


PODERÃO OS BICHOS FALAR? A BIOLOGIA DO LINGUAJEAR EM “CONVERSA DE BOIS”, DE GUIMARÃES ROSA

Can the animals speak? The biology of language in “Conversa de Bois”, of Guimarães Rosa

Victor Hermann¹

<https://orcid.org/0000-0002-3403-4693> 

¹Universidade Federal de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários, Faculdade de Letras, Belo Horizonte, MG, Brasil. 31270-901 – poslit@letras.ufmg.br

Resumo: Haveria linguagem possível entre o homem e o animal? Podem as espécies conversar? O presente ensaio visa contribuir aos estudos da linguagem animal e da zooliteratura. Vamos examinar como Guimarães Rosa, no conto “Conversa de Bois” do livro Sagarana, apresenta a questão da linguagem interespecie. Vamos propor uma análise interdisciplinar da obra à luz dos recentes avanços científicos nos campos da linguagem e subjetividade animal – com destaque para a teoria da linguagem pragmática de Vinciane Despret, as comunidades híbridas de Dominique Lestel, e a biologia do conhecer, de Humberto Maturana. Nossa hipótese é de que Rosa, consoante a esses pesquisadores, considera o amor como fundamento tanto da linguagem humana quanto de um devir-linguajear – com potencial revolucionário – entre animais e homens.

Palavras-chave: Zooliteratura; Subjetividade animal; Linguagem animal; Biologia do conhecer; Guimarães Rosa.

Abstract: Can man and animal have a language in common? Can species talk? The present essay aims to contribute to the studies of animal language and zooliterature. We will examine how Guimarães Rosa, in the short story “Conversa de Bois” from the book Sagarana, presents the problem of interspecies language. We will propose an interdisciplinary analysis of the work in the light of recent scientific advances in the fields of language and animal subjectivity – with emphasis on the theory of pragmatic language by Vinciane Despret, the hybrid communities of Dominique Lestel, and the biology of knowledge, by Humberto Maturana. Our hypothesis is that Rosa, according to these researchers, considers love as the foundation of both human language and a becoming-language – with revolutionary potential – between animals and men.

Keywords: Zooliterature; Animal subjectivity; Animal language; Biology of knowledge; Guimarães Rosa.

“Se um leão pudesse falar, não poderíamos compreendê-lo” (WITTGENSTEIN, 1979, p. 216), escreveu Wittgenstein ao final de suas *Investigações Filosóficas*. O filósofo provavelmente tinha em mente um animal qualquer – como os do Zoológico de Hamburgo, onde “leõezinhos e tigrezinhos comem: nos pedaços de carne, bofe e fígado, ganham também gotas de vitaminas” (ROSA, 2009, p. 133), segundo Guimarães Rosa,

que costumava visitá-lo sempre durante a Segunda Guerra Mundial, isto quando não “mugiam as sirenes” (ROSA, 2009, p. 133) que o obrigavam a retornar para casa, onde então podia ouvir os rugidos radiografados de “Churchill – o Tigre do mundo!” (ROSA, 2009, p. 133).

No pórtico do Zoológico de Hamburgo – também chamado de Hagenbeck Tierpark, em homenagem ao seu fundador, o visionário Carl Hagenbeck, que inovou ao conceber o zoológico como panorama de “imagens vivas” em que animais caminham ao ar livre por paisagens que mimetizam seus habitats naturais – está escrito “*amar os animais é aprendizado de humanidade*”. Rosa anotou a máxima em seus diários e, mais tarde, a inseriu no texto “Zoo”, onde registrou também os “leões fauciabertos; suas jubas como chegam ao chão. O leão, ao menos risonho” (ROSA, 2009, p. 133).

Como o amor aos animais pode tornar-se aprendizado de humanidade? Vicki Hearne, filósofa e treinadora de animais, se dizia perplexa com a sentença de Wittgenstein. “O que ele quer dizer? Que se meu leão Sudão começasse a falar comigo, deixaríamos de poder entender um ao outro?” (HEARNE, 1994, p. 168). Mas Hearne acrescenta que, embora ela pudesse entender cada animal que ela treinava, um terceiro talvez tivesse dificuldade para compreender a conversa, afinal a “linguagem entre pessoas e animais não é inteiramente cultural, cada instância é pelo menos um dialeto. Portanto, é difícil ouvir uma conversa entre uma pessoa e um animal” (HEARNE, 1994, p. 135).

Um escritor de fábulas certamente concordaria com Hearne quando ela diz que entre o homem e o animal correm dialetos secretos cuja razão de ser é o amor interespecies – embora ele, ao contrário do filósofo, não considere tarefa muito difícil ouvir as conversas dos outros. Contudo, isso não deve desviar a atenção do escritor moderno para o mugir mudo, o rugir incompreensível dos animais. Como escreve Rosa:

Que já houve um tempo em que eles conversavam, entre si e com os homens, é certo e indiscutível, pois que bem comprovado nos livros das fadas carochas. Mas hoje-em-dia, agora, agorinha mesmo, aqui, aí, ali, e em toda parte, *poderão os bichos falar e serem entendidos*, por você, por mim, por todo o mundo, por qualquer um filho de Deus?! (ROSA, 2012, p. 325)

O papagaio-cinzento nos fornece pistas sobre essa urgente questão. Costumero tagarela, ele todavia se cala quando submetido a testes científicos padrão. Jamais um papagaio-cinzento falou a um behaviorista. Porque eles não falam as coisas, mas a alguém; isto é, *concebem a linguagem de modo pragmático*, ao invés de referencial¹. Os

¹ E muito menos falam “*sobre as coisas*”. Segundo Roland Barthes, a diferença entre a linguagem-objeto e a linguagem mítica – a primeira, usada pelo camponês; a segunda, mais usada pelo burguês – reside num desnível da dimensão referencial: uma fala *as coisas*, enquanto a outra fala “*sobre*” as coisas, isto é, uma se refere ao objeto, enquanto a outra se refere a si mesma, constitui uma metalinguagem. O mito se refere a uma “*pseudophysis*”, ou “*falsa natureza*”, cuja função é fazer do burguês a imagem do homem natural, universal. Assim sendo, dificilmente um burguês seria capaz de constituir um dialeto com um animal, porque seu linguajar está a dois níveis de distância – platonicamente, diríamos – da linguagem pragmática dos

papagaios não veem sentido em falar quando não sentem que são escutados por alguém interessado, quanto mais falar a uma ciência impessoal, neutra, objetiva (cf. DESPRET, 2008, p. 124).

Mas essa constatação só foi possível porque um cientista foi capaz de provar que os papagaios não são imitadores autômatos. Melhor dizendo, só foi possível porque uma humana cientista, Irene Pepperberg, topou ouvir o que um certo papagaio cinza africano, chamado Alex, tinha a dizer. Nesse contexto, ouvir significa dar ao animal o direito de “querer” e de assumir uma posição no laboratório. Desse modo, pôde se estabelecer entre eles uma autêntica conversa. De um lado, era Alex quem se servia das palavras humanas para contar, classificar e diferenciar objetos de acordo com categorias abstratas, para solicitar coisas aos cientistas e até mesmo para reclamar de tédio e cansaço, ou para influenciar seus colegas papagaios menos desenvolvidos nas brincadeiras. De outro, era Irene e seus colegas que passaram a se interessar vivamente nos mal-entendidos da comunicação interespécies. Eles se esforçavam para *afinar* seus sentidos para o significado dos ruídos, assobios e outros sons que Alex inventava para lhes fazer novas proposições (cf. PEPPERBERG, 2009). Não é impróprio considerar que a razão desse novo dialeto era o amor, embora devamos especificar ainda o que essa emoção significa nesse contexto.

Porém, alerta Irene Pepperberg, sua experiência não diz nada de objetivo sobre o papagaio-cinza em geral. Não se trata, ela diz, de afirmar que a espécie “fala, raciocina”. As competências desenvolvidas por Alex, em outros contextos, podem jamais chegar a ser desenvolvidas por outros indivíduos da espécie. Não se trata, portanto, de pensar de modo abstrato a partir da oposição binária do homem versus animal. O que Pepperberg fez foi apenas demonstrar certas potencialidades da espécie, mas também dos seres humanos, à medida que ambos puderam colaborar através de um novo *dispositivo* que permite à linguagem interespécie vir a ser um *modo de existência* para ambos.

Na indústria alimentícia, assim como nos laboratórios científicos, a situação não é mais animadora. A socióloga Jocelyne Porcher e a psicóloga Vinciane Despret, interessadas em ouvir dos criadores de animais o que eles pensam sobre a linguagem interespécies, contam terem ouvido mais de uma vez nos corredores das granjas capitalistas o lamento ou suspeita de que, “se os animais pudessem falar, gritariam conosco todos os dias” (DESPRET, 2008, p. 124). Não surpreende, afinal, os dispositivos aí instalados anulam todo modo de ser amoroso, e só fazem emergir entre as espécies modos de existência infernais. Por outro lado, nas fazendas em que os animais e humanos vivem em relação afetiva, a opinião corrente é outra: “nós não paramos de falar com nossos animais” (DESPRET, 2008, p. 124).

O que nos remete de volta a Manoel Timborna, de Porteirinhas, filho de Timborna

animais. Não obstante, o mercado *pet* e suas roupas, bolsas, comidas de luxo, em que influencer digitais animais são forçados a tagarelar ninharias. Ver: BARTHES, 2001.



velho, pegador de passarinhos, para quem os animais “– Falam, sim senhor, falam!...” (ROSA, 2012, p. 325). Quando perguntado pelo fabulista se até os bois falam, ele respondeu: “ora, ora!... Esses é que são os mais!... Boi fala o tempo todo. Eu até posso contar um caso acontecido que seu deu” (ROSA, 2012, p. 325). O conto que Timborna narra, e Guimarães Rosa escreve, lhe fora narrado por um pássaro, dessa vez uma irara que, de tão teimosa e curiosa, e “tão séria e moça graciosa, que se fosse mulher só se chamaria Risoleta” (ROSA, 2012, p. 328).

Em “Conversa de Bois”, Rosa registra uma corrente de afetos, uma multitude de dialetos dos animais entre si, e destes com o homem. O conceito de *comunidades híbridas* é um bom ponto de partida para deslindá-las. Como vimos, a comunicação entre homens e animais não é de base referencial, mas pragmática; isto é, depende da proximidade recorrente e de uma escuta ativa, passível de ser afinada por mal-entendidos. Além disso, o contexto dessa relação é importante: se na indústria, no laboratório ou na fazenda, o que conta é a possibilidade de partilha de um devir-fala entre os participantes, com vistas à hibridização amorosa das relações sociais. É preciso que a linguagem constitua efetivamente um modo de existência para ambas as espécies. A criação de animais, o treinamento de animais, a pesquisa científica, quando dão direito a ambos de “querer” e de assumir uma posição, tornam-se meios de subjetivação: “a linguagem não se limita a criar uma consciência sobreposta entre dois falantes; ela ‘povo’ cada um dos seres presentes com proposições de perspectiva, que são tantas proposições de intencionalidades” (DESPRET, 2008, p. 134). Uma comunidade híbrida é, justamente, aquela que resulta do povoamento dos seres por diferentes perspectivas – que é o caso do próprio conto de Rosa, povoado pela perspectiva dos bois de seu Agenor Soronho, visto pela perspectiva da irara Risoleta, tal qual foi escutada pelo narrador Timborna Filho e, por fim, registrada – com a “licença de recontar diferente, enfeitado e acrescentado ponto e pouco” (ROSA, 2012, p. 326) – pelo escritor moderno, Guimarães Rosa. “Conversa de Bois” é, portanto, uma *narrativa perspectivista*².

Dominique Lestel, autor do conceito de comunidade híbrida, chama atenção para o fato de que, nas linguagens interespecies, há a necessidade de se “conciliar o compartilhamento de interesses e compartilhamento de sentidos” (LESTEL, 2011, p. 45). Esse processo ocorre em geral de três modos: via *apropriação*, via *utilização* e via *familiarização*. Podemos desdobrá-los em três dispositivos típicos, respectivamente: a gaiola, o carro de tração e o dialeto amoroso. Identificamos todos os três em “Conversa de Bois”: a irara Risoleta foi engaiolada por Timborna e, para reganhar sua liberdade, teve de lhe contar o caso acontecido, nos mínimos detalhes; já os bois, conforme eles próprios se denominam, não são bois livres, mas bois-de-carro, e muito do que conversam entre si é para testemunhar a dura labuta; e por fim há o processo de familiarização destes com o

² Eduardo Viveiros de Castro faz uso abundante das narrativas de Guimarães Rosa em seus trabalhos sobre o perspectivismo ameríndio, o que deixa claro a proximidade entre as narrativas. Ver: VIVEIROS DE CASTRO, 2015.

Tiãozinho, bezerro-de-homem, triste menino que os guiava lado-a-lado, choroso e emudecido, entre os quais correrá um dialeto de “baba”.

Os dispositivos incidem sobre os corpos dos seres – não só em sua fisiologia e anatomia, mas na totalidade do *corpo* que Eduardo Viveiros de Castro, estudioso do perspectivismo ameríndio, define como “um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um *habitus*, um *ethos*, um etograma. Entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos, há esse plano central que é o corpo como feixe de afetos e capacidades, e que é a origem das perspectivas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 66). Desse ponto de vista, a linguagem não se distingue tanto da gaiola, ou do carro-de-boi; ela também incide sobre os corpos, controlando e incitando seus feixes e fluxos, conforme ficará mais claro adiante.

Corpos são constituídos por potencialidades de ser; e a proximidade de diferentes corpos pode resultar no entrelaçamento de seus feixes de afetos e capacidades, proporcionando aos seres um novo modo de existência híbrido, partilhado – que pode tanto ser infernal quanto amoroso. A proximidade dos corpos dos bois e de Tiãozinho, conforme veremos mais adiante, será fundamental para que ocorra entre eles um processo de familiarização, que em seu ápice hibridizará o homem e o boi.

Os dispositivos criam – ou regem, dominam – a proximidade dos corpos. Assim, é sugerido que a irara Risoleta só foi tão minuciosa em seu relato a Timborna filho porque, além de fofqueira, se encontrava engaiolada. E os bois de tração acreditam que só aprenderam a “pensar” porque estão atados à labuta pelo carro-de-boi: “é porque temos de viver perto do homem, temos de trabalhar... Como os homens... Por que é que tivemos de aprender a pensar?...” (ROSA, 2012, p. 333).

Assim começa o conto, com a conversa esmorecida dos bois, porque tinham de transportar sob chicotadas através de terreno acidentado o peso grande – seu dono, um punhado de rapaduras e um cadáver, até a cidade rural vizinha. Quem os comanda é Agenor Soronho, boiadeiro desalmado e padrasto de Tiãozinho, cujo pai é o morto carregado. Em primeiro lugar, o que a conversa dos bois testemunha é a monstruosidade do devir-homem, que não cessa de contaminar seu devir-boi. Assim, bufa o boi Canindé: “– Os bois soltos não pensam como o homem. Só nós, boi-de-carro, sabemos pensar como o homem!...”, ao que recebe como resposta do boi Realejo “– Podemos pensar como o homem e como os bois. Mas é melhor não pensar como o homem...” (ROSA, 2012, p. 333). Notemos que Guimarães Rosa escolhe por grafar o termo “boi-de-carro” no singular, enquanto “bois soltos” está no plural. Esse tipo de matemática sintática nunca é gratuito na literatura roseana. Podemos deduzir que bois-de-carro, no plural, não existe; o que há mesmo é boi-de-carro, termo genérico, em que cada boi é atado, moldado, por força do chicote do homem.

Do mesmo modo, muitos estudiosos da biologia, em caminho contrário ao que pressupunha Wittgenstein, têm preferido interrogar não mais o que é o leão, e sim *como alguém se torna um leão*. Esperam, desse modo, remover o véu antropocêntrico que

dominou essa disciplina nos últimos séculos, e que submete o modo de existência do animal à identidade fixa da espécie e à estabilidade de seu repertório de comportamento, em suma, que reduz o leão à sua “leãoidade”³ (DESPRET, 2008), em oposição à humanidade. Em caminho contrário, os biólogos propõem investigar o *devir-animal*, conforme sugerem Deleuze e Guattari (cf. 1997, p. 37), testemunhar as potencialidades dos corpos, a multiplicidade de modos de ser, o povoamento de perspectivas que não cessam de desembocar em novos modos de existência, a formação de comunidades híbridas em que certos papagaios-cinzentos experimentam falar *como* homens, e cientistas experimentam pensar *como* papagaios. Desse modo, poderíamos dizer, seguindo Rosa: há leões soltos, e há o leão-de-ciência; mas há também uma vida que se ajunta, conforme veremos.

Com seus corpos atados ao carro-de-boi, submetidos à linguagem tosca do domador que grita “ôa” ao brandir seu chicote – em suma, explorados até o osso em sua “boidade”, os bois-de-carro acabam tendo de aprender a “*espiar os homens, os bois outros*”. Essa é uma mudança de perspectiva decisiva, porque os bois são justamente animais mansos, capazes de andar e comer de olhos fechados. E os bois-de-carro logo aprendem também a “olhar o medo... o medo grande... e a pressa... O medo é uma pressa que vem de todos os lados, uma pressa sem caminho... É ruim ser boi-de-carro. É ruim viver perto dos homens... As coisas ruins são do homem: tristeza, fome, calor – tudo, pensado, é pior...” (ROSA, 2012, p. 333).

Enquanto transportam carga pesada por uma estrada de terra acidentada, sob sol escaldante e constante açoite, os bois conversam sobre o fardo suplementar do pensamento, e chegam a novas conclusões. “É bonito poder pensar, mas só nas coisas bonitas (...) o que é manso e bonito...” (ROSA, 2012, p. 333). A mansidão é, para eles, uma emoção fundamental; e é remetendo-se ao que é manso que eles podem lembrar seus nomes de boi, para além do nome-de-boi que o homem lhes deu: o boi Brabagato é *o-que-gosta-de-pastar-à-beira-da-cerca-do-pasto-das-vacas*; o boi Namorado é também *o-que-deita-para-se-esconder-no-meio-do-meloso-alto*; e o *boi-da-noite-que-saiu-do-mato* é boi Brilhante.

Mas houve entre eles um boi que não era nada manso, muito inquieto. Trata-se de *o-que-come-de-olho-aberto*, boi Rodapião. Quem conta sua história é boi Brilhante. Curioso, intrépido, Rodapião espiava tudo e conhecia cada parte do pasto em que viviam. Logo achava o capim mais verde, o lago mais próximo, a sombra mais fresca e sem mosquitos; e mais, só com pensamento descobriu que capim molhado diminuía a sede, e que homem dá melhor ração ao boi que fica parado sem comer. Rodapião assim era, especula Brilhante, porque viveu tanto perto dos homens que já não sabia caminhar com os olhos fechados... só fazia espiar. E foi assim, pensando como homem, que “cada dia o boi Rodapião falava uma coisa mais difícil p’ra nós bois. Deste jeito: — Todo boi é bicho. Nós todos somos bois. Então, nós todos somos bichos!... Estúrdio...” (ROSA, 2012,

³ Em inglês, *lioness*.

p. 346).

Um belo dia, os criadores de gado decidiram transferir a boiada para um pasto distante, cuja geografia nenhum dos bois tinha antes conhecido. Rodapião encarou o desafio com entusiasmo e logo pôs-se a espiar até, para achar onde comer e beber do bom e do melhor. Brilhante, ele próprio, “nem tinha precisado de pensar, p’ra achar onde era que estava o bebedouro, lá em baixo, mais longe” (ROSA, 2012, p. 346); mas Rodapião, espiando tudo muito a sério, quis logo dominar o novo território com o pensamento – e observando na minúcia mata vegetal, chegou à conclusão de que havia uma gruta fresca no alto da serra e então anunciou, orgulhoso, que iria lá pastar, porque julgava mais eficiente. “Eu também olhei p’r’a ladeira – narra Brilhante – mas não precisei nem de pensar, p’ra saber que, dali onde eu estava, tudo era *lugar aonde boi não ir*. Mas boi Rodapião falou como o homem: – Eu já sei que posso ir por lá, sem medo nenhum” (ROSA, 2012, p. 346). Acabou morrendo, após escorregar de um barranco.

Coube a Rodapião experimentar na pele as contradições do modo de existência do boi-de-carro, constrangido entre o devir-boi e devir-homem. Obcecado pelo projeto pensado, mais objetivo e eficiente, Rodapião tornou-se incapaz de *agir inato*, e já não podia encontrar o *lugar de ser* do boi – termos estes que conceituaremos logo adiante. Em suma, porque tornou-se o boi, já não podia mais ser-boi⁴.

Perguntado se, afinal, havia mesmo água no alto do morro, Brilhante deu de ombros: “contei minha história, agora vou cochilar... Sei não” (ROSA, 2012, p. 352). Brilhante prefere a mansidão ao inquietar-se com a realidade. Nisso, repete os antigos narradores, mais sábios e experientes, que ante o mistério do que contavam, jamais davam explicações, mas se prestavam a dar conselhos (Ver BENJAMIN, 1994). Guimarães Rosa toma cuidado para que seus “animais literários” (MACIEL, 2021) não incorram nos perigos da linguagem referencial, que versa em abstrato sobre as coisas e os seres. Os bois roseanos se detêm sempre que o modo de existência boi-de-carro, pensante e triste, coloca em risco o modo de ser boi, manso e forte. Pois, como diz um outro:

— Eu acho que nós, bois, — *Dançador diz, com baba* — assim como os cachorros, as pedras, as árvores, somos pessoas soltas, com beiradas, começo e fim. O homem, não: o homem pode se ajuntar com as coisas, se encostar nelas, crescer, mudar de forma e de jeito... O homem tem partes mágicas... São as mãos... Eu sei... (ROSA, 2012, p. 352)

Peço ao leitor que retenha a expressão “dizer com a baba”, ela será fundamental para nossa análise mais adiante. Agora, gostaria de passar em revista o não-pensar do animal.

Guimarães Rosa segue em linhas gerais um raciocínio análogo ao de Fernand Deligny, filósofo e educador francês. Ao longo de sua vida, Deligny se dedicou ao cuidado

⁴ Os hifens desempenham um papel importante no nomear das relações e comunidades híbridas (amorosas ou infernais), em Guimarães Rosa. É o caso, como veremos mais adiante, do pai de Tiãozinho, que chorava sempre de-noite, e não de noite, já se insinuando desse modo uma relação entre o modo de ser e lugar de ser, tal como ocorre com o nomear hifenizado dos bois mansos no pasto vasto.

de crianças autistas não-verbais, estranhas a todo tipo de palavra. Essa experiência lhe permitiu reposicionar radicalmente a fronteira entre o homem e o animal, tradicionalmente demarcada pela aquisição de linguagem verbal. Deligny a repropõe a partir da oposição do *modo de ser* à *vontade de querer*, ou do *agir inato* ao *projeto pensado*. Todas as espécies, incluso o homem, possuem um modo de ser que lhes é inato; todavia, somente o homem dotado de linguagem verbal, o “homem-que-somos” abstrato que constitui para os humanos um “nós”⁵, procede por projeto pensado.

Para compreender o que é o inato de uma espécie, precisamos antes escapar ao pensamento biológico sob “regência de um potentado tirânico e minucioso” (ROSA, 2015, p. 42): a noção de utilidade. É ela quem norteia a taxonomia das espécies corrente. O conceito “leão” refere-se à identidade fixa da espécie e a estabilidade de seu repertório de comportamento; assim sendo, a “leãodade”, que é fixada pela ciência, refere-se ao potencial de eficiência da utilização do organismo pelo animal em estratégias de sobrevivência. Do mesmo modo, boi é mamífero quadrúpede ruminante cavicórneo. Um tal conceito de boi, reduzido ao critério de utilidade, se acomoda bem aos dispositivos humanos – da “boidade” logo se deduz que o boi está apto a carregar peso e que dá carne saborosa. O homem-que-somos trabalha para atar os animais – dir-se-ia, hifenizá-los – ao seu projeto de dominação a natureza.

Mas o “pássaro não é um doutor em Ciências, que possa explicar a seus colegas o segredo do voo” (JANKELÉVITCH apud DELIGNY, 2015, p. 42). Para Deligny, o que identificamos como sendo o “segredo” do animal – sua eficiência em sobreviver – é somente a projeção de nosso modo de pensar projetual, obcecado em projetar relações de utilidade e de eficácia entre os dispositivos que “criamos” e o meio ambiente que “queremos” dominar. Como se ao fim ainda buscássemos no animal a pura vontade de querer, ou melhor, o *deus ex machina* com quem cremos rivalizar com o nosso pensar e fazer.

Muito diferente são os bois que, como constata Rosa, andam dormindo, comem de olhos fechados... Os bois soltos, ao contrário de Rodapião, não espiam, isto é, *não pesquisam*, logo não podem projetar: desconhecem tudo que é útil e eficiente. Deligny fornece um exemplo análogo. A aranha, muito antes de saber se há ou não insetos ao seu redor, tece sua teia. Para tecê-la, ela “não tem necessidade alguma de pensar no inseto que é pego em sua teia” (DELIGNY, 2015, p. 38). Se não houver mais insetos no mundo, morrerá – sem “pensar”, sem “medo e tristeza”, diríamos. Pois o que é fundamental para ela não é o inseto, a busca por alimentos, mas o que Deligny chama de *lugar de ser*. No caso da aranha, trata-se de uma dobra qualquer, um canto de árvore ou janela que possa servir de suporte para a teia por vir. Se ela não encontra um lugar de ser, seu potencial de tecer permanecerá desconhecido, como se nunca houvesse existido. Os zoólogos notaram que as aranhas, quando instaladas numa placa de vidro, não chegam sequer a esboçar uma teia. Aí, “você poderá lhe oferecer moscas na

⁵ “Nós todos somos bois”, concluía o boi Rodapião.

colherinha; *a aranha nem mesmo as perceberá*, ainda que você insista em pensar que, se ela tece sua teia, só pode ser porque quer moscas” (DELIGNY, 2015, p. 65).

Em resumo, a aranha *age* a teia. A função do agir inato é, tão somente, produzir um corte na multiplicidade caótica da natureza, em que um encontro pode ou não ocorrer. Desse ponto de vista, não podemos sequer dizer que a aranha, quando à espreita, aguarda pelo inseto. Na verdade, o inseto só faz destruir sua teia, e é somente ao agir para retecer a trama que a aranha “encontra” o inseto enquanto alimento. Sem esse encontro, ela não poderia jamais reconhecê-lo, e seria totalmente incapaz de comê-lo. Do mesmo modo, a linguagem só podia acontecer para o papagaio-cinzento Alex em lugares de ser específicos.

Toda espécie, conclui Deligny, possui um “mestre de obras” responsável pelo agir inato, que ele chama de *o aracniano*. O aracniano produz ao mesmo tempo o corte das multiplicidades da natureza e as linhas de errância do corpo sobre o lugar de ser. Disso podem resultar encontros felizes e infelizes: a aranha encontra uma falha em sua teia, e em seguida encontra o alimento. Desses entrelaçamentos resultam a multiplicidade de modos de ser da espécie.

O lugar de ser do boi é o pasto vasto, e seu modo de ser é a mansidão – lugar onde possa caminhar de olhos fechados, passar o “tempo-das-águas pastando” (ROSA, 2012, p. 343), onde possa traçar suas *linhas de errância* das quais emergirá seu nome entre os bois. Mas o carro-de-boi produz um corte nessa mansidão – os bois brabos não são aptos para tração – a fim de atar o boi à urgência do projeto-trajeto humano, o que força o boi a abrir os olhos e andar mais rápido.

Somente a espécie humana escraviza e humilha seu mestre de obras. O projeto pensado não age ou traça, antes destrinça; sua função é expulsar, controlar, negar a multiplicidade caótica da natureza. O carro-de-boi nega o boi, a fim de extrair sua boidade. Deligny já tecia críticas às concepções ensimesmadas do homem em Freud e Lacan, que postulavam uma ausência ou uma inapreensibilidade do real fora da linguagem humana. Viveiros de Castro destaca que, dentre todas as tradições que versaram sobre a exterioridade do mundo humano, somente o pensamento europeu elaborou um antropocentrismo tão radical que o conduziu à imagem do Grande Fora, versão extrema da *wilderness* que cercava o Éden, e que em obras como a de Blanchot, Meliassoux e Ray Brassier, constitui uma “terra devastada e glacial, a exterioridade radical é absolutamente, espantosamente, morta” (CASTRO; DANOWSKI, 2014, p. 51).

Em caminho oposto ao Grande Fora, há o esplendor do aracniano. Na abertura de “Conversa de Bois”, é descrito em detalhes a proximidade dos corpos dos bichos, o entrelaçamento de feixes de afetos e capacidades no espaço, que eventualmente evolui para uma conversa entre perspectivas – que não se dá pela fala, mas pelo agir em rede dos animais. Assim, a irara – que ainda não ganhou seu nome Risoleta – rolava e rodopiava tomando o primeiro de quatro ou cinco banhos de sol, e o cachorrinho-do-mato lambia uma a uma as patinhas, quando então começou a chegar, lá de longe, “nhein...

nheinhein... renheinhein... a cantiga de um carro-de-bois”. Logo o cachorro sollevou seu focinho, e o papa-mel deu um rabeio e “andou à roda, muito ligeiro, porque é bem assim que fazem as iraras, *para aclarar as ideias*, quando apressa tomar qualquer resolução” (ROSA, 2012, p. 326). Então, a Irara voou para se esconder ao pé do pé de farinha-seca, onde “somente os olhos poderosos de um gavião-pombo poderiam localizar a irarinha”, e que mascarava ainda com o perfume das frutas o cheiro “sobrado de forte e coisa nenhuma agradável, inseparável do cãozinho silvestre”. Errando espio em torno da carroça, “*por aí se vê* que a irara era genial, às vezes; mas, no fundo, não passava de uma mulherzinha teimosa, sempre a suplicar: – me deixem espiar um pouquinho, que depois eu vou-me embora” (ROSA, 2012, p. 327).

Por aí se vê que a “complicada caravana”, muito antes de constituir um projeto do homem, repercutia um agir, um corte na multiplicidade da natureza que, para os animais, significava ter de pensar, aclarar as ideias. E como se encontravam ainda soltos, podiam pensar como bem sabem: girando, corrupiando, roncando e rabeando, coçando – agindo. E assim faz o carro-de-bois que, antes de ser reduzido ao projeto pensado do autoritário Agenor Soronho, traça na natureza a cantiga de seu agir: *Renheinhein...* Pois a perspectiva do homem é a do querer, já a dos animais é agir. Mas mesmo no querer do homem é possível encontrar o agir – “em todo gesto do querer, o aracniano pode encontrar-se, contanto que seja procurado” (DELIGNY, 2015, p. 49). Esse é um ponto importante pois, conforme veremos, Rosa crê ser possível fazer do carro-de-boi (ou melhor, de-bois) um entrelaçamento de agires, um modo de existência amoroso entre boi e animal.

Portanto, é o entrelaçamento de agires – e não a reflexão individual, ou a comunicação referencial – que faz emergir na natureza uma conversa capaz de dar conta da passagem do carro-de-bois. “Ao que parece, a voz é um dos instrumentos preferidos do querer, e a tal ponto que não se pode desemaranhar, entre a linguagem e o querer, qual precede qual. Mas o fato é que, se para gemer, piar, urrar, zumbir, basta o agir, para falar é preciso querer” (DELIGNY, 2015, p. 49). O carro-de-boi urra, o cão late, a Irara rabeia, os bois babam, a criança chora. Assim conversam, pois há uma *linguagem* e um *linguajear*. O homem-que-somos se comunica através da linguagem, mas é linguageiro o animal, que o homem também é.

Nesse ponto, convém aproximar o aracniano de Deligny do conceito de linguajear, do neurobiólogo Humberto Maturana, propositor da biologia do conhecer. Segundo o cientista chileno, toda linguagem é um sistema de coordenações consensuais de conduta. Esse sistema se assenta sobre um fluir de interações recorrentes, isto é, o linguajear. O consenso – ou a “convivência”, para usar uma expressão de Deligny – ocorre a nível da língua. Já o fluir ocorre a nível do corpo, em sentido já definido. O bebê nasce desprovido de língua, mas não de linguajear – seu grito desarticulado, sua disposição para abrir os olhos, tudo isso testemunha uma predisposição para determinados tipos de interações recorrentes. Mas logo a linguagem se instalará nele de tal modo que “o fluir de suas

mudanças corporais, posturas e emoções tenha que ver com o conteúdo de sua linguagem” (MATURANA, 1988, p. 2).

“O humano se vive sempre num conversar” (MATURANA, 1988, p. 4). A linguagem é o *fenótipo ontogênico* mais marcante do homem; termo que, em linhas gerais, podemos compreender como sendo o agir inato da nossa espécie. Como o próprio termo já diz, o fenótipo não está localizado no código genético; este antes determina, no momento de constituição genética de um organismo, “um âmbito de ontogênias possíveis no qual sua história de interações com o meio realizará uma em um processo de epigênese”. Trocando em miúdos, a fala do papagaio-cinzento, ou o tecer da aranha, dependem do encontro de um lugar de ser (ou de um dispositivo, se se trata de um espaço artificial concebido pelo homem) no qual o agir inato possa emergir em devir-fala ou devir-teia. Sem esse encontro, não acontecem, e permanecem desconhecidas pelo indivíduo; mas à medida que ocorre de modo recorrente esse encontro, os fenótipos ontogênicos podem alterar estruturalmente o organismo, e ser transmitido transgeracionalmente, constituindo nova espécie, linhagem ou sistema de linhagens. Desse modo, ainda que o cérebro de nossos ancestrais primatas de há 3 milhões de anos já estivessem aptos ao uso recursivo da linguagem, somente para os homens ela constituiu um fenótipo ontogênico.

Assim sendo, qual foi o lugar de ser decisivo para que o agir inato de nossa espécie se desenvolvesse como um devir-linguagem? Para Maturana, foi o estabelecimento de um novo modo de vida centrado no compartilhamento de alimentos, o que implica proximidade, aceitação mútua, ações coordenadas de troca. Não significa, contudo, que Maturana seja partidário da noção de utilidade. Mais decisivo ainda, segundo ele, foi o *encontro da emoção do amor*. Segundo Maturana, o fenótipo ontogênico do humano não é a aquisição de linguagem verbal supostamente como meio facilitador das trocas de alimento; mas a emergência de um novo *modo de ser na conversa*, fundamentado na emoção do amor⁶.

Por emoção, devemos compreender as disposições corporais que definem, a cada instante, um *domínio de ações*; nesse sentido, “a barata que cruza lentamente a cozinha, e começa a correr precipitadamente para um lugar escuro quando entramos acendendo a luz e fazendo barulho, teve uma mudança emocional, e no seu fluir emocional passou de um domínio de ação a outro” (MATURANA, 1988, p. 2).

O amor constitui um domínio de ações no qual aceitamos o outro na proximidade da nossa convivência. É possível que o amor seja o domínio de ações fundamental para os mamíferos, em virtude de seu modo de reprodução. Em todo caso, no caso do humano, as provas da importância do amor como constituinte da linguagem são a possibilidade de cura psíquica pela fala; a resolução de diferenças emocionais e racionais pela conversa; ou até mesmo as imagens táteis que emprestamos à voz (suave, dura, firme, acariciante),

⁶ Uma distinção importante, portanto, que inclui as crianças autistas desprovidas de linguagem no espectro do humano. E não surpreende que Deligny, buscando escapar ao modelo de clínica psiquiátrica, tenha buscado instintivamente constituir uma “vida comum” com as crianças autistas em torno de umas poucas tendas, um poço d’água e um forno de pão.

as mudanças fisiológicas e hormonais que são desencadeadas através da fala, e ainda, o simples prazer de conversar.

Logo, o amor é o fundamento pragmático não só da linguagem humana, como de toda *linguagem que o homem é capaz de devir com o animal* – como bem sabem os treinadores, os cientistas, os psicólogos e os narradores citados ao longo deste ensaio. Podemos concluir, aproximando Maturana e Rosa, que se os animais só percebem nosso querer a partir da perspectiva do agir, logo, nossa fala só pode devir-linguajar junto dos animais a partir da aceitação do outro em sua alteridade – em suma, a partir de uma relação amorosa.

Portanto, assim como “ouvir... entende-se pensar; mas ouvir é outra coisa, não o que se pode dizer” (DELIGNY, 2015, p. 44), conversar não é o mesmo que comunicar. Comunicar é fazer-se entender, já conversar é constituir redes de proximidade baseadas na afinação do desentendimento. Através do amor, poderá emergir entre o homem e o animal uma rede que, uma vez “engajada, codificará sua linguagem a fim de permanecer clandestina, e até secreta” (DELIGNY, 2015, p. 104).

Do contrário, afirmam os bois-de-carro, “o homem é um bicho esmochado, que não devia haver. Nem convém espiar muito para o homem. É o único vulto que faz ficar zozinho, de se olhar muito. É comprido demais, para cima, e não cabe todo de uma vez, dentro dos olhos da gente” (ROSA, 2012, p. 331). Tinham em mente, sobretudo, o homem-do-pau-comprido-com-o-marimbondo-na-ponta, Agenor Soronho. Este se orgulhava de saber *falar o gado*, isto é, de manejar o dispositivo carro-de-boi habilmente, de modo a obter uma reação precisa dos animais. De todo o resto, ignorava. No meio do caminho, Soronho encontra João Bala, que capotou barranco abaixo em trecho difícil; escarnece dele, que amava tanto seus bichos, quando ele jura que foram os bichos – boizinhos abençoados, “ensinadinhos, certos de fala, *bons de ouvido*” (ROSA, 2012, p. 343) – que o salvaram quando sua carroça despedaçou. Na hora urgente, diz Bala, os bois bons garraram a sapatear para refrear o desmoronamento da estrutura, e então libertos, permaneceram a sua espera no alto do morro. Soronho não dá ouvidos para tanta bestagem; vai-se embora trepando logo no chifre do carro, para mostrar como é que conduz boi na ladeira.

Maturana reconhece que há outros sistemas de convivência que não se baseiam no amor. Os sistemas sociais se baseiam no amor; enquanto os sistemas de trabalho se baseiam no compromisso; enquanto os sistemas hierárquicos de poder são fundamentados na negação do outro e na autonegação, numa dinâmica de ordem e obediência. Segundo essa concepção, os dois últimos não são sistemas sociais (MATURANA, 1988, p. 5). Daí compreende-se por que, do ponto de vista dos bois de Soronho, os homens são *tristes e têm medo*; tristes, porque só trabalham e nisso já não sentem mais amor, e têm medo, porque negam a si mesmos e tudo que há somente para mandar e obedecer. Estes estão impedidos de socializar entre si e de constituir comunidades híbridas com os bois – os homens são tristes e têm medo, e é triste e

apavorante ficar perto dos homens.

Assim sendo, os bois espiam o bezerro-de-homem, Tiãozinho, que segue à frente deles, e “vai caminhando devagar... Ele está babando água dos olhos...” (ROSA, 2012, p. 335). O pobre menino lamentava a sorte do pai, cego e entrevado, que na vida só conheceu desamor, da esposa e do mundo, e que não falava nunca, só às vezes “chorava, *de-noite*, quando pensava que ninguém estava escutando” (ROSA, 2012, p. 335) – mas que seu filho escutava, embora às vezes tapasse os ouvidos, o que ele agora lamentava, pois devia ter puxado conversa com o pai, para consolar. As palavras em tudo faltavam a Tiãozinho e seu pai, em meio a tanto desamor. E ele se desconsolava ainda mais ao ver que destino igual lhe era reservado nas mãos do padraсто Soronho, que não amava nada, nem ninguém, muito menos ele, que era um “mamão-macho” que “fala macio”, mas que logo iria ver que “acabou-se a boa vida... Acabou-se o pagode” (ROSA, 2012, p. 335).

Assim o *bezerro-de-homem-que-caminha-sempre-na-frente-dos-bois* seguia chorando miúdo de tanto ódio e desgosto, na noite que já escurecia, longe dos olhos de Soronho – que agora roncava largado na carroça, cansado de tanta exibição. Seguia conduzindo os bois e o pai, cada vez mais devagar – e os bois, vendo que ele babava muito, viam também que ele caminhava manso e dormindo, como bem eles sabem fazer.

O bezerro-de-homem sabe mais, às vezes... Ele vive muito perto de nós, e ainda é bezerro... Tem horas em que ele fica ainda mais perto de nós... Quando está meio dormindo, pensa quase como nós bois... Ele está lá adiante, e de repente vem até aqui... Se encosta em nós, no escuro... No mato-escuro-de-todos-os-bois...Tenho medo de que ele entenda a nossa conversa... (ROSA, 2012, p. 335)

Desse ponto em diante, ocorre o instante lancinante em que o bezerro-de-homem se aproxima dos bois, e os bois-de-carro se aproximam de Tiãozinho, próximos o suficiente para que emergja entre eles o amor enquanto domínio de um puro *agir na proximidade do outro*.

Então, a linguagem se desfaz no agir. *Oung... Hmong... Mûh!...* “Que estão falando, todos? Estão loucos?!...” (2012, p. 360). Os bois perdem seus nomes nomeados, tornam-se “todos os bois... não há bezerro-de-homem!... Todos... Tudo... Tudo é enorme... Eu sou enorme!...”. As perspectivas se fundem, o choro do garoto, a baba do boi: um novo linguajar emerge sem engasgo. Pois já “não há bois, não há homem... Somos fortes... Sou muito forte...”. No mato escuro, tudo é forte. Grande e forte... O devir-animal se precipita sobre a comunidade híbrida baseada na utilidade; novos fluxos corroem as identidades fixadas e hibridizam os corpos, transmutando-a em comunidade baseada na familiarização. Lá na frente, meio cochilando, Tiãozinho sonhava e gritava, e cá atrás os bois tramavam abalo maior no dispositivo-carro. *Mûung! Mûng! Morre Agenor Soronho matado, pela roda pesada de ferro de seu carro. Mô-oung!...* os bois repetem: “Que tudo o que se ajunta espalha... Que tudo que se ajunta espalha” (ROSA, 2012, p. 361). Não há mais bois soltos, nem bois-de-carro; nem homem, nem Tiãozinho – há é a própria

multiplicidade, que corta e flui, que se junta e espalha. Então, o menino candieiro num arrepelo desperta de seu sonho de som e fúria para o acontecido, “com os bois olhando. Olhando e esperando. Calmos. Bons. Mansos. Bois de paz. E sem atinar com o que fazer.” (ROSA, 2012, p. 361)

Referências

BARTHES, Roland. *Mitologias*. Trad. de Rita Buongiorno e Pedro de Souza. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política: Obras escolhidas de Walter Benjamin*. Trad. de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994, p. 197-221.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia* Trad. de Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suelly Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1997. v. 3.

DELIGNY, Fernand. *O Aracniano e Outros Textos*. Trad. de Lara de Malimpensa. São Paulo: N-1 Editora, 2015.

DESPRET, Vinciane. The Becomings of subjectivity in Animal Worlds. *Subjectivity*, v. 23, Palgrave McMillan, p. 123-139, 2008.

HEARNE, Vicki. *Animal Happiness*. New York: Harper Collins, 1994.

LESTEL, Dominique. A animalidade, o humano e as ‘Comunidades Híbridas’. In: MACIEL, Maria Esther (org.). *Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*. Florianópolis: Editora UFSC, 2011, p. 23-54.

MACIEL, Maria Esther (org.). *Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*. Florianópolis: Editora UFSC, 2011.

MACIEL, Maria Esther. Literatura e Subjetividade Animal. *Revista Dobra*, n. 7, p. 1-11, 2021.

MATURANA, Humberto. “A ontologia do conversar”. *Revista Terapia Psicológica*, ano VII, n. 10, p. 1-14, 1988.

PEPPERBERG, Irene. *Alex e eu*. Trad. de Márcia Frazão. Rio de Janeiro: Editora Record, 2009.

ROSA, Guimarães. Conversa de Bois. In: ROSA, Guimarães. *Sagarana*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012. p. 325-362.

ROSA, Guimarães. Zoo. In: ROSA, Guimarães. *Ave, Palavra*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009. p. 178-181.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas Canibais*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.



WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. Trad. de José Carlos Bruni. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

NOTAS DE AUTORIA

Victor Hermann (hermann.victor@gmail.com) é doutor em Literatura, Outras Artes e Mídias pela Universidade Federal de Minas Gerais (2020). Possui graduação em Artes Visuais pela Universidade Federal de Minas Gerais (2010) e mestrado em Artes pela Universidade Federal de Minas Gerais (2014). Atua principalmente nas seguintes áreas: Estudos do Antropoceno; Catástrofe; Teoria da Literatura; Arte Contemporânea; Estética na Era Digital; Literatura e Filosofia.

Como citar esse artigo de acordo com as normas da ABNT

HERMANN, Victor. Poderão os bichos falar? a biologia do linguajar em “Conversa de Bois”, de Guimarães Rosa. *Anuário de Literatura*, Florianópolis, v. 28, p. 01-15, 2023.

Contribuição de autoria

Não se aplica

Financiamento

Não se aplica

Consentimento de uso de imagem

Não se aplica.

Aprovação de comitê de ética em pesquisa

Não se aplica.

Conflito de interesses

Não se aplica.

Licença de uso

Os/as autores/as cedem à Revista Anuário de Literatura os direitos exclusivos de primeira publicação, com o trabalho simultaneamente licenciado sob a [Licença Creative Commons Attribution \(CC BY\) 4.0 International](#). Esta licença permite que terceiros remixem, adaptem e criem a partir do trabalho publicado, atribuindo o devido crédito de autoria e publicação inicial neste periódico. Os autores têm autorização para assumir contratos adicionais separadamente, para distribuição não exclusiva da versão do trabalho publicada neste periódico (ex.: publicar em repositório institucional, em site pessoal, publicar uma tradução, ou como capítulo de livro), com reconhecimento de autoria e publicação inicial neste periódico.

Publisher

Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-graduação em Literatura. Publicação no [Portal de Periódicos UFSC](#). As ideias expressadas neste artigo são de responsabilidade de seus/suas autores/as, não representando, necessariamente, a opinião dos/as editores/as ou da universidade.

Histórico

Recebido em: 23/01/2023

Aprovado em: 11/04/2023

Publicado em: 07/07/2023

