



**Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em Literatura e  
Crítica Literária da PUC-SP**

**nº 22 - julho de 2019**

<http://dx.doi.org/10.23925/1983-4373.2019i22p90-113>

**Dispositivos alteritários na religiosidade transcultural e nos aspectos  
ecocríticos de *São Marcos*, de Guimarães Rosa**

**Alterity devices in cross-cultural religiosity and in the ecocritical  
aspects of *São Marcos* by Guimarães Rosa**

*Jorge Alves Santana\**

#### **RESUMO**

José-Izé, narrador-protagonista do conto *São marcos*, de Guimarães Rosa, conta-nos, em *mise en abyme* cauteloso, que sua cozinheira Sá Nhá Rita Preta o alertava sobre seu recorrente comportamento preconceituoso em relação às tradições de religiosidade/misticismo do Calango-Frito, tradições estas produzidas pela transversalidade entre culturas indígenas, africanas e europeias. Eis seu alerta: “Se o senhor não aceita, é rei no seu; mas, abusar, não deve-de!” (ROSA, 2001, p. 218). Nesse contexto socioestético, refletiremos sobre práticas de violências simbólicas e físicas, bem como suas consequências para manutenção ou deslocamentos de posições e disposições que esse personagem ocasiona ao feiticeiro mais famoso da região, João Mangolô, nos sertões de Minas-Gerais. Produção político-cultural de identidades supostamente estranhas, mobilidades e reconstrução de universos existenciais heterogêneos e conectados, e transculturalidades imersas em dispositivos ecocríticos transformadores do *socius* performado são temas predominantes do estudo dessa narrativa, que também é uma das matrizes do paradigma estético de Rosa.

**PALAVRAS-CHAVE:** Alteridade; Guimarães Rosa; *São Marcos*; Religiosidade; Transculturais

#### **ABSTRACT**

José/Izé, the narrator-protagonist of the tale *São Marcos*, by Guimarães Rosa tells us, in cautious *mise en abyme*, that his cook Sá Nhá Rita Preta, used to warn him about his behavior towards the traditions of religiosity/mysticism of Calango-Frito – traditions produced by transversality among indigenous, African and European cultures. "If you do not accept it, you are the king in your own land; but to abuse ... ah, no way you should!" (ROSA, 2001, p. 218). In this socio-aesthetic context, we will reflect on cultural violence, and its consequences for the maintenance or displacement of actions which this character causes to most famous sorcerer of this *locus*, João Mangolô, in the

---

\* Universidade Federal de Goiás – UFG; Departamento de Estudos Literários da Faculdade de Letras – Goiânia – GO – Brasil – letrasjorge@bol.com.br



**Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em Literatura e  
Crítica Literária da PUC-SP**

**nº 22 - julho de 2019**

backlands of Minas Gerais. Political-cultural production of supposedly strange identities, of mobilities and reconstruction of heterogeneous and interconnected existential universes, as well as transculturalities immersed in ecocritical devices transforming the socius performed, are the predominant themes in the study of this narrative, one of the matrices of Rosa's aesthetic paradigm.

**KEYWORDS:** Guimarães Rosa; *São Marcos*; Religiosity; Otherness; Transcultures

— Se o senhor não aceita, é rei no seu; mas, abusar, não deve-de!  
(ROSA, 2001, p. 218).

O “problema da identidade” moderno era o de como construir uma identidade, mantendo-a sólida e estável, o “problema da identidade” pós-moderno é em primeiro lugar o de como evitar a fixação e manter as opções em aberto.  
(BAUMAN, 2011, p. 155).

E, ao longe, nas prateleiras dos morros cavalgavam-se três qualidades de azul.  
(ROSA, 2001, p. 241).

## Introdução

*Sagarana*, coletânea de contos publicada em 1946, nos ilustra a produção de matrizes socioestéticas que serão desenvolvidas e consolidadas no paradigma estético de Guimarães Rosa. Mesmo com a natureza de produção literária inicial, sua densidade discursiva performática possui valores intrínsecos e notórios quanto ao seu lugar de destaque em nossa literatura moderna e contemporânea. De seus nove contos, destacamos a narrativa “São Marcos” para refletir sobre produção de identidades transversais, via processos de alteridade dialógica e empática, tendo por base o dispositivo transcultural da religiosidade presente em heterogêneas crenças e práticas místicas do interior de Minas Gerais.

Tal narrativa é performada pelo médico José/Izé<sup>1</sup>, narrador-protagonista que volta a uma fase de sua vida para imergir novamente nos contatos que tivera em sua juventude com a comunidade interiorana do Calango-Frito, região de Minas Gerais peculiar pelo hábito da intensa disseminação de práticas religiosas/místicas<sup>2</sup>. Lugar no qual, segundo ele, até as crianças já se portavam como mestres em tais procedimentos.

Esse narrador nos falará de seu ceticismo quanto aos dispositivos socioculturais que também lastreiam a produção de identidades locais e, ao mesmo tempo,

---

<sup>1</sup> Usaremos o nome do narrador-protagonista de modo composto para resguardar o caráter de sua subjetivação produzida na relação entre culturas urbana e sertaneja.

<sup>2</sup> Para a compreensão ampliada do tratamento psicossocial e estético que Guimarães Rosa confere a esse conto, em sua temática, estruturação e funcionalidade, bem como na sua importância matricial para as obras posteriores, estamos apoiados nos estudos de BOLLE (2004); CAPONE (2004); GALVÃO (1978); ODY (1995); PRANDI (2001; 1990); SANTANA (2014). Por meio da leitura de tais autores, também podemos perceber que os procedimentos composicionais de Rosa ocorrem sistematicamente no encontro feito pelas coletas antropológicas de materiais culturais e sociais com os estudos de dados presentes em sua época sobre a compleição multidimensional da sociedade brasileira. A esses procedimentos dialógicos, entre teorias e práxis, alia-se imersão interpessoal empírica do autor nos universos existenciais que são representados/expressos em sua narrativa.

perspectivará tal produção para a dimensão macrossistêmica, quando se coloca em posição contrária a tais práticas, que para ele seriam ilusórias e alienantes, segundo alguns critérios pessoais iniciais. No entanto, suas articulações discursivas e ações denegarão sistematicamente o que lhe vai pela cabeça e pelos comportamentos efetivados nessa rede coexistencial, de início um tanto conflitante para ele e, posteriormente, incorporada dialogicamente ao seu *modus operandi* de modo dialético crítico.

A célula de conflito dinamizadora do enredo trata de sua relação com o velho negro João Mangolô, um dos mais respeitados feiticeiros do lugar. José/Izé demonstrava grande preconceito para com esse representante da religiosidade local e costumava agredi-lo verbalmente de várias maneiras. Tais enfrentamentos terão uma resposta contundente no decorrer da narrativa, que fará o protagonista redimensionar sua perspectiva e postura de alteridade quanto aos variados estratos formadores do *socius* em que estava inserido.

Um conjunto de ações e reações de intolerância cultural quanto à religiosidade e aos misticismos funciona como o *leitmotiv* para a formação identitária, constantemente em curso, da personagem que, já no início da narrativa, coloca-nos uma espécie de denegação ideológica e afetiva, que implicará peripécias dinamizadoras de subjetivações em sínteses disjuntivas inclusivas. Ou seja, suas subjetivações, em fluxo ontológico, serão articuladas na engenharia de valores, crenças e comportamentos aparentemente contraditórios, porém de natureza inclusiva *a posteriori*. Vejamos este início:

Naquele tempo eu morava no Calango-Frito e não acreditava em feiticeiros. E o contra-senso mais avultava, porque, já então — e excluída quanta coisa-e-sousa de nós todos lá, e outras cismas corriqueiras tais: sal derramado; padre viajando com a gente no trem; não falar em raio: quando muito, e se o tempo está bom, “faísca”; nem dizer lepra; só o “mal”; passo de entrada com o pé esquerdo; ave do pescoço pelado; risada renga de suindara; cachorro, bode e galo, pretos; e, no principal, mulher feiosa, encontro sobre todos fatídico; — porque, já então, como ia dizendo, eu poderia confessar, num recenseio aproximado: doze tabus de não-uso próprio; oito regrinhas ortodoxas preventivas; vinte péssimos presságios; dezesseis casos de batida obrigatória na madeira; dez outros exigindo a figa digital napolitana, mas da legítima, ocultando bem a cabeça do polegar; e cinco ou seis indicações de ritual mais complicado; total: setenta e dois — nove fora, nada. (ROSA, 2001, p. 217).

Nosso estudo acompanhará, pois, as movimentações desses enfrentamentos que provocarão o protagonista a agir tanto no campo de sua tradição cultural conservadora e reacionária, bem como no exercício do reconhecimento da visão de mundo da outridade, formada pelos moradores da região na qual passa uma temporada importante de sua vida; movimentações que o afetarão de modo propedêutico. Sua disposição primeira, que tenderá para a dinâmica de exclusão do que ainda lhe é estranho, parece-nos ser oriunda de sua predominante conformação urbana. Assim, ele terá de reagir ao contexto vivencial no Calango-Frito perspectivado pela necessidade pragmática e ética de convívio interpessoal em uma sociedade historicamente estratificada.

Produção de realidades identitárias parciais no espectro do estranho, universos existenciais heterogêneos quanto aos dispositivos de religiosidade e de misticismos variados e inclusivos, mecanismos ecocríticos transculturais na relação entre homem e natureza serão os temas que norteiam, pois, nosso estudo sobre uma narrativa exemplar, e que também lastrearão dinâmicas de estruturação e funcionalidade do paradigma estético de Rosa.

## **1 A produção do estranho e das fronteiras culturais**

José/Izé, observando a si próprio, inicialmente se orgulha de sua flexibilidade e controle quanto às crenças culturais, quando narra suas idiossincrasias místicas. Sabedor de sua racionalidade em relação à percepção da realidade objetiva como campo de necessidades a serem compreendidas de modo pragmático, confessa que se acautela com o plano contingencial da existência de modo irracional, via confiança em mecanismos místicos de proteção pessoal e situações afins.

No entanto, tal flexibilidade tem limites expostos em sua intolerância com certos tipos de práticas religiosas<sup>3</sup>. Ele não tolera, por exemplo, a existência de certo tipo de

---

<sup>3</sup> Por práticas religiosas, religiosidades, e misticismos, estamos apoiados nos estudos culturais de Sigmund Freud que pondera, de modo relativamente desconstrutor esse fenômeno, colocando-o na dinâmica de produtos psicossociais, o que, de certa forma, diminui a importância de sua metafísica consoladora. Através de um longo, denso e reconhecido percurso quanto a esse tema basilar de nossa cultura, Freud pontua: “Se estivermos assim dispostos a reconhecer que em muitos homens há um sentimento ‘oceânico’, e inclinado a fazê-los remontar a uma fase primitiva do sentimento do Eu, surge uma nova questão: que direito tem esse sentimento de ser visto como a fonte das necessidades religiosas? Para mim esse direito não é seguro. Um sentimento pode ser uma fonte de energia apenas quando é ele mesmo expressão de uma forte necessidade. Quanto às necessidades religiosas, parece-me irrefutável a sua derivação do desamparo infantil e da nostalgia do pai despertada por ele, tanto mais que este sentimento não se prolonga simplesmente desde a época infantil, mas é duradouramente conservado pelo medo ante o superior poder do destino. Eu não saberia indicar uma necessidade vinda da infância que seja

místicos, seja de matriz europeia, afro-brasileira ou indígena. Sobretudo de pessoas que cobram por tais práticas místicas. Sua coexistencialidade tida como normal e adequada excluírá, de início, um importante segmento multicultural do lugar no qual passa a temporada e que lhe dará material para estruturar sua narrativa de formação pessoal e interpessoal. Os modos de práticas místicas das regiões interioranas do Brasil serão, portanto, colocados na categoria do fenômeno daquilo que é estranho; ou seja, daquilo que ainda lhe é desconhecido e que poderia ocasionar desordens no campo de sua economia psicossocial, base para suas relações consigo mesmo, com as demais pessoas e com a natureza.

A identificação negativa inicial com o vasto e complexo mundo místico do Calango-Frito, em oposição contraditória a sua suposta iconoclastia mística, é intensa e, ao mesmo tempo, denegativa<sup>4</sup>, como vemos:

Mas, feiticeiros, não. E me ria dessa gente toda do mau milagre: de Nhá Tolentina, que estava ficando rica de vender no arraial pastéis de carne mexida com ossos de mão de anjinho; dos vinténs enterrados juntamente com mechas de cabelo, em frente das casas; do sapo com uma hóstia consagrada na boca, e a boca costurada para ele não cuspir fora a partícula, e depois batizado em pia de igreja, e, mais, polvilhado de terra de cemitério, e, ainda, pancada nele sapo até meio-morrer, para ser escondido finalmente no telhado de um sujeito; e do João Mangolô velho-de-guerra, voluntário do mato nos tempos do Paraguai, remanescente do “ano da fumaça”, liturgista ilegal e orixá-pai de todos os metapsíquicos por-perto, da serra e da grotta, e mestre em artes de despacho, atraso, telequinese, vidro moído, vuduísmo, amarramento e desamarração. (ROSA, 2001, p. 2187).

A população da região é considerada predominantemente, então, como “gente do mau milagre”. Essa impressão negativa talvez tenha surgido do fato de que tais feiticeiros tivessem o hábito de cobrar pelos seus trabalhos místicos, como já mencionamos, e que talvez não possuíssem a adequada compreensão dos fatos genuinamente animistas que eram capazes de praticar. No entanto, essa particularidade positiva, a de possível ingenuidade popular, não é desenvolvida pelo narrador, que de modo reiterativo trata tais pessoas com desdém e as violenta verbalmente de modo

---

tão forte quanto a de proteção paterna.” (2011, p. 17-18). Para compreender o papel relativo da religião, e de seus correlatos, como dispositivo formativo de natureza mantenedora e conservadora de certas sociedades, também seguimos SCHOPENHAUER (2005; 2015); bem como quanto aos aspectos antropossociais de tais dispositivos psicossociais historicizados em amplo panorama de culturas, tanto ocidentais, quanto orientais, seguimos os estudos de ELIADE (1997; 1996; 1978).

<sup>4</sup> Por denegação, acompanhamos os estudos de Sigmund Freud (2011) em relação aos mecanismos de defesa efetivados pelo aparelho psíquico quando algum risco de desordem é ocasionado pelas relações do ego com o seu próprio corpo, com o meio social e/ou com os diversos e variados fenômenos da natureza.

brutal e cínico, classificando-as peremptoriamente de pessoas mal-intencionadas que usufruíam da boa-fé da população.

José/Izé, no entanto, também narra como era admoestado e repreendido pelas pessoas de suas relações próximas quanto a suas preconceituosas avaliações e ações de violência que minimizavam e/ou excluíaam tantas práticas místicas que formavam o arquivo transcultural da comunidade na qual se inseria, mesmo que no período temporário que perfaz uma fase importante de sua formação pessoal e interpessoal. Tem, pois, consciência, mesmo que um tanto intuitiva, de que uma dimensão de sua posição existencial não andava tão produtiva e dialógica como poderia e deveria estar. Um exemplo desses aconselhamentos a respeito do necessário e prudente *ethos* que lhe faltava, surge pela boca de um cauteloso morador do lugar, que é Aurísio Manquitola:

— Não caçoa! Boa mesmo!... Eu cá não largo a minha. Arma de fogo viaja a mão da gente longe, mas cada garrucha tem seu nome com sua moda... Faca já é mais melhor, porque toda faca se chama catarina. Mas, foice?!: é arma de sustância — só faz conta de somar! Para foice não tem nem reza, moço... — Nem as “sete ave-marias retornadas”? Nem “São Marcos”? E comecei a recitar a oração sesga, milagrosa e proibida: — “Em nome de São Marcos e de São Manços, e do Anjo-Mau, seu e meu companheiro...” — Ui! — Aurísio Manquitola pulou para a beira da estrada, bem para longe de mim, se persignando, e gritou: — Pára, creio-em-deus-padre! Isso é reza brava, e o senhor não sabe com o que é que está bulindo!... É melhor esquecer as palavras... Não benze pólvora com tição de fogo! Não brinca de fazer cócega debaixo de saia de mulher séria!... — Bem, Aurísio... Não sabia que era assim tão grave. Me ensinaram e eu guardei, porque achei engraçado... — Engraçado?! É é um perigo!... Para fazer bom efeito, tem que ser rezada à meia-noite, com um prato-fundo cheio de cachaça e uma faca nova em folha, que a gente espeta em tábua de mesa... (ROSA, 2001, p. 222).

Apesar dos salutares conselhos recebidos em relação à prática de respeito e prudência aos universos que ainda não conhece em sua complexidade, o narrador não se via convencido a repensar e a abandonar seus hábitos preconceituosos e agressivos quanto ao que, para ele, nada mais seriam que ilusões místicas alienantes e alienadoras. Seu comportamento adensará tais confrontos com hábitos locais. Para isso, ele escolhe o negro e velho João Mangolô como um epítome da culturalidade religiosa e mística popular da comunidade do Calango-Frito a ser contestada e desafiada. Os confrontos dispostos trarão grande carga de contraidentificação ao narrador, que objetivará, de início, neutralizar a potência de vida, bem como o lugar de prestígio social, de tal figura e de todos aqueles que ele representa. Sigamos um contexto exemplar:

Bem... Bem que Sá Nhá Rita Preta cozinheira não cansava de me dizer: — Se o senhor não aceita, é rei no seu; mas, abusar, não deve!

E eu abusava, todos os domingos, porque, para ir domingar no mato das Três Águas, o melhor atalho renteava o terreirinho de frente da cafua do Mangolô, de quem eu zombava já por prática. Com isso eu me crescia, mais mandando, e o preto até que se ria, acho que achando mesmo graça em mim. (ROSA, 2001, p. 218).

Em suas imersões na natureza sertaneja do interior de Minas Gerais, particularmente na região do Calango-Frito, o narrador sistematiza um complemento aos seus devaneios ecológicos, quando passeia pelas matas da região e se relaciona com os moradores locais. Tal complemento é formado pela desconstrução zombeteira e desumana de segmentos socioculturais tido como realidades estranhas e, portanto, culpadas aprioristicamente pela desestabilização de certo esquema mental tido como paradigmático por suas pretensas possibilidades totalitárias de assegurar a beleza, a assepsia e a ordem de determinadas relações interpessoais e de suas produções culturais<sup>5</sup>. Assim, quanto maior for a sensação de que o contexto não compreendido, e tido como estranho, funciona como fonte de riscos a um padrão apriorístico, maiores poderão ser os atos violentos que são desferidos, como acompanhamos no excerto:

João Mangolô, que estava à porta, como de sempre sorriu para mim. Preto; pixaim alto, branco amarelado; banguela; horrendo. — Ó Mangolô! — Senh'us'Cristo, Sinhô! — Pensei que você era uma cabiúna de queimada... — Isso é graça de Sinhô... — ...Com um balaio de rama de mocó, por cima!... — Ixe! — Você deve conhecer os mandamentos do negro... Não sabe? “Primeiro: todo negro é cachaceiro...” — Ôi, ôi!... — “Segundo: todo negro é vagabundo.” — Virgem! — “Terceiro: todo negro é feiticeiro...” Aí, espetado em sua dor-de-dentes, ele passou do riso bobo à carranca de ódio, resmungou, se encolheu para dentro, como um caramujo à cocléia, e ainda bateu com a porta. — Ó Mangolô!: “Negro na festa, pau na testa!...” (ROSA, 2001, p. 221-222).

Mais que estar no campo da diversão inconsequente, José/Izé se coloca no papel de autor social autorizado para efetivar a depreciação cultural, e conseqüentemente

---

<sup>5</sup> Tais necessidades produzidas por culturas hegemônicas são tratadas por Sigmund Freud em seu já clássico estudo *O mal-estar na civilização*. Mesmo que não relativize transculturalmente tais princípios para culturas diversas das europeias, o estudo funciona como base para reflexões multiculturalistas *a posteriori*. Exemplo da continuidade de tal estudo é o caso de BAUMAN (2011; 1998), ao refletir sobre os rigores e ideais, por vezes de escassos resultados e de difícil operacionalização, de sociedades pós-modernas quanto aos princípios da beleza, ordem e assepsia.



política, do lugar social ocupado por João Mangolô. Dessa forma, ele potencializa e reproduz práticas de exclusão cultural, percebidas como formações discursivas correntes em sociedades modernas e contemporâneas, frente expressões populares que ainda fogem de sua compreensão mais exata. No entanto, sabemos que João Mangolô resistirá a esse ataque de forças um tanto desiguais as suas e, no entanto, constituídas na mesma matriz que é o princípio humano de metafísicas. Mangolô então lançará um feitiço propedêutico nesse rapaz arrogante e excludente, mesmo que tal compleição pessoal ocorra apenas na fase de sua formação.

Em um dos sistemáticos passeios ecológicos pelas matas da região, José/Izé ficará cego por completo, correndo o risco de inclusive perder a vida no mais fechado das matas sertanejas, que lhe dão tanto elevô. Desesperado, tentará entender sua situação para contorná-la e sobreviver ao estado contingencial. Para sanar tal necessidade, fará uso da oração de São Marcos, credice de forte apelo popular na região, que lhe assegura a cura da cegueira, a saída segura da mata sertaneja e certa vingança feita àquele que lhe causara tão crônica situação de risco de morte, que subjaz ao projeto de reeducação cultural almejado pelo velho João Mangolô.

Pelo primor da composição estética e temática de Rosa, vale a pena acompanharmos esta parte da narrativa, na qual o jovem, outrora violento em seus hábitos preconceituosos e por agora fortalecido pela oração de “fechar corpo”, reencontra-se para tirar satisfações com o feiticeiro que lhe desejara aplicar a necessária lição de empatia com a outridade. Vejamos o excerto:

Pulei, sem que tivesse necessidade de ver o caminho. Dei, esbarrei no portal. Entrei. Mulheres consulentes havia, e gritaram. E ouvi logo o feiticeiro, que gemeu, choramingando: — Espera, pelo amor de Deus, Sinhô! Não me mata! Fui em cima da voz. Ele correu. Rolamos juntos, para o fundo da choupana. Mas, quando eu já o ia esganando, clareou tudo, de chofre. Luz! Luz tão forte, que cabeceei, e afrouxei a pegada. Precipitei-me, porém, para ver o que o negro queria esconder atrás do jirau: um boneco, bruxa de pano, espécie de ex-voto, grosseiro manipanço. — Conte direito o que você fez, demônio! — gritei, aplicando-lhe um trompaço. — Pelo amor de Deus, Sinhô... Foi brincadeira... Eu costurei o retrato, p’ra explicar ao Sinhô... — E que mais?! — outro safanão, e Mangolô foi à parede e voltou de viagem, com movimentos de rotação e translação ao redor do sol, do qual recebe luz e calor. — Não quis matar, não quis ofender... Amarrei só esta tirinha de pano preto nas vistas do retrato, p’ra Sinhô passar uns tempos sem poder enxergar... Olho que deve de ficar fechado, p’ra não precisar de ver negro feio... Havia muita ruindade mansa no pajé espancado, e a minha raiva passara, quase por completo, tão glorioso eu estava. Assim, achei magnânimo entrar em acordo, e, com

decência, estendi a bandeira branca: uma nota de dez mil réis. (ROSA, 2001, p. 240).

João Mangolô recebe, por fim, aquela violência simbólica e, sobretudo, física que fora prenunciada por tantos outros tipos de violências efetivadas por José/Izé. No entanto, ele não se silencia sobre seu projeto acional reeducativo. Objetivamente explica ao rapaz o motivo que o mobilizou a planejar tal contra-ataque. Entre as explicações, destaca-se aquela que é referente ao fato de o jovem tê-lo xingado de negro feio, de cachaceiro, de vagabundo, de feiticeiro e afins; sendo, pois, que o velho negro seria a fonte causadora de mal-estar no mundo belo, organizado e asséptico do rapaz branco, culto e sensível. Nada mais justo que o jovem fosse poupado de tal referência através da cegueira de seus olhos tão exigentes e autoritários.

O velho místico, morador de um casebre rústico, negro, suposto mercenário das artes mágicas, é enquadrado, como já mencionamos, na complexa engenharia sociopolítica de construção daquilo que é usualmente considerado como estranho em uma sociedade que acredita que parâmetros de justiça e igualdade, de fato, seriam os parâmetros efetivados de modo equânime. Lembramo-nos aqui do que reflete Zygmunt Bauman sobre a categoria sociopolítica do fenômeno considerado como estranho. Para ele:

Todas as sociedades produzem estranhos. Mas cada espécie de sociedade produz sua própria espécie de estranhos e os produz de sua própria maneira, inimitável. Se os estranhos são as pessoas que não se encaixam no mapa cognitivo, moral ou estético do mundo – num desses mapas, em dois ou em todos três; se eles, portanto, por sua simples presença, deixam turvo o que deve ser transparente, confuso o que deve ser uma coerente receita para a ação, e impedem a satisfação de ser totalmente satisfatória; se eles poluem a alegria com a angústia, ao mesmo tempo que fazem atraente o fruto proibido; se, em outras palavras, eles obscurecem e tornam tênues as linhas de fronteira que devem ser claramente vistas; se, tendo feito tudo isso, geram a incerteza, que por sua vez dá origem ao mal-estar de se sentir perdido – então cada sociedade produz esses estranhos. Ao mesmo tempo que traça suas fronteiras e desenha seus mapas cognitivos, estéticos e morais, ela não pode senão gerar pessoas que encobrem limites julgados fundamentais para a sua vida ordeira e significativa, sendo assim acusadas de causar a experiência do mal-estar como a mais dolorosa e menos tolerável. (1998, p. 27).

O fenômeno tido como estranho, pois, mais que comprometer os tais mapas cognitivos, morais e éticos de nosso mundo familiar/reconhecível, dinamiza-os. Sua presença afirmada ou denegada causará transformações controladas ou descontroladas no *socius* que é histórico e provisoriamente mantido e constantemente transformado. Os arbitrários limites e fronteiras entre culturas são deslocados quando ocorrem os encontros entre elementos tidos como próprios com aqueles tidos como impróprios/alheios, por ainda não serem compreendidos de modo objetivo. Se, de início, as sensações de intolerância nas relações interpessoais tomam corpo e tentam monopolizar os impulsos afetivos e acionais, em plano seguinte podem ocorrer negociações culturais.

Tais negociações, por meio de perspectiva dialética crítica, que supõe conhecimento objetivo e tolerante em relação às singularidades pontuais e flexíveis entre culturas que não são isoladas, transforma o contexto, assegurando a manutenção do *quantum* energético de vida, ontologicamente transcultural, fluído, produtivo e inclusivo. Caso contrário, o princípio de morte (física e simbólica) tomará a frente nos pulsos e impulsos das identidades parciais, o que acarreta na padronização de crenças e ações ou em contensão/destruição daquilo que o princípio de vida naturalmente plástico e multidimensional permite expressar.

Guimarães Rosa opta, nessa narrativa, pela performance da negociação dialética e empática. Teremos diálogos tensos quanto aos princípios que nortearão os comportamentos futuros, bem como a instauração da compreensão de que é necessário o respeito mútuo quanto aos universos alheios, mesmo que sejam universos ainda não totalmente compreendidos, mas que precisam ser eticamente tolerados. José/Izé compreende que sua intolerância em relação a crenças alheias pode se voltar contra si mesmo, quando não compreende um princípio comum que também lhe toma conta, pois ele também acredita em algumas realidades metafísicas. A crença, consciente/inconsciente, é comum a ambas personagens. Seja qual for a finalidade intencionada/tensionada de tais crenças, estão juntos em uma situação social complexa que permite a presença de mecanismos variados para se conviver com o fenômeno das contingências que também forma os horizontes de previsibilidade/imprevisibilidade que são produzidos/dados aos agentes sociais.

Dessa forma, bandeiras brancas são estratégica e politicamente levantadas. Acordos mais que multiculturais, pois de base transversal, são feitos. Mais do que pagar com moeda econômica, a segurança presente e futura que advém do acordo feito com

João Mangolô, o protagonista compreende que o acordo está na natureza da formação dinâmica e inclusiva de elementos produtores de realidades transversais. Aqui, percebemos os modos de influências que um campo cultural produz em relação ao outro. As identidades psicossociais são, assim, parciais, móveis e de afecção recíproca. A postura cautelosa, já com princípios de respeito e necessária tolerância, do jovem cidadão supõe então a aceitação de que o estranho seja inserido nos processos de suas subjetivações, bem como já admite que está inserido/incerto na formação desse outro agente social que é tido/construído como estranho. Vejamos como esse acordo estratégico ocorre nesta narrativa:

— Olha, Mangolô: você viu que não arranja nada contra mim, porque eu tenho anjo bom, santo bom e reza-brava... Em todo o caso, mais serve não termos briga... Guarda a pelega. Pronto! Saí. As mulheres, que haviam debandado para longe, me espreitavam, espantadas, porque eu trazia a roupa em trapos, e sangue e esfoladuras em todos os possíveis pontos. Mas recobrou a vista. E como era bom ver! Na baixada, mato e campo eram concolores. No alto da colina, onde a luz andava à roda, debaixo do anjelim verde, de vagens verdes, um boi branco, de cauda branca. E, ao longe, nas prateleiras dos morros cavalgavam-se três qualidades de azul. (ROSA, 2001, p. 241).

Uma singular mobilidade ocorre nesse encontro fecundo, apesar do caráter inicialmente bélico que é tramado e efetivado pelo elemento humano que outrora se percebia exterior ao *socius* do Calango-Frito. Nesse ponto, acompanhamos aspectos do fenômeno de transculturação que emana dessa narrativa roseana, que funciona como paradigma entre o universo do “próprio/mesmo”, arquivos culturais de posições e disposições do protagonista, e o “diverso/outro”, arquivo também de posições e disposições de João Mangolô, em encontros possíveis e necessários para transformações e disseminações de dispositivos socioculturais em constantes atualizações.

## **2 Mobilidades transversais de paradigmas culturais**

Os desencontros psicossociais entre os dois personagens centrais dessa narrativa de Guimarães Rosa parecem, de início, corroborar aquela perspectiva de identidades produzidas por fatores fundacionistas e substancialistas. De um lado, temos o rapaz aparentemente monoculturalizado por formações hegemônicas de contextos urbanos e que possui uma curiosa índole por imersões na natureza sertaneja anímica. Por outro

lado, temos um velho negro lastreando e sendo lastreado por culturas predominantemente produzidas e mantidas por estratos socioculturais afro-brasileiros e indígenas dos sertões mineiros. Desse modo, identidades apriorísticas e essencializadas, caso pudessem existir de modo antropológico dessa forma, seriam postas *vis-à-vis* para movimentos de hierarquização política que o autor, consciente e/ou inconscientemente, coloca e desloca em sua maquinaria narrativa.

Se substantivado como identidades pré-configuradas e com judicações valorativas sobre suas ações, teríamos uma situação na qual o jogo e suas regras convencionam as ações e os seus resultados. De um lado, um místico não tão confesso que encena ceticismo com misticismos alheios. De outro, um místico que espontaneamente efetiva sua condição como profissão de subsistência, tentando sobreviver aos ataques que, de modo desigual, lhes são deferidos. Ou seja, duas identidades aparentemente fixadas entram em confronto direto, tentando preservar suas particularidades formativas e excludentes, sendo que a situação de resistência parece surgir mais do espectro existencial do homem urbano que passa uma temporada no espaço rural.

Guimarães Rosa, no entanto, representa/expressa uma realidade mais complexa, pois multidimensional até mesmo pela base de sua antinomia. Tanto o animismo místico mais cerebral e a educação urbana de José/Izé, quanto aquele mais intuitivo, o de João Mangolô, terão seus lugares de valorização positiva pela narrativa. Mesmo que isso ocorra de modo indireto, teremos uma contaminação recíproca das multiculturas dispostas na posição e disposição dos hábitos presentes nas ações. Não há, então, espaço para subjetivações mantidas por supostas identificações fixas e exclusivistas, como nos ensina Denys Cuche, ao refletir sobre o fenômeno da cultura na importância sistêmica em relação a processos de produção identitária. Para ele:

Na medida em que a identidade resulta de uma construção social, ela faz parte da complexidade do social. Querer reduzir cada identidade cultural a uma definição simples e pura, seria não levar em conta a heterogeneidade de todo grupo social. Nenhum grupo, nenhum indivíduo está fechado *a priori* em uma identidade unidimensional. O caráter flutuante que se presta a diversas interpretações ou manipulações é característico da identidade. É isto que dificulta a definição desta identidade. (CUCHE, 1999, p. 192).

Percebemos a flutuação no fluxo das subjetivações identitárias parciais quando José/Izé nos dá uma longa lista de suas crenças assistemáticas e práticas supersticiosas,

sendo que delas ele não consegue abrir mão, como se fosse vítima de um transtorno compulsivo obsessivo sobre o qual se debruça, seja para compreender sua dinâmica, seja para se desculpar por fazer uso desse sistema cautelar metafísico. Vejamos novamente como sua autopercepção vai se formando de modo dialógico e um tanto autocrítico no presente da narrativa, bem como também quando o observamos no futuro dos eventos narrados, já como narrador amadurecido e com os fatos já ocorridos, ao tentar lançar mais luzes sobre o caso:

Além do falado, trazia comigo uma fórmula gráfica: treze consoantes alternadas com treze pontos, traslado feito em meia-noite de sexta-feira da Paixão, que garantia invulnerabilidade a picadas de ofídios: mesmo de uma cascavel em jejum, pisada na ladeira da antecauda, ou de uma jararacapapuda, a correr mato em caça urgente. Dou de sério que não mandara confeccionar com o papelucho o escapulário em baeta vermelha, porque isso seria humilhante; usava-o dobrado, na carteira. Sem ele, porém, não me aventuraria jamais sob os cipós ou entre as moitas. *E só hoje é que realizo que eu era assim o pior-de-todos*, mesmo do que o Saturnino Pingapinga, capiau que – a história é antiga – errou de porta, dormiu com uma mulher que não era a sua, e se curou de um mal-de-engasgo, trazendo a receita médica no bolso, só porque não tinha dinheiro para a mandar aviar. (ROSA, 2001, p. 217).

“E só hoje é que realizo que eu era assim o pior-de-todos [...]”, constatação honesta de que sua defesa psicossocial ocasionada pela denegação chegara a um ponto fecundo de sua percepção sobre suas ações e reações nas relações tidas com João Mangolô e com as tantas outras culturas em curso na região do Calango-Frito. Até parece que a consciência desse narrador já deslocado e reeducado consegue evidenciar que seu processo de subjetivação lhe pregara uma necessária cilada hermenêutica para a alteridade de fato polifônica e respeitosa da qual se aproximará no termo da narrativa.

Tal completude no juízo diz respeito ao fato de que sequer o acordo feito com João Mangolô, ao final da narrativa, dá conta de parar o fluxo de subjetivações que se deseja para o bom termo dos conflitos. Não será um pagamento feito por uma negociação entre sujeitos em condição de conflito que pacificará o encontro entre universos heterogêneos, pois os sujeitos não são evidentes em suas práticas molares, aquelas das micropolíticas do cotidiano. Buscamos, nesta altura, um dos pensadores dos fenômenos de produção de subjetividades, nas questões de identidades parciais, que é Félix Guattari. Nesse campo, para ele:

O sujeito não é evidente: não basta pensar para ser, como o proclamava Descartes, já que inúmeras outras maneiras de existir se instauram fora da consciência, ao passo que o sujeito advém no momento em que o pensamento se obstina em apreender a si mesmo e se põe a girar como um pião enlouquecido, sem enganchar em nada dos Territórios reais da existência, os quais por sua vez derivam uns em relação aos outros, como placas tectônicas sob a superfície dos continentes. Ao invés de sujeito, talvez fosse melhor falar em componentes de subjetivação trabalhando, cada um, mais ou menos por conta própria. Isso conduziria necessariamente a reexaminar a relação entre o indivíduo e a subjetividade e, antes de mais nada, a separar nitidamente esses conceitos. Esses vetores de subjetivação não passam necessariamente pelo indivíduo, o qual, na realidade, se encontra em posição de "terminal" com respeito aos processos que implicam grupos humanos, conjuntos socioeconômicos, máquinas informacionais etc. Assim, a interioridade se instaura no cruzamento de múltiplos componentes relativamente autônomos uns em relação aos outros e, se for o caso, francamente discordantes. (GUATTARI, 1990, p. 17).

Subjetivações produzem identidades parciais e contingenciais diante situações de necessidades pragmaticamente tidas também como parciais e contingenciais, apesar de sua aparência de fenômenos universais, que seriam autossuficientes e, portanto, indiferenciados. Na aparência da necessidade universalizada teríamos, na narrativa em estudo, dois polos bem arquitetados: a religiosidade e misticismos locais da tradição sertaneja e a atualização “civilizada” contraditória, porém parcialmente inclusiva, dessa realidade.

Quando temos em mente a perspectiva de que subjetivações produzem identidades parciais, transversais e provisórias, seja em que contexto psicossocial for, havemos de perceber que os polos dos conflitos não são tão facilmente isoláveis. De outra forma, os marcadores psicossociais das diferenças não dão conta de nos explicar dinamicamente as razões das singularizações alteritárias e de seus conflitos por automanutenção exclusivista que exige controle ou eliminação de realidades supostamente tidas como intrínsecas e inconciliáveis com o mapa mental que se tem no processo interpessoal.

Simplificaríamos o contexto multiacional desse conto se organizássemos o núcleo de conflito mais robusto de modo binarista, tal qual: universal x local; juventude x velhice; racionalismo animista x intuícionismo animista; cidade x campo; capital financeiro x capital espiritual, etnia branca x etnia negra/indígena. Mais que de natureza binária, tais marcadores da diferença, pela sua constituição notadamente transversal, são tomados em sua dinâmica de inclusão constitutiva, mesmo que os elementos envolvidos

tenham constituição variada. Ou seja: há muito de vetores formativos de João Mangolô em plena ação nas subjetivações de José/Izé, sendo que a recíproca, mesmo que enviesada, mostra-se positiva.

Com semelhanças e dessemelhanças é que se deslocarão, pois, paradigmas culturais para fecundos encontros transculturais nos quais o princípio da vida sobrepujará a força da exclusão, que existe como embaixadora direta do princípio de morte.

### **3 Estratégias transculturais da Ecocrítica**

“São Marcos” é, como estamos desenvolvendo neste estudo, uma narrativa que pode ser lida como um produto cultural que oferece um exemplo de estratégias para compreender como funcionam os campos transculturais nos quais dinâmicas psicossociais produzem identidades complexas, flexíveis e de movimentação constante. Na narrativa, tal processo constitutivo mostra-se inevitavelmente atrelado a intersistêmicas construções, desconstruções e reconstruções de identidades que são acopladas à movimentação entre seres humanos e ao conjunto dos demais seres bióticos e abióticos. Tais seres conformam o universo existencial no qual os personagens estão incertos/insertos de modo necessário e contingencial, apesar dos efeitos de heranças tradicionais que lhes são exigidas nas relações entre tempos passados, presentes e futuros possíveis.

Somos apresentados a uma personagem-protagonista, José/Izé, que, apesar de se agarrar a sua suposta personalidade singularmente essencializada, é instado a abrir-se para a existencialidade de outra personagem, bem como aos seus valores e crenças, que lhe configurarão possibilidades existenciais a serem confirmadas no futuro. Tal futuro é o presente da enunciação, tempo no qual temos acesso aos fatos narrados.

Do encontro conflituoso com convenções culturais excludentes, produzidas por questões político-culturais que envolvem o poder agir/ser, vamos para o encontro que trará novos, apesar de também provisórios, ordenamentos sociais na região do Calango-Frito e no espaço urbano futuro do narrador-protagonista, em certo quadro biografemático de Guimarães Rosa.

Um dos vetores de subjetivações presentes nessa narrativa são os elementos ecocríticos. Em relação a essas realidades e práticas ecocríticas, estamos apoiados por Greg Garrard, para quem:



A Ecocrítica, além de uma prática de leitura e crítica literária, é ‘modalidade de análise confessadamente política’. [...] Os ecocríticos costumam vincular explicitamente análises culturais a um projeto moral e político “verde”. Nesse aspecto, ela se relaciona de perto com desdobramentos de orientação ambientalista na filosofia e na teoria política. Desenvolvendo as percepções de movimento críticos anteriores, os ecofeministas, os ecologistas sociais e os defensores da justiça ambiental buscam uma síntese das preocupações ambientais e sociais. (GARRARD, 2006, p. 14).<sup>6</sup>

Certo pensamento ecológico estetizado é, pois, um dos marcadores culturais de diferença constante nos desdobramentos das ações dos personagens desse conto. João Mangolô mora na entrada das matas sertanejas que são particularmente apreciadas por José/Izé e acionadas por ele em suas recorrentes imersões profundas na natureza animal, vegetal e mineral. Vejamos um exemplo dessa prática ecocrítica, tanto no enunciado, quanto na enunciação:

E eu levava boa matalotagem, na capanga, e também o binóculo. Somente o trambolho da espingarda pesava e empalhava. Mas cumpria com a lista, porque eu não podia deixar o povo saber que eu entrava no mato, e lá passava o dia inteiro, só para ver uma mudinha de cambuí a medrar da terra de dentro de um buraco no tronco de um camboatã; para assistir à carga frontal das formigas-cabaças contra a pelugem farpada e eletrificada de uma tatarana lança-chamas; para namorar o namoro dos guaxes, pousados nos ramos compridos da aroeira; para saber ao certo se o meu xará joão-de-barro fecharia mesmo a sua olaria, guardando o descanso domingueiro; para apostar sozinho, no concurso de salto-à-vara entre os gafanhotos verdes e os gafanhotos cinzentos; para estudar o treino de concentração do jaburu acromegálico; e para rir-me, à glória das aranhas-d’água, que vão correcoando, pernilongando sobre a casca de água do poço, pensando que aquilo é mesmo chão para se andar em cima. (ROSA, 2001, p. 219).

José/Izé, mesmo com sua densa carga cultural de um *socius* urbano usualmente segregador das outridades que lhe causam estranheza e medo sem fundamento objetivo, movimenta-se com certa espontaneidade na sua contraparte subjetiva de natureza animal, vegetal e mineral. Bichos de várias espécies, numerosas plantas do sertão, elementos minerais; todos são fatores de subjetivação pessoal e interpessoal para esse

---

<sup>6</sup> Um complemento desse projeto político e cultural, e notadamente interdisciplinar da Ecocrítica, pode também ser seguido em GIFFORD (2009). Para o autor, além do caráter alegórico presente estruturalmente nas obras artísticas, com destaque para discursos literários, os temas do pensamento ecológico levantam questões pontuais que atingem a dimensão de políticas públicas ambientalistas quanto aos procedimentos cautelares no campo empírico do público de tais obras.

rapaz curioso e relativamente desejoso de integração variada e iconoclasta. Sua narrativa, apesar da dinâmica, veloz e bastante sintetizadora das ações humanas, alonga-se de modo atento e filigranado nas descrições e sensações da natureza na qual ele está imerso. Não há concessões para contensão das imersões. Parágrafos de imersões ecológicas se amoldam às sequências de ações humanas como para comprovar sua importância nas constituições de uma humanidade que é humana justamente por ser mais que apenas humana.

Para entrar nos espaços da natureza perdida e, ao mesmo tempo, resgatada e sentida como fenômeno constitutivo de sua humanidade, José/Izé precisa passar na frente do casebre de Mangôlo, como já mencionamos. Dessa forma, seus contatos são inevitáveis e gerarão os conflitos diretos entre as duas figuras simbólicas em franco enfrentamento. Nesse ponto, percebemos como os encontros e desencontros dos dois personagens serão mediados pelos princípios ecocríticos conscientes ou não conscientes que subjazem as suas ações como motores para suas economias psicossociais, pois ao lado das relações sociais, os dois mantêm profundo contato com a natureza e o animismo que dela emana.

Metódico e ao mesmo tempo iconoclasta quanto a crenças metafísicas, contraditório na valorização de culturas alheias que o rodeiam, apesar de intuir complementaridades existenciais, o narrador-protagonista narra, de modo detalhado, as suas práticas ecocríticas. Vejamos um exemplo de tantas falas feitas sobre, por exemplo, seus passeios no Mato das Três Águas, um de seus lugares preferidos no Calango Frito:

Todos aqui são bons ou maus, mas tão estáveis e não-humanos, tão repousantes! Mesmo o cipó-quebrador, que aperta e faz estalarem os galhos de uma árvore anônima; mesmo o imbê-de-folha-rota, que vai pelas altas ramadas, rastilhando de copa em copa, por léguas, levando suas folhas perfuradas, picotadas, e sempre desprendendo raízes que irrompem de junto às folhas e descem como fios de aranha para segurar outros troncos ou afundar no chão. Mas a grande eritrina, além de bela, calma e não-humana, é boa, mui bondosa — com ninhos e cores, açúcares e flores, e cantos e amores — e é uma deusa, portanto. — Uf! Aqui, posso descansar. Tiro o paletó e me recosto na coraleira. Estou entre o começo do mato e um braço da lagoa, onde, além do retrato invertido de todas as plantas tomando um banho verde no fundo, já há muita movimentação. A face da lagoa em que bate o sol, toda esfarinhenta, com uma dança de pétalas d'água, vê-se que vem avançando para a outra, a da sombra. E a lagoa parece dobrada em duas, e o diedro é perfeito. (ROSA, 2001, p. 232).

A prática ecológica lhe confere êxtase em relação à beleza e à ordenação da natureza, bem como a sua contraparte psíquica de equilíbrio afetiva, que é produzida. No entanto, essa vivência nos parece um tanto individualizada em um primeiro momento. O rapaz tem o hábito de se dirigir sozinho ao lugar de prazer um tanto egoico. O único contato humano que ele tem nesse percurso é com João Mangolô, cuja “cafua” funciona como o portão de entrada para a natureza idílica que o atrai, seduz e relativamente o plenifica.

Assim, pensamos que a presença de João Mangolô e seus derivados funcionam aí como um ritornelo psíquico que exige um exercício reintegrativo de José/Izé com a natureza humana diversificada, heterogênea e necessariamente conectada em algum ponto de sua identidade parcial.

A narrativa também nos dá pistas de que o narrador estava predisposto a compreender a necessidade de conexão com as demais perspectivas da região, mesmo que de início não se portasse de modo adequado a essa relativização. Um exemplo dessa predisposição é dado quando o narrador-protagonista nos explica sobre o seu desgosto em levar cães como companhia em seus passeios. Vejamos:

Cachorro não é meu sócio. E nem! Com o programa, só iria servir para estorvar, puxando-me para o caminho de sua roça. Porque todos eles são mesmeiros despóticos: um cotó paqueiro pensa que no mundo só existem pacas, quando muito também tatus, cotias, capivaras, lontras; o veadeiro não sabe de coisa que não os esguios suaçus das caatingas; e o perdigueiro desdenha o mundo implume, e mesmo tudo o que não for galináceo, fé do seu faro e gosto. Uma vez, no começo, trouxe comigo um desses ativistas orelhudos, de nariz destamanho. Não dei nem tiro, e ele estranhava, subindo para mim longos olhares de censura. Desprezou-me, sei; e eu me vexeí e quase cedi. Nunca mais! (ROSA, 2001, p. 220).

Cães são, ou podem ser, “mesmeiros despóticos”, pois se especializam em ações pontuais e padronizadas. Um cão para cada tipo de caça. Um cão para cada tipo de existência. O cão aí é percebido como exemplo de subjetivação travada por mecanismos artificiais e autoritários de identificação substantiva e inflexível. Essa escolha denota, de modo alegórico e também pragmático, a percepção viva que o narrador-protagonista possui de suas potencialidades perante a diversidade da vida que lhe será apresentada e exigida. Ele não se adequa, pois, ao caráter pré-determinado de suas possibilidades afetivas e acionais. Seu horizonte se mostra aberto aos encontros com os demais

universos existenciais, que também podem complementar e otimizar suas relações habituais previsíveis e pré-determinadas.

Talvez seja essa disposição de plástica identitária maleável que o leve a se encontrar reiteradamente com o universo existencial de João Mangolô. E se, de início, sua prática é transvestida pela economia psicossocial da denegação, em seguida, tal economia toma outra direção, pois também é afetada pelo potencial dinâmico da convivência produzida pela ambiência ecocrítica. A natureza parece possuir estratégias para pontuar os excessos dos simulacros civilizacionais, sem, portanto, descartá-los por completo, pois também é produzida por tais materiais culturais. Natureza e cultura negociam, pois, contextos de coexistência tolerável. Nesse ponto, valemo-nos novamente de Guattari, para pensar um tanto sobre certo narcisismo, talvez primário, que se, de início, anula a alteridade, em seguida passa a conformar-se com ela, ativando tanto mecanismos cautelares, quanto mecanismos de conciliação pragmática. Vejamos:

É a relação da subjetividade com sua exterioridade – seja ela social, animal, vegetal, cósmica – que se encontra assim comprometida numa espécie de movimento geral de implosão e infantilização regressiva. A alteridade tende a perder toda a aspereza. O turismo, por exemplo, se resume quase sempre a uma viagem sem sair do lugar, no seio das mesmas redundâncias de imagens e de comportamento. As formações políticas e as instâncias executivas parecem totalmente incapazes de apreender essa problemática no conjunto de suas implicações. Apesar de estarem começando a tomar uma consciência parcial dos perigos mais evidentes que ameaçam o meio ambiente natural de nossas sociedades, elas geralmente se contentam em abordar o campo dos danos industriais e, ainda assim, unicamente numa perspectiva tecnocrática, ao passo que só uma articulação ético-política – a que chamo ecosofia – entre os três registros ecológicos (o do meio ambiente, o das relações sociais e o da subjetividade humana) é que poderia esclarecer convenientemente tais questões. (GUATTARI, 1990, p. 8).

Ecologia ambiental, ecologia subjetiva e ecologia social formam um contexto existencial basilar que nos parece, pois, lastrear o tripé ecocrítico dessa narrativa de Guimarães Rosa. O embate entre José/Izé e João Mangolô é de natureza cultural quanto à transculturalidade que o sustenta; porém sua natureza mais evidente é a política. Ou seja, aquele campo social no qual se luta de modo escarnecido ou de modo negociado e dialógico pela construção, manutenção e disseminação de vetores identitários pertinentes às autorizações do que se pode fazer e do que se pode ser, mesmo que de modo provisório.

A perspectiva ecocrítica, desse modo, atenta para oferecer um instrumento representativo/expressivo que nos permite observar, analisar e participar da construção dos universos existenciais que estão/são dispostos. Nas negociações entre natureza e cultura, pensa-se no humano, de constituição variada, e em seus derivativos advindos das aproximações e dos afastamentos aparentemente naturais e constantemente históricos entre ambas. Tais derivativos estão em constante atuação nesses complexos universos existenciais que, apenas ilusoriamente, ambicionam-se exclusivamente humanos.

### Considerações finais

Em certo ponto de suas lembranças, José/Izé, quase que em dinâmica de *flânerie*, diz, como insistimos em repetir, que em suas judicações equivocadas sobre as práticas metafísicas tradicionais do povo do Calango-Frito, ele teria sido o pior feiticeiro de todos eles: “E só hoje é que realizo que eu era assim o pior-de-todos [...]” (ROSA, 2001, p. 217). Esse é um juízo autocrítico que o narrador-protagonista se permite produzir no processo de enunciação quando as ações já ocorreram e certo período de formação acontecera em sua vida, sendo um importante marco para ele.

Ampliou-se, pois, seu poder de autopercepção para conviver em condições sistemicamente transculturais. Em uma espécie de relação desejo-culpa-reparação e deslocamento, sua capacidade relacional parece estar estendida para além de seu narcisismo primário, o que possibilita enriquecer sua instrumentalidade em relação aos universos existenciais da metafísica animista e afins.

Nesse contexto socioestético, refletimos, pois, sobre as violências culturais, e seu corolário nas demais violências, para manutenção ou deslocamentos de ações e reações práticas que o narrador-protagonista ocasiona a um dos moradores mais famosos do Calango-Frito, Minas Gerais, que é João Mangolô. Produção político-cultural de identidades tidas como estranhas, mobilidades e reconstrução de universos existenciais heterogêneos e conectados, e transculturalidades imersas em dispositivos ecocríticos transformadores do *socius* performado foram os temas principais desenvolvidos neste estudo.

O conto “São Marcos” expressa, por fim, um espaço psicossocial sobre as práticas de acolhida e de cuidados que havemos de ter para conosco e, sobretudo, para com os outros que, em contextos de estranhamento inicial, exigem-nos

instrumentalidades éticas para compreendermos a dinâmica de alteridade equânime e salutar. A negação da importância conformativa do outro em nossa constituição identitária parcial travaria os processos de subjetivação transversal caso não fosse desarticulada pela denegação, percebida e desarmada como defesa desnecessária ou inadequada.

Por cuidado de si e dos outros, vetor de preservação da alteridade intrínseca de nossas subjetivações, lembramo-nos de Michel Foucault refletindo sobre o tema da espiritualidade, um dos *leitmotivs* deste nosso estudo.

Creio que poderíamos chamar de “espiritualidade” o conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as ascetes, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações de existência, etc., que constituem, não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade. (FOUCAULT, 2010, p. 19-20).

Destacamos, nessa reflexão foucaultiana, a reeducação do olhar que se sobressai no conto de Guimarães Rosa. Os personagens têm seus olhares deslocados pela abreação da transversalidade constituinte de suas subjeções particulares e interpessoais. Exemplo dessa constatação acompanhamos no excerto final da narrativa que nos ilumina, dispendo-nos novos hábitos dialógicos e inclusivos quanto aos nossos e aos alheios universos existenciais necessários e contingenciais:

Mas recobrou a vista. E como era bom ver! Na baixada, mato e campo eram concolores. No alto da colina, onde a luz andava à roda, debaixo do anjelim verde, de vagens verdes, um boi branco, de cauda branca. E, ao longe, nas prateleiras dos morros cavalgavam-se três qualidades de azul. (ROSA, 2001, p. 241).

As tonalidades das cores percebidas aumentaram em quantidade e, sobretudo, em qualidade. Várias qualidades de azuis! Ordem, desordem e reordenações são situações colocadas e deslocadas em contínuas movimentações psicossociais. Um tom político é disposto na narrativa a ponto de observamos a necessidade do respeito mútuo, pois o solo da temática metafísica e das ações práticas também possuem elementos comuns. Os estranhos se familiarizam no sentido social mais alargado do termo familiarização, e as existências diversificadas se percebem conectadas e sem apelos autoritários de exclusão. Um novo *socius* é desenhado por vetores, como por exemplo, o

da ecocrítica e o das identidades parciais que re-humanizam o humano, contemporaneamente um tanto desumanizado.

## REFERÊNCIAS

- BAUMAN, Z. **O mal-estar da pós-modernidade**. Trad. Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- BAUMAN, Z. **A vida fragmentada**: sobre a ética pós-moderna. Trad. Alexandre Werneck. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.
- BOLLE, W. **Grandesertão.BR**: romance de formação do Brasil. São Paulo: Duas Cidades, 2004.
- CAPONE, S. **A busca da África no candomblé**: tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / Pallas, 2004.
- CUCHE, D. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Trad. Viviane Ribeiro. Bauru: EDUSC, 1999.
- ELIADE, M. **História das crenças e das ideias religiosas**. Trad. Roberto Côrtes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- ELIADE, M. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- ELIADE, M. **Tratado de história das religiões**. 3. ed. Trad. Fernando Tomaz e Natália Nunes. Porto: Edições ASA, 1997.
- FOUCAULT, M. **A hermenêutica do sujeito**. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 3. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- FREUD, S. **O mal-estar na civilização**. Novas conferências introdutórias à Psicanálise e Outros textos. (1930-1936). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- GARRARD, G. **Ecocrítica**. Trad. Vera Ribeiro. Brasília: Editora Universitária/UnB, 2006.
- GALVÃO, W. N. **Mitológica rosiana**. São Paulo: Ática, 1978.
- GUATTARI, F. **As três ecologias**. Trad. Maria Cristina F. Bittencourt. Campinas: Papirus, 1990.
- GIFFORD, T. A ecocrítica na mira da crítica atual. **Terceira Margem**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 20, p. 244-261, jan./jul. 2009. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/tm/article/view/11049/8065>. Acesso em: 28 fev. 2019.

PRANDI, R. Modernidade com feitiçaria: candomblé e umbanda no Brasil do século XX. **Tempo Social**, São Paulo, v. 2, n. 1, jan./jun. 1990. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ts/v2n1/0103-2070-ts-02-01-0049.pdf>. Acesso em: 28 fev. 2019.

PRANDI, R. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SANTANA, J. A. Identidades transversais nas representações da velhice e do envelhecimento em três contos de *Sagarana*, de Guimarães Rosa. Dossiê: Minas Gerais em literatura. **O Eixo e a Roda**, Belo Horizonte, v. 23, p. 136-152, 2014. Disponível em: [http://periodicos.letras.ufmg.br/index.php/o\\_eixo\\_ea\\_roda/article/download/6988/5980](http://periodicos.letras.ufmg.br/index.php/o_eixo_ea_roda/article/download/6988/5980). Acesso em: 28 fev. 2019.

ROSA, J. G. **Sagarana**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2001.

SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e como representação**. Primeiro tomo. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e como representação**. Segundo tomo. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015.

*Data de submissão: 20/05/2018*

*Data de aprovação: 18/12/2018*