aberto/ mas opaco// silêncio*”.

Ainda, vale salientar que mais uma vez o conflito subjacente ao eu poético, expresso tanto nas colocações enunciativas como na estrutura do texto, uma perspectiva de não

achamento de si no mundo se revela pela redução fenomenológica por meio do Outro (animal) – que se explicita, especialmente, na última estrofe. Além disso, o eu poético não mais alude ao silêncio do pássaro, mas ao seu próprio silêncio, ao silêncio inerente à existência humana. Desse modo, é subliminar a condição a que está remetida a voz do poema, de ter o peito aberto, a vontade, a aspiração, mas ser silenciada. Mediando isso, apreendemos, novamente, a cumplicidade humano-animal na poética fonteliana.

Ao eu poético compete vislumbrar a outridade nas suas diversas manifestações, bem como lhe é cabível questionar a relação dialética que sustenta e define cada ser na natureza, no cosmos. Percebemos isso em “*Habitat*”:

HABITAT

O peixe
é a ave
do mar

a ave
o peixe
do ar

e só o
homem
nem peixe nem
ave

não é
daquém
e nem de além
e nem

o que será
já em nenhum
lugar.

Neste poema, o eu poético estabelece uma aproximação entre o peixe, o pássaro e o homem, tomando como norte a noção de lugar de pertencimento e de transfiguração, no que tange ao processo existencial humano.

Na primeira e segunda estrofes, apreendemos a símile entre dimensões terrenas e aquáticas. Nos versos, projeta-se a imagem de que tanto a ave como o peixe são dispersos (livres) no que diz respeito ao contato com o solo. Essa imagem funde o símbolo da fluidez. Os dois elementos de familiaridade do pensamento, em suas extensões, evocam as dimensões do cosmos: estão entre o céu a terra, são criaturas de intermédio.

O homem se firma entre a ave e o peixe, apesar de envolto na indefinição, pois não pode ser reduzido à condição de ente – a metáfora simples não lhe cabe. Contudo, também é ser de intermédio, pois se situa entre o mar e o céu. O homem está na terra, mas não é a terra. Isso alude ao processo de expansão e retração do desdobramento existencial: “*não é/ daquém/ e nem de além/ e nem*”.

Se o humano é qualquer coisa de intermédio, para quem nada é perene e cujo existir caminha para o desaparecimento, em razão do processo-tempo, a ele cabe a experiência da vitalidade, a caminhada terrena a qual envolve a instabilidade intrínseca à sua condição num jogo de questionamentos ocultos e dúbios: “*e só o/ homem/ nem peixe nem/ ave// [...] o que será/ já em nenhum/ lugar*”.

O ANTIPÁSSARO

Um pássaro
seu ninho é pedra

seu grito
metal cinza

dói no espaço
seu olho.

Um pássaro
pesa
e caça
entre lixo
e tédio.

Um pássaro
resiste aos
céus. E perdura.
Apesar.

A presença do prefixo grego *anti-* determina o caráter de oposição que a imagem do pássaro assume em relação aos demais poemas. Nestes versos, o eu poético não mais concebe esse elemento de familiaridade como aquele que contém, em sua existência alada, a integridade do seu ser.

O pássaro é delineado pela imagem do peso, dado que “*seu ninho é pedra*”, a matiz não mais reclama o fulgor extenso do firmamento, contudo é convertida em “*metal cinza*”, opaco, toldado. O canto não mais existe, o que ressoa é apenas “*seu grito*”, eis o ícone de um pássaro destituído da exuberância passível do olhar mavioso. Além disso, o eu poético nos entrega esse

elemento de familiaridade do pensamento decaído do inalcançável, em imagens de asco – quase como uma fera que “*caça/ entre lixo/ e tédio*”.

Este pássaro se contrapõe, no ato da existência, ao que se apreendeu nos pássaros apreciados anteriormente. Isso não se torna patente apenas pelo prefixo do título, mas também pela maneira como o eu poético o concebe e se concebe enquanto ser diferente, quiçá, o próprio antipássaro. Este ente é lasso, tem caráter de fardo e, em alguma medida, parece que não habita, apenas “*resiste aos/ céus*”.

Se antes o eu poético instaurava o pássaro por meio de imagens que o reportava à grandeza, colocando-o no átrio da contemplação e da referência à passagem do ser à essência primeva, agora ele instaura um ente despojado da elevação, “*um pássaro*” respaldado pelo “*apesar*” – existindo em aspereza e sem suntuosidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Estudos sobre a poética de Orides Fontela ainda são rarefeitos na crítica literária brasileira, bem como pesquisas que relacionem literatura e questões ecológicas. Muito embora o foco central deste trabalho não tenha sido relacionar, explicitamente, a relação humano-animal numa interação de desequilíbrio ambiental, as reflexões feitas em determinados pontos do trabalho se firmam como orientações ponderativas sobre os assuntos de ecologia.

Ao longo do processo de construção desta pesquisa, foi possível constituir uma nova visão a respeito da coexistência labiríntica entre o humano e o não humano. Enquanto este, em função de aspectos culturais, sociais, religiosos, é compreendido como objeto ou recurso; aquele, em virtude de fatores filosóficos, em especial, compreende-se como a outridade máxima, a quem o existir do outro é de dependência sua.

Nesse panorama de disparidades reside a crise ética que envolve o homem e o animal na relação dominador-dominado. No entanto, a existência, em toda sua radicalidade, presenteia-nos com a possibilidade de podermos vacilar os maniqueísmos estabelecidos na extensão da humanidade como intransigentes e perpétuos. Os Estudos Animais, por exemplo, conferem-nos discussões as quais se debruçam sobre a condição intrigante do não humano, concedendo a ele um lugar de perscrutação transbordante do senso comum.

Além disso, quando nos debruçamos sobre as representações do animal na literatura, encontramos nesse outro radical a mímese das facetas componentes do humano. Contudo, tanto este quanto o não humano concentram em suas existências o mistério do vicejar da vida que se deixa perceber como fagulhas tímidas – pequenos focos de luz sobre uma superfície opaca e longínqua: eis o existir como os segredos guardados pela noite.

Ademais, buscamos na Ecocrítica não apenas um meio de cintilar nossas discussões acerca do imbricamento humano-animal, mas também a ela recorreremos com o intuito de dar cabo à gana de entendermos como determinadas nuances da natureza (natural) ganha simbolização no tecido textual. Nesse sentido, mediante essa perspectiva teórica, pudemos nos arquear sobre o texto literário sem vilipendiar o que, muitas vezes, é deixado de lado em razão de princípios e categorias teóricas já cristalizadas pela crítica literária tradicional.

Em virtude de não possuir instrumentais analíticos próprios, o que implica a ausência de metodologia respectiva, a Ecocrítica dialoga com diversos campos do saber. Isso lhe confere caráter interdisciplinar. Desse modo, caso a metáfora seja permitida, esse prisma teórico são como lanternas que aclaram os caminhos sinuosos que os elementos naturais constroem nos textos – seja na prosa, seja na poesia. Por que assim o são? Porque a eles subjazem símbolos sutis; representam, com veemência, relações ao mesmo tempo brandas e intrincadas.

No mais, a Ecocrítica desempenha um papel político, uma vez que finca diálogos com questões que se arqueiam perante problemáticas ambientais, muitas vezes, sugerindo propostas que visam a debelar tais entraves. Ademais, temos nessa perspectiva teórica a possibilidade de compreender, para além do que já foi dito, como o homem se constitui e se modifica em relação à natureza natural. Nesse sentido, antevemos a experiência fenomenológica do humano com o mundo – apreendemos nisso a relação sujeito-coisa.

À vista disso, a fenomenologia nos permitiu entender como o homem interage com o seu entorno a fim de construir um entendimento possível da condição humana e das coisas com as quais coexiste. Para se doar à experiência fenomenológica, o sujeito precisa abdicar-se de tudo que o constitui como um “signo” social, é necessário retornar ao início do que antecede o ato reflexivo. Nessa perspectiva, faz-se inexorável aglutinar-se à percepção, pois é por meio dela que o homem projeta a essência que o norteia ao encontro das essências abrigadas nas coisas que compõem o mundo.

Assim, Ecocrítica e Fenomenologia se associam no sentido de que nesta encontramos um caminho possível para refletirmos acerca da relação humano-animal, homem-natureza, sujeito-coisa. Aquela, concedeu-nos as lamparinas que iluminaram as veredas opacas e silentes dos versos orideanos, possibilitando-nos depreender os símbolos evocados pelos elementos naturais.

Nos poemas analisados, percebemos uma relação, predominantemente, tecida pelo enlevo. O eu poético vislumbra nas imagens do pássaro caminhos para entender a si próprio. Seja na sua liberdade cativa, seja em estado de enclausuramento, esse outro radical mostra-se esquivo a definições, resguardando o segredo do existir em passividade e atenção singulares, sempre rebelde ao pouco desatento.

As imagens do pássaro sofrem alterações na medida em que o eu poético não consegue subtrair do existir alado respostas aos questionamentos que o condiciona ao absurdo. A sinestesia forjada consolida a atitude pré-reflexiva desse eu – a essência a qual o constitui se encontra, num limbo inefável, com a essência do pássaro. O contato entre ambos, ainda que indelével, abre questões outras.

O eu poético esgarça a radicalidade outra o quanto pode, mas acaba por atingir um estado de martírio. Não há mais “*o pássaro*”, apreciado com graciosidade e interesse, e sim “*um pássaro*”, cujo esplendor se desvaneceu como o sol da dispersão do dia. O silêncio se firma como a resposta final às inquietações do eu que subjaz nos versos. A ausência do verbo fundamenta o inefável.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Maria do Socorro Pereira de. **Interfaces da natureza em Grande Sertão: Veredas – um olha ecocrítico**. 2014. Tese (Doutorado em Literatura e Cultura) – Programa de pós-graduação em letras, Universidade Federal da Paraíba, 2014.
- ALMEIDA, Maria do Socorro Pereira de. **Literatura e Meio Ambiente: Vidas Secas, de Graciliano Ramos e Bichos, de Miguel Torga**. 2008. Dissertação (Mestrado em Literatura e Interculturalidade) – Programa de pós-graduação e pesquisa, Universidade Estadual da Paraíba, 2008.
- BACHELARD, Gaston. **A água e os sonhos – Ensaio sobre a imaginação da matéria**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- CHAUÍ, Marilena. Prefácio. In: **Os pensadores: Merleau-Ponty**. São Paulo: Abril, 1980.
- DERRIDA, Jacques. **O animal que logo sou**. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- DURANT, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**. São Paulo: Fontes, 2012.
- FIUZA, Marina Miranda. **Ascensão do olhar: Aproximações entre Fenomenologia e Literatura**. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2011.
- FONTELA, Orides. **Poesia completa**. São Paulo: Hedra, 2015
- GARRARD, Greg. **Ecocrítica**. Tradução de Vera Ribeiro. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2006.
- GIFFORD, Terry. A ecocrítica na mira da crítica atual. **Terceira Margem**, Rio de Janeiro, v. 20, pp. 244-261, 2009. Disponível em: <file:///C:/Users/Visa/Downloads/11049-22079-1-SM.pdf>. Acesso em 14 jun. 2019.
- GIORGI, Gabriel. A vida imprópria. Histórias de matadouros. In: MACIEL, M. E. et al. (Orgs.). **Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011.
- GLOTFELTY, C; FROMM, H. **The ecocriticism reader: Landmarks in literary ecology**. Athens / London: The Univ. of Georgia Press, 1996.
- GUIDA, Angela Maria. Literatura e estudos animais. **Revista Raído**, MG, v. 5, n. 10, p. 287-296, jun./dez. 2011.
- HUSSERL, Edmund. **A ideia da fenomenologia**. Rio de Janeiro: Edições 70, 1989.
- LESLEL, Dominique. A animalidade, o humano e as “comunidades híbridas”. In: MACIEL, M. E. et al. (Orgs.). **Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011.
- LIBONARI, Evely Vânia. Ética Animal em Clarice Lispector. In: BRAGA, E. F.; LIBANORI, E. V.; DIOGO, R. M. et al. (Orgs.). **Representação animal na literatura**. Rio de Janeiro, 2015.

- LISPECTOR, Clarice. **O búfalo**. In: *Laços de Família*. Rio de Janeiro: Rocco, 2009.
- LUC, Ferry. **A Nova Ordem Ecológica – A árvore, o animal e o homem**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.
- MACIEL, Maria Esther. **Literatura e animalidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.
- MACIEL, Maria Esther. **O animal escrito: um olhar sobre a zooliteratura contemporânea**. São Paulo: Lume, 2008.
- MATTHEWS, Eric. **Compreender Merleau-Ponty**. Petrópolis: Vozes, 2010.
- MENEZES, Afonso Henrique Novaes. **O Ser e o Silêncio: a trajetória poética do Ser na obra de Orides Fontela**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco, 2002.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Conversas**. São Paulo: Fontes, 2004.
- MOSCOVICI, Serge. **Natureza – para pensar a ecologia**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007.
- NUNES, Benedito. O animal e o primitivo: Os outros de nossa cultura. In: MACIEL, M. E. et al. (Orgs.). **Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011.
- PAZ, Octavio. **O arco e a lira**. São Paulo: Cosac Naify, 2012.
- RAMOS, Graciliano. **Vidas Secas**. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- RONECKER, Jean-Paul. **O simbolismo animal – mitos, crenças, lendas, arquétipos, folclore, imaginário...** São Paulo: Paulus, 1997.
- ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão: Veredas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.
- RUECKERT, William. **Into and out of the void: two essays**. Disponível em <https://ir.uiowa.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2334&context=iowareview>. Acessado em 07 de fevereiro de 2020.
- SAFRANSKI, Rudiger. **Heidegger – Um Mestre da Alemanha entre o Bem e o Mal**. São Paulo: Geração Editorial, 2000.
- SINGER, P. **Ética Prática**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- SCHÖPKE, Regina. Os filósofos e os animais. In: LIBANORI, E. V.; BRAGA, E. F. et al. (Orgs.). **Animais e Literatura: ética e poética**. Rio de Janeiro: Oficina de Leitura, 2018.
- SINGER, Peter. **Ética Prática**. 1ª. ed. brasileira. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- TAMBOSI, Michelle Cerqueira César. **Uma leitura ecocrítica de A maçã no escuro**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Maringá, 2017.