

Animalidade e transmutação: a palavra-animal e o saber orgânico nas escritas manoelina e sabiana

243

Andreia Marin

Universidade Federal do Triângulo Mineiro

Resumo: Emprestar a palavra à animalidade, em um esforço de penetração em mundos de diferentes viventes e de transgressão da fixação do ser: experimentação feita nas obras de Umberto Saba e Manoel de Barros. Em foco suas inclinações para o material da escrita poética: os invisíveis, os silêncios, as singularidades e os saberes orgânicos próprios dos animais não humanos.

Palavras-chave: antropocentrismo; mundo; alteridade; poesia.

Resumen: Prestar la palabra a la animalidad, en un esfuerzo de penetración en los diferentes mundos de los vivientes y de romper la idea del ser: la experimentación hecha en las obras de Umberto Saba y Manoel de Barros. Enfoque: sus inclinaciones para el material de la escritura poética: lo invisible, los silencios, las singularidades, el conocimiento orgánico, propios de los animales no humanos.

Palabras-clave: antropocentrismo; mundo; otredad; poesía.

Introdução

Eu queria crescer pra passarinho...

(Manoel de Barros, 2010, p.7)

L'alata Genia che adoro – ce n'è el mondo tanta! Varia d'usi e costumi, ebra di vita, si sveglia e canta.¹

(Saba, 2014, p.48)

244

Em foco a possibilidade de uma linguagem que tenta se retirar de um mundo delimitado pelo alcance humano e dar vazão a esse mundo onde cabem devires e transmutações, traindo assim, o que seria a natureza da própria linguagem – testemunho de uma antropogênese – para provocar uma linguagem imprópria. Que ela seja uma impossibilidade, dada sua contaminação pelo modo de ser humano, não será foco de preocupação. A ingenuidade da aposta de uma suspensão radical do humano na linguagem para emprestá-la ao animal não receberá atenção. Importa, sobretudo, reconhecê-la como um senão, um sinal de desautorização da essencialidade humana e de sua lógica de fundamentação.

Nesse caminho, será apresentada a palavra-animal, resgatada da literatura de Manoel de Barros, onde escrever com o animal é mais que uma redução impossível: talvez se trate do enfraquecimento das potências construídas a partir do *logos* humano diante de potências animais e vegetais, antes constringidas, que recuperam expressão. Veremos aí o que a imagem de um humano arvorizado ou animalizado pode provocar como abertura em um mundo humanamente habitado.

De Umberto Saba, a possibilidade de a palavra materializar um saber orgânico, próprio dos animais, não comprometido com qualquer forma de constrição e, por isso mesmo, não empobrecido pelos esforços de uma consciência que foge do mundo para poder dá-lo em clareza conceitual. Ao que parece, alguns comentários tecidos a respeito das figuras animais na obra sabiana, e inclusive algumas sugestões dele próprio a respeito da representatividade de possíveis estados de espírito por modos animais, encerram a riqueza de sua criação poética a uma análise psicológica onde os animais seriam tomados como formas significantes da condição humana. A leitura aqui tenta fugir a essa

¹ Tradução: *Passarinhos* - A alada/ laia que adoro – há no mundo tanta!/vária de usos e costumes, ébria de vida,/se desperta e canta.

abordagem, tomando a relação do poeta com os animais como uma forma de contágio em que seu mundo é fertilizado pelo desejo de penetração nos mundos animais, repetindo uma busca de transmutações possíveis a partir da atração dos indetermináveis de suas linguagens não humanas. Se há um prazer na escrita, apontado pelo poeta no prefácio a *Uccelli*, talvez seja porque os mundos dos animais representam um *locus* onde se tem abundância de matéria para criação.

Inevitavelmente, esbarramos nesse trajeto, na necessidade de diálogo com a filosofia, já que construímos essa escrita do interior do campo dos Estudos Animais. A condição antropocêntrica parece ser um incontornável da linguagem humana, o que até justifica o ponto da filosofia heideggeriana no alvo da crítica contemporânea: pobreza de mundo *versus* formação de mundo e impossibilidade de transposição do humano a outros viventes. Essas são assertivas que colocam a ontologia tecida nas bases de um existencialismo no alvo da crítica contemporânea sobre a essencialidade do ser e sobre a supremacia do humano sobre o animal. Faço uma reflexão a esse respeito revisitando o conceito de mundo que permeia as discussões sobre a relação entre animais humanos e não humanos, apontando para a possibilidade de comunicação entre mundos.

Tendo detalhado os limites do conceito de mundo, o tema é encaminhado à especulação sobre o enfraquecimento do ser e de relações de identidade ou diferença, que justificam o abismo identificado entre humanos e animais, em direção à possibilidade de compartilhamento e transposição entre viventes humanos e não humanos. Nesse sentido, são recuperadas ideias como as de Deleuze, Derrida e Agamben. Se na análise dos mundos, tanto em Heidegger quanto em Uexküll, não fazia sentido perguntar por uma zona de transposição, dadas as singularidades que impediam uma comunicação radical entre modos de ser e entre ambientes perceptivos, no perspectivismo apresentado por Descola e Viveiros de Castro, o abismo está suspenso por um compartilhamento de devires que colocam animalidade e humanidade como situações de um mesmo movimento vital. A dualidade existência e vida não tem espaço onde o devir orgânico não está submetido a um plano existencial, mas é apenas uma das formas cambiantes de estar no mundo. Nesse sentido, o mundo se amplia imensamente como dimensão de compartilhamento e de transmutações.

Os compartilhamentos possíveis: transmutações, transgressões do ser e saber orgânico

Muito já se disse sobre a linguagem como fundamento discernente entre animalidade e humanidade. Já, também, se defendeu que há linguagens impróprias do humano e que, portanto, a linguagem entendida como matéria essencialmente humana não se sustenta como tal fundamento. Talvez tenhamos que nos perguntar se o ponto discernente está na forma como os humanos usam a linguagem para livrar-se da indeterminação, para traçar um plano existencial envolvido em uma atmosfera de estabilidade do ser. Uma linguagem contaminada, desde sua gênese, pela razão cujo maior testemunho é a justeza do pulsar da vida aos limites da determinação. Linguagem, comprometida, como denunciou Foucault, com os exercícios de poder: “é justamente no discurso que vêm se articular poder e saber.” (FOUCAULT, 2001, p.45).

246

Lembremo-nos, ainda, que nos enredamos nas malhas de nossa própria linguagem limitante. Nomeamo-nos humanos diante da necessidade de comportar, na essência de um ser, tudo que diz respeito a essa forma de operar a razão, de acomodar e conter, em suas margens, os traços estranhos, desconhecidos, indesejados, incompatíveis com tal essência. É aí nas margens que, discretamente, experimentamos o mistério, o que não dá pra encerrar na decifração de humanidade, o que não é projeto de existência, o “animal em falta de si-mesmo”. (NIETZSCHE *apud* DERRIDA, 2011, p.15). Da mesma forma como a animalidade não é algo dado, mas fruto de um esforço de ordenação que cava limites para diferentes manifestações de ser, a humanidade é um conceito formalizado em nome da “segurança ingênua do homem”. (DERRIDA, 2011, p.20).

É pertinente desenvolver esse tema com Descola, colocando-o em diálogo com Manoel de Barros.

Descola (1998, p.31), ao discutir o compartilhamento de algo entre humanos, animais e plantas, destaca a forma como a criança desenvolve uma espécie de “teoria ingênua dos estados mentais” que traduz um saber que lhes permite “interpretar os atos e as atitudes dos seres animados em função de certos atributos que imputam a eles”.

Entre esses atributos estão a intencionalidade e a capacidade de sentir emoções. Cita, nesse sentido, os trabalhos de Susan Carey que colocam a animação como derivação desses atributos:

As crianças muito pequenas concebem os humanos e os animais como pertencendo a uma mesma categoria ontológica, formalmente homóloga ao que poderíamos definir como uma pessoa. Só mais tarde emerge a categoria de animal, organizada em grande medida a partir das propriedades que a criança associa às atividades humanas. O último estágio da construção do conceito de objeto vivo ocorre com a junção do domínio das plantas àquele dos animais, no quadro do desenvolvimento de uma teoria ingênua das funções biológicas (CAREY, 1985 *apud* DESCOLA, 1998, P.31).

Sabemos, a partir de muitos autores contemporâneos como Merleau-Ponty, Foucault e Deleuze, como a criança está encerrada na mesma lógica de classificação de diferenças a partir de uma autorreferencialidade do humano adulto, racional, dotado de linguagem, o que as colocaram, entre animais, loucos e mulheres, como incompletudes. Ora, é justamente nas incompletudes que, ao que parece, podemos situar uma disposição ao compartilhamento.

Vale já destacar das escritas de Saba e Barros uma presença constante e declarada da infância. Assim é que, em Manoel, a obra *Compêndio para uso dos pássaros*, tem o primeiro capítulo nomeado *De meninos e de pássaros*, que tem como palavras iniciais *Poeminhas pescados em uma fala de João* (seu filho):

João foi na casa do peixe
remou a canoa
depois, *pan*, caiu lá embaixo
na água. Afundou.
Tinha dois pato grande.
Jacaré comeu minha boca do lado de fora. (BARROS, 2012, p.11).

Sem a linguagem desimpedida de João, provavelmente a expressão da ida à casa do peixe estaria vetada e a força da poesia censurada pelos limites do pensamento adulto. A artesanaria das palavras prevê, para Manoel, uma possibilidade brincante. Em documentário sobre sua obra, dirigido por Pedro Cezar (2008), Manoel afirma que “a criança erra na gramática, mas acerta na poesia”. É por estar assim em um nível ontológico próximo da não razão, do devir orgânico, que criança e animal se encontram tão recorrentemente na poesia manoelina.

Vejamos, por seu lado, um poema de Saba:

Momento

Gli uccelli alla finestra, la persiane
 socchiuse: un'aria d'infanzia e d'estate
 che mi consola. Veramente ho gli anni
 che so di avere? O solo dieci? A cosa
 mai mi há servito l'esperienza? A vivere
 pago a piccole cose onde vivo
 inquieto un tempo.² (SABA, 2014, p.78).

À primeira vista, um questionamento existencial diante da vitalidade sugerida pelos pássaros que o fazem rememorar a infância. No entanto, fugindo à análise psicológica, prefiro destacar a leitura feita por Peterle (2014, p.144) e dada como detalhe na discussão sobre a infância na poesia sabiana: “nessa fase [infância], o que é conhecido pode virar estranho e o que é estranho íntimo”. Segue o destaque da consideração de Saba de que para compreender a arte é necessária a conservação da infância, que a vida tende a destruir. Para quem o conhecido pode virar estranho ainda não está impedido o acesso aos indeterminados por um esforço de fixação do ser das coisas. Onde o mundo está descrito e as coisas nomeadas, há ainda que se garimpar as matérias de composição, o que não se faz sem alguma conservação da infância como mobilidade e disposição ao compartilhamento e à transgressão do ser.

Pensar a relação entre viventes humanos e não humanos, a partir desse compartilhamento, parece nos encaminhar às sugestões de Agamben (2013): a investigação da relação homem-animal, no lugar de permanecer focada no que permite distinguir o homem do animal, pode estabelecer como alvo o porquê da necessidade dessa separação. Na sua obra *O aberto: o homem e o animal*, destaca o fato de tudo o que se diz humano ter sido formatado a partir da própria distinção de humanidade operada com a linguagem. A necessidade da separação é da mesma natureza da necessidade do comportamento teórico, que força sempre a linguagem a um limite antropogênico. Procurar na linguagem brechas para comunicações entre, supostamente, incomunicáveis, pressupõe voltar à facilidade de compartilhamento experimentado pelas crianças e pelos selvagens.

2 Tradução: *Momento* - Os passarinhos à janela, as venezianas/entreabertas: um ar de infância e de verão/que me consola. Terei realmente os anos/que sei ter? Ou apenas dez? Para quê,/posso saber, serve-me a experiência? Para viver/feliz com as ninharias que outrora/me inquietavam.

Destaco aqui a citação que Peterle faz do aforismo 20 de *Atalhos*:

Não existe um mistério da vida, ou do mundo, ou do universo. Todos nós, enquanto nascidos da vida, partícipes da vida, sabemos tudo, como também o animal e a planta. Mas sabemos em profundidade. As dificuldades começam quando se trata de levar o nosso saber orgânico à consciência (SABA, 2001 *apud* PETERLE, 2014, p.122).

O que Saba nomina saber orgânico parece se aproximar do saber que temos do mundo pelo testemunho do nosso corpo, antes de qualquer tematização, tema tão caro tanto à fenomenologia da percepção de Merleau-Ponty quanto à crítica ao comportamento teórico explicitada por Heidegger. Para o primeiro, há um mundo antepredicativo que nos captura e nos dá um saber carnal:

Vemos as coisas mesmas, o mundo é aquilo que vemos – fórmulas desse gênero exprimem uma fé comum ao homem natural e ao filósofo desde que abre os olhos, remetem para uma camada profunda de “opiniões” mudas, implícitas em nossa vida. Mas esta fé tem isto de estranho: se procuramos articulá-la numa tese ou num enunciado, se perguntarmos o que é este nós, o que é este ver e o que é esta coisa ou este mundo, penetramos num labirinto de dificuldades e contradições. (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 15).

O lugar da poesia é justamente esse de uma adesão cega ao mundo para além do esforço da consciência de objetivá-lo. Aí transitam o animal e a criança, sem grandes dificuldades.

L'uomo e gli animalli

Uomo, la tua sventura è senza fondo.
Sei troppo e troppo poco. Coninvidia
(tu pensi invence con disprezzo) guardi
gli animali, che immuni di riguardi
e di pudori, dicono la vita
e le sue leggi. (Ne dicono el fondo)³. (SABA, 2014, p.101).

Também em Heidegger, a fala poética parece ser colocada em um campo, para além da tematização, adjacente ao pensamento de sentido: “a comunicação das possibilidades existenciais da disposição, ou seja, da abertura da existência, pode tornar-se a meta explícita da fala ‘poética’” (HEIDEGGER, 2008a, p.225). A composição desse apelo ao pensamento de sentido com a potência da fala poética sugerida em *Ser*

3 Tradução: *O homem e os animais* - Homem, tua desventura não tem fundo./És demais e demasiado pouco. Com inveja/(não com desprezo), como pensas, olhas/os animais, que imunes aos resguardos/e aos pudores, dizem a vida/e as leis da vida. (Dizem seu fundo).

e tempo, parece colocar a expressão artística como movimento singular na zona de inacessibilidade que escapa aos esforços do comportamento teórico. Dubois (2004, p.167), apresentando as considerações de Heidegger, no texto *A origem da obra de arte*, destaca como sua reivindicação: “conceder a palavra às próprias obras, deixar-se instruir por elas, evitar a dedução filosófica de uma essência da arte”. Tomado o mundo como criação, tratar-se-ia de dar a palavra às próprias coisas, sem exigir-lhe qualquer apresentação à consciência.

A escrita poética de Manoel de Barros parece estar, voluntariamente ou não, transitando nessa via. Fase inaugural de Manoel em meu caminho: “a arte não tem pensa: o olho vê, a lembrança revê, e a imaginação transvê. É preciso transver o mundo.” (BARROS, 2000, p.75). Verbo estranho: no dicionário, somente transverso, como algo atravessado. Diz ainda Manoel: “a arte não tem pensa”. Não tem, de certo, “pensa” no sentido de um pensamento comum ao comportamento teórico. Mas a arte tem a ver com um pensar movido pela memória e pela imaginação. As imagens poéticas não são meras fantasias ou ilusões. Imaginações são tanto “inclusões do estranho na fisionomia do familiar”, quanto “inclusões passíveis de serem visualizadas” (HEIDEGGER, 2008b, p.177). Mundos *tranvistos* são mundos abertos, onde se inauguram os novos destinos ao poder-ser do homem.

A percepção e a fala da criança têm, como dito, amplo espaço na sua literatura e, coincidentemente, elas falam quase sempre em comunicação com outros viventes. Com ela, estão presentes também o silêncio de Bernardo, juntamente com plantas e animais que arborizam e animalizam o humano.

No texto intitulado com o fragmento da poesia de Hölderlin - “... poeticamente o homem habita...”, Heidegger diz:

Quanto mais poético um poeta, mais livre, ou seja, mais aberto e preparado para acolher o inesperado é o seu dizer; com maior pureza ele entrega o que diz ao parecer daquele que o escuta com dedicação, e maior a distância que separa o seu dizer da simples proposição... (HEIDEGGER, 2008b, p.168).

Se liberdade e distanciamento de proposições é a medida da poeticidade de um poeta, então vale transitar pelas escritas de Manoel de Barros e de Saba na busca dos traços de uma fala poetante. Manoel não

transcreve verdades na forma de proposições. É o poeta que pode dizer algo como “hoje eu desenho o cheiro das árvores” (BARROS, 2007, p.17). Não há intenções de estagnar o ser das coisas em qualquer universo estático de significações. A verdade que se doa em obra não depende de qualquer juízo, senão da criação: “tudo o que não invento é falso” (BARROS *apud* CEZAR, 2008). Nesse sentido, a ele pode se adequar à consideração de que são outras as intenções do poeta em relação ao teórico: “em tudo o que aparece e se mostra familiar, o poeta faz apelo ao estranho enquanto aquilo a que se destina o que é desconhecido de maneira a continuar sendo o que é – desconhecido” (HEIDEGGER, 2008b, p.177). A palavra-obra manuelina não quer nomear as coisas, mas instalar um mundo. Quer, sobretudo, transgredir a fixação do ser. Nada é dito sem que se deixe o estranho permanecer, pois “é no estranho que o invisível resguarda sua essência.” (HEIDEGGER, 2008b, p.177).

Se essa palavra-obra amplia e enriquece o mundo, talvez seja porque o poeta tem diante de si um projeto que se realiza numa existência encharcada de um desejo alimentado desde a sua infância de dizer as coisas de forma inusitada. É no que ele parece acreditar quando olha para as coisas e afirma: “as coisas não querem ser ditas por pessoas razoáveis”. É preciso “apalpar as intimidades do mundo” e delas fazer poesia, que “é voz de fazer nascimentos” (BARROS, 2007, p.15).

É de sua existência, de sua história em “lugares decadentes onde o mato e a fome tomavam conta das casas, dos seus loucos, de suas crianças e de seus bêbados” (BARROS, 2007, p.101), que tira a possibilidade de se “anonimar de árvore”. Diz apreciar lugares decadentes porque gosta de estar entre pedras e lagartos. Manoel parece fazer constantemente a experiência do ser natural compartilhado com os outros seres, em uma empatia tão espontânea que pode transver o mundo a partir do olhar de quem não tem mundo, mas o habita visceralmente, vegetalmente. É como se, assim, como ser animal ou como ser planta, pudesse avizinhar-se mais intimamente das coisas.

Achava que a partir de ser inseto o homem poderia
entender melhor a metafísica.
Eu precisava de ficar pregado nas coisas vegetalmente
e achar o que não procurava (BARROS, 2007, p.101).

Reconhece em si o ser que experimenta o vazio, que lhe surge quando seu órgão de morrer lhe predomina:

Ando muito completo de vazios.
Meu órgão de morrer me predomina.
Estou sem eternidades (BARROS, 2007, p.55).

É assim que Manoel vê-se humano, e compreende que, apesar de seu esforço de experimentar a vivacidade silenciosa das plantas e dos animais, de elevar a natureza à enriquecedora do seu mundo, há nele um silêncio feroz, uma angústia própria de quem faz a experiência de estar sem eternidades.

Penso que dentro de minha casca
não tem um bicho:
Tem um silêncio feroz (BARROS, 2007, p.89).

Para ele a palavra escrita é um exercício de não-morrer, o que parece explicar uma vida consagrada ao ócio, comprado precocemente com muita sagacidade para que pudesse ser vagabundo profissional, e dedicada à artesanania da poesia. Mas parece reconhecer que, se sua forma de contornar o silêncio feroz é ocupar-se do ser das coisas, há na saída de Bernardo, seu *alter ego*, maior sabedoria: Bernardo não precisa de palavras, nunca se perderia no falatório, mas tem um silêncio que estrondosamente se instala no mundo e desregula a natureza.

Bernardo é quase árvore.
Silêncio dele é tal alto que os passarinhos ouvem
de longe.
E vêm pousar em seu ombro (BARROS, 2007, p.97).

Arvorizar o homem aí é dito não como a reprodução de uma imagem, mas a experiência do/no outro. Síntese tão literária e, ao mesmo tempo, carnal, onde podemos admitir a transposição entre viventes.

A incompletude parece ser a maior qualidade de Bernardo, para onde Manoel olha com o mesmo querer e o mesmo interesse com que olha as árvores e os animais. E depois de tanto experimentar o silêncio criador de Bernardo, e a voz sutil das coisas, olha para sua própria história e diz: “Desculpem-me a falta de *ignorâncias*.” (BARROS, 2007, p.45). Com *ignorâncias*, ampliaria talvez sua possibilidade de comunicação com os outros viventes, experiência que, em Saba, significa o sonho de sua “sapiência última”:

Eu conversava bobagens
profundas com os sapos, com as águas e com as
árvores. Meu avô abastecia a solidão. A natureza
avançava nas minhas palavras tipo assim: O dia
está frondoso em borboletas. No amanhecer o sol

põe glórias no meu olho. O cinzento da tarde me empobrece. E o rio encosta as margens na minha voz. Essa fusão com a natureza tirava de mim a liberdade de pensar. Eu queria que as garças me sonhassem. Eu queria que as palavras me gorjeassem. (BARROS, 2010, p.7).

Sogno

Mettere assieme i più strani animali
(intendo strani l'uno all'altro) e scrivere,
solo e con loro, qualche favoletta.
E questo il sogno della mia saggezza
ultima. E, come tutti i sogni, vano.⁴ (SABA, 2014, p.81).

Do silêncio de Bernardo ao silêncio dos animais: “aos animais só restou seu silêncio para nos confrontar” (COETZEE, 2002, p.32). Fonteney (1998), em *O silêncio dos animais* faz a defesa da possibilidade de movimentos de sentidos na linguagem silenciosa dos animais. Ao discutir isso, cita um fragmento da *Segunda consideração extemporânea* de Nietzsche: o silêncio animal não é igual ao humano, não significa falta de palavras, mas precede as palavras. O silêncio dos animais parece permitir, e fomentar, uma rica construção imaginária, o que nos faz encontrá-los em várias construções míticas. Há, ao que parece, uma zona de indeterminação no animal, assim como na criança e na mulher, que constitui um mistério, onde o humano tentará adentrar com algum esforço de domesticação. A palavra-animal de Manoel de Barros é, contrariamente, um movimento de fuga dessa domesticação, mantendo-se próxima do silêncio e do incompreensível.

Ó sua arisca!
Nas ruas do vento
brincavam os passarinhos
perto de meu quarto
junto do pomar.
Esses passarinhos
sempre eram fedidos a árvores com rios
que eles traziam da mata
antes de chover. (BARROS, 2012, p.16).

Seguirei a apresentação das inquietações suscitadas por Saba com um pequeno parêntese, para dar detalhe de um atravessamento que culminou em uma expansão do que seria o ponto de partida e material teórico desse texto. Há algum tempo, estou às voltas com a

4 Tradução: *Sonho* - Reunir os mais estranhos animais/(digo, um ao outro estranho) e escrever./ só e com eles./alguma historiazinha./É este o sonho de minha sapiência/última. E, como os outros sonhos, vão.

inquietante experiência da leitura da poesia manoelina, tendo já escrito com ela alguns textos, colocando-a em diálogo com obras filosóficas. Já havia tecido o presente texto entre Manoel e Heidegger, quando se deu o encontro com a coletânea de composições de Saba organizada por Peterle e Wataghin (2014), ressuscitando em mim a curiosidade pelos animais sabianos, especialmente pela cabra, que já conhecia, e pelos pássaros. Desse atravessamento sofrido, o universo manoelino se ampliou com o eco do saber orgânico de Saba que, ao mesmo tempo em que diminui o humano na sua tarefa de transcender tal saber, o abre para as potências do devir animal.

Fratellanza

Ho fato un sogno, e all'alba lo ritrovo.
Parlavano gli uccelli, o in un uccello
m'ero, io uomo, mutato. Dicevano:
NOI DI BECCO GENTILE AMIAMO I FRUTTI
SAPORITI DEGLI ORTI. E SIAMO TUTTI
NATI DA UN UOVO.
Proprio il sogno d'un bimbo e d'un uccello.⁵ (SABA,
2014, p.95).

Encontro e transmutações, dois acontecimentos presentes em ontologias perspectivistas e compatíveis com o devir. O encontro é, segundo Deleuze e Parnet (1998), um devir, movimentado por presenças, ideias, acontecimentos. O encontro se dá a partir de transmutações ocorridas na relação-Outrem, onde animal é humano e humano é animal. Um encontro que pressupõe esse radicalismo só poderia se dar a partir de um afeto. Deleuze e Parnet (1998, p.74) destacam que animal e humano não podem ser definidos em uma forma de subjetividade, mas pelos afetos de que são capazes.

Manoel de Barros constrói um mundo não centrado no homem, à maneira de Octavio Paz, que encena o ir ao encontro do outro ser que procura se despojar de todo rastro humano (CORTEZ, 2000, p.6).

A alteridade pressupõe experimentar a diferença estando na relação-Outrem, e não na disposição de um sujeito que se força ao ponto de vista do outro. Isso possibilita uma facilitação da compreensão dessa abordagem com o pensamento deleuzeano sobre o devir.

⁵ Tradução: *Irmandade* - Tive um sonho, e ao alvorecer o reencontro./Os pássaros falavam ou eu, homem./em pássaro havia me transmutado. Diziam:/NÓS DE BICO GENTIL AMAMOS OS FRUTOS/SABOROSOS DOS HORTOS. E TODOS/NASCEMOS DE UM OVO./Típico sonho de um menino e de um pássaro.

Devir não é certamente imitar, nem identificar-se; nem regredir-progredir; nem corresponder; nem produzir, produzir uma filiação, produzir por filiação. Devir é um verbo tendo toda sua consistência; ele não se reduz, ele não nos conduz a “parecer”, nem “ser”, nem “equivaler”, nem “produzir” (DELEUZE E GUATARRI, 2008, p.19).

Devir, nesse sentido, pressupõe uma comunicação entremundos, uma quebra do abismo que se estabeleceu entre animais humanos e não humanos na ontologia tradicional. A incomunicabilidade entre mundos e a pobreza de mundo são estabilizadoras dessa separação.

Sobre o conceito de mundo e a comunicação entre viventes

É no mesmo substrato – a ruptura animal-homem – que se articulam a máquina antropogênica e a definição redutora de animalidade a partir da referência do que é o homem. Na tensão desse espaço de ruptura é que se buscam as características fundamentadoras da distinção, como a capacidade de superar a pura vida orgânica, a razão, a linguagem, a possibilidade de formar mundo, etc. Estes elementos discernentes foram discutidos, respectivamente, por Aristóteles, Descartes, Steinthal e Heidegger.

A definição de animal que reduz uma ampla variedade de formas de vida em uma categoria forjada na ideia do que é não humano foi detalhadamente discutida e criticada por Derrida. Em *O animal que logo sou*, Derrida (2011, p.88) usa o termo *animot* como forma de destacar a ampla variedade de viventes não humanos, reduzida em uma categoria única, tentando recuperar assim o ser dos viventes.

Uma das críticas mais recorrentes no espaço contemporâneo ao pensamento heideggeriano está baseada na sua afirmação sobre a pobreza de mundo dos animais. A consideração sobre pobreza de mundo, já bastante discutida no campo dos Estudos Animais, evidencia a forma como, ao cavar um espaço privilegiado para o *Dasein*, guardião do ser, Heidegger parece garantir um humanismo e encerrar o conceito de mundo em uma base antropocêntrica. O próprio Heidegger, no entanto, havia afirmado o caráter anti-humanista da sua ontologia fundamental, uma vez que, garantido o lugar do Ser (*Dasein*), dá-se o devido espaço no ser aos entes. Nessa contradição, nasce já uma questão: a acusação de antropocentrismo seria ainda possível se tomássemos o conceito de

mundo já como restrito ao mundo histórico? A questão do ser, recorrente na ontologia ocidental, já prevê uma distinção entre os planos histórico e puramente orgânico: existência (humano) e vida (animal). O conceito de mundo heideggeriano parece posterior a essa distinção, estando dimensionado nos limites de quem pode perguntar pelo ser, em um plano existencial. A pobreza de mundo, nesse sentido, não significaria uma falta no animal, mas a indicação dos limites de penetração nisso que é o domínio de ação do *Dasein*⁶. Ainda assim, é preciso admitir: há aí uma antropogênese, uma definição autorreferencial do humano que se afirma como existência ontológica no ser. No entanto, ela é própria de uma condição em que, do interior de uma linguagem humana, se pretende dar as perspectivas de um mundo que, nesse caso, já é tomado como mundo perceptivo humano. Se há linguagens que mostram um esforço de dar visibilidade a expansões desse mundo em direção a outros viventes, então parece se tratar de uma necessidade filosófica que precisa falar sempre a partir da delimitação desse mundo. É nesse sentido, que é preciso repensar o significado dado ao “mundo”, tentando extrair dele esse princípio de autorreferencialidade, que exige uma ruptura entre humano e animal.

Jacob von Uexküll (1956), ao mostrar em detalhes alguns comportamentos animais, enfatizou que há mundos perfeitamente distintos definidos a partir da percepção de cada espécie. O mundo de uma determinada espécie é formado por uma rede íntima de relações entre o animal e seu ambiente – *Umwelt* – que envolve elementos de significação que são opacos ou velados a outras espécies. Não haveria na outriedade animal uma falta, senão uma singularidade por vezes inacessível. Vemos aí, que o conceito de mundo tem um foco muito mais centrado na dimensão perceptiva do que em uma suposta essencialidade do ser.

Merleau-Ponty discute a questão da animalidade nas obras *Conversas* (2004) e *A natureza* (2000) e, em *O visível e o invisível* (1984b) e na *Fenomenologia da percepção* (1999), vários elementos pertinentes ao tema, como o conceito de mundo percebido. Na primeira, enquanto compõe uma crítica à supressão do mundo vivido pretendida

⁶ Na obra *Os conceitos fundamentais da metafísica*, Heidegger afirma que o animal é pobre de mundo: “o mundo de todo e qualquer animal não é apenas restrito em sua abrangência, mas também no modo de penetração no que é acessível ao animal” (HEIDEGGER, 2006, p.224).

a partir do pensamento cartesiano, Merleau-Ponty (2004, p.30) destaca que frequentamos o mundo sempre por meio de perspectivas que lhe escondem tanto quanto lhe revelam, “por meio do aspecto humano que qualquer coisa adquire perante um olhar humano”. Por esse viés, chega ao tema do compartilhamento do mundo pelas categorias de viventes definidas pelos humanos a partir de algum princípio de exclusão: os animais; as crianças; os primitivos; os loucos. Seu esforço, a partir daí, é apontar para uma ressignificação do mundo e do próprio homem a partir dessas “formas extremas e aberrantes da vida e da consciência”.

Tudo acontece como se o pensamento clássico tivesse se mantido preso em um dilema: ou o ser com o qual nos defrontamos é assimilável a um homem, sendo então permitido atribuir-lhe por analogia as características geralmente reconhecidas no homem adulto e sadio, ou ele nada mais é do que um mecanismo cego, um caos vivo, e não há então nenhum meio de encontrar um sentido em sua conduta (MERLEAU-PONTY, 2004, p.32).

Trata-se, pois, de encontrar um parâmetro de análise, uma anomalia qualquer que permita manter a margem da verdade a criança, o primitivo, o louco e o animal. Propõe, a partir dessa crítica, que façamos a experiência de um mundo não definitivamente enquadrado na coerência forjada pela razão humana. Para tanto, seria necessário que percebêssemos os viventes e suas interações com o ambiente, experimentando a sua visão das coisas que “nos aparecerá apenas se nos prestarmos ao espetáculo da animalidade, se coexistirmos com a animalidade.” (MERLEAU-PONTY, 2004, p.37).

Há que se analisar, em minúcias, as diferenças fundamentais entre esses conceitos de mundo que, embora carreguem questões coincidentes, podem ter significados distintos. Com o resultado dessa análise, talvez nos forcemos a considerar os argumentos que situam o pensamento heideggeriano no ponto de partida da crítica ao antropocentrismo, um pouco enfraquecidos. É um encaminhamento como esse que foi aventado por Tyler (2011, p.66), quando apresentou a sugestão de Eldred de que “a análise de Heidegger resiste cuidadosa e deliberadamente à acusação de antropocentrismo, ao reconhecer ‘as insuperáveis dificuldades de ter acesso ao animal’.” Nesse sentido, Heidegger estaria respeitando a diferença entre humano e animal e, com isso, evitaria transferir o regime de compreensão humana para os animais, aceitando sua alteridade. Essas considerações são apresentadas por Tyler (2011, pp.61-62) após

uma detalhada especulação sobre o sentido da *mão* (*hand*) que indica a possibilidade de ação/atividade (*handlung*) no envolvimento humano com as coisas. Lembremos que os entes que se distinguem do *Dasein*, ser que faz pergunta pelo ser, estão simplesmente à mão, o que sugere que a ligação entre pensamento, mão e palavra é mesmo, no interior dessa teoria, um fator discernente entre humanos e animais. Somado a isso está o fato destacado por Agamben (2013, p.84) de que, para Heidegger, o animal estaria no ambiente em um estado de atordoamento, inteiramente absorvido pelo desinibidor e, nesse estado, não pode agir sobre o mundo como o homem.

A única possibilidade de tomarmos essas proposições ainda fora de uma postura radicalmente antropocêntrica é tentarmos encerrá-la nos limites de uma mundanidade que Heidegger já tomou, desde o ponto de partida, como dimensão da existência. Tudo se passa como se Heidegger pudesse admitir dois âmbitos de reconhecimento da alteridade: transcendente, entre o do logos (humano) e o ser nas coisas; imanente, entre o animal humano e o ente vivente. É na primeira que faria sentido a afirmação de pobreza de mundo e a análise da mão-palavra, sendo que, na segunda, o sentido é de compartilhamento. Heidegger esclarece: o conceito de mundo do qual trata não se resume ao significado de totalidade do ente, nem do âmbito que abarca a multiplicidade dos entes, mas tem uma natureza existencial-ontológica, como contexto em que o *Dasein* se projeta, podendo mostrar-se em estruturas de “mundos’ particulares” desenhadas por mundanidades em transformação. Sintetiza: “o adjetivo derivado mundano indica, portanto, um modo de ser da presença [do *Dasein*] e nunca o modo de ser de um ente simplesmente dado ‘no’ mundo”, este referido como intramundano (HEIDEGGER, 2008a, p.113).

Na continuidade da apresentação dessa concepção de mundo, no ensaio *A origem da obra de arte*, Heidegger afirma que a pedra é sem mundo, que do mesmo modo o animal e as plantas não têm nenhum mundo e que, ao contrário, a camponesa “tem um mundo porque ela permanece no aberto do sendo [ente]” (HEIDEGGER, 2010, p.111). O homem, *Dasein*, é o ser que se coloca em relação com o ente. Essas considerações repetem o conteúdo das ideias expostas em *Os conceitos fundamentais da metafísica*, em que há uma pequena variação colocada por Heidegger na tentativa de explicitação do mundo: a pedra é sem

mundo, o animal é pobre de mundo e o homem é constituidor de mundo. Aí é admitido algum mundo para o animal, alguma acessibilidade ao ser, mas na forma de um comportamento pulsional e não de uma projeção ao ser. O animal, diz Heidegger, pode efetivamente se ligar a um outro, como um cachorro em direção ao homem ou um gato que apanha um rato, mas o faz como uma ligação, em estado de perturbação, “com tudo isso que vem ao seu encontro no interior do círculo de desinibição”, condição que a pedra não experimenta (HEIDEGGER, 2006, p.308). O elemento desinibidor é que sustenta o encontro do animal com um outro. Trata-se, no animal, de um “estar-aberto pulsional”, que demarca o limite em relação a um projetar-se ao ser e reconhecer o ente enquanto tal. Nesse sentido, é possível compreender a afirmação mais radical no ensaio em relação ao afirmado em *Os conceitos fundamentais...*: se mundo traduz-se como acesso a um outro, é permissível admitir que o animal é pobre de mundo; se mundo é agora definido como acessibilidade ao ente *enquanto tal* então animal é, tal qual a pedra, sem mundo, sendo a mundanidade definida como acesso ao ser do ente por um modo estritamente humano. De qualquer forma, parece que aqui há uma delimitação conceitual de mundo que o coloca, no acervo da linguagem ontológica, como domínio humano, o que não significa uma radical exclusão nem dos outros mundos, nem mesmo do que há no mundo humano como abertura para eles, ainda que essa expansão seja imediatamente marcada pelo modo de ser do *Dasein*: volta-se às coisas e aos outros com interesse de penetração no ser enquanto tal.

Se, no entanto, apresentamos como provocação a esse pensamento, a possibilidade de um enfraquecimento dessa intencionalidade encerrada no modo de ser humano e, assim, cavamos uma transgressão do ser, a comunicabilidade entremundos se anuncia e pede uma nova forma de expressão. Talvez, algo muito próximo da linguagem sabiana e manoelina.

O abismo entre humano e animal e o perspectivismo

Temos, aqui, o cenário onde podemos especular sobre a transposição para outros viventes. Retiro essa consideração de um destaque que Valentim (2012, pp.12-13) faz de questões apresentadas em *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*: “i) podemos nos

transpor para o animal?"; ii) "podemos nos transpor para uma pedra?" (HEIDEGGER, 2010, p. 205). O comentador apresenta as respostas, nos seguintes termos: "Heidegger conclui respondendo que a segunda pergunta é 'fundamentalmente impossível' e faticamente (*faktisch*) 'sem sentido' (HEIDEGGER, 2010, § 49, p. 301). Quanto à primeira, responde que a transposição do homem para o animal é possível, em nada contrassensual, sendo, porém, 'questionável' a sua realização fática (HEIDEGGER, 2010, § 49, p. 299)".

No abismo existente entre homem e animal reforça-se a questão sobre a centralidade e supremacia do humano sobre o animal. É certo que está na origem do pensamento ocidental essa distinção hierárquica que, do interior do exercício filosófico, parece incontornável, mas formas distintas de ver e estar no mundo, sistematizadas nas mais diversas representações e construções imaginárias, exigem admitir a possibilidade de uma interpretação da alteridade não fundamentada nessa distinção.

Podemos recorrer ao perspectivismo apresentado e comentado por Viveiros de Castro e Descola para materializar essa possibilidade.

Diferentemente do dualismo moderno que distribui humanos e não humanos em dois domínios ontológicos mais ou menos estanques, as cosmologias amazônicas estabelecem uma diferença de grau, não de natureza, entre os homens, as plantas e os animais (DESCOLA, 1998, p.26).

Descola (1998; 2006) apresenta, como exemplo dessas cosmologias, os *Achuar* da Amazônia equatoriana, para os quais plantas e animais possuem uma faculdade similar à alma humana, dotando-os de intencionalidade e consciência, o que impede imediatamente a negação de personalidade aos viventes não humanos. Na obra *As lanças do crepúsculo* (2006), o autor já havia chamado a atenção para a capacidade de experimentar emoções e de se comunicar com os humanos e outras espécies delegada aos animais e plantas.

Admitindo a personalidade de animais e plantas, é preciso considerar a possibilidade de uma comunicação com eles, o que os *Achuar* fazem na forma dos *anent*, rituais e encantamentos mágicos, com os quais se estabelece uma linguagem comum, incluindo nela os seres sobrenaturais.

A harmonia conjugal, um bom entendimento com parentes e vizinhos, o sucesso na caça, a fabricação de uma cerâmica bonita ou um curare eficaz, uma roça com plantas variadas e viçosas, tudo isso depende das relações de convivência que os Achuar conseguirem estabelecer com uma variedade grande de interlocutores humanos e não-humanos, suscitando-lhes disposições favoráveis por intermédio dos *anent*. (DESCOLA, 1998, p.26).

Descola detalha as distinções entre os indivíduos considerando essa diferença comunicativa:

Os animais, e as plantas em menor medida, são aí percebidos como sujeitos sociais, dotados de instituições e de comportamentos perfeitamente simétricos àqueles dos homens. Além disso, os seres do cosmos definem-se menos por uma essência abstrata ou por uma faculdade particular (a presença ou ausência de linguagem, por exemplo, ou de consciência reflexiva e emoções) do que pelas posições que ocupam uns em relação aos outros, seja em função de características de seu metabolismo e, principalmente, de seu regime alimentar, seja em nome do tipo de comunicação em que são reputados capazes de se engajar. (DESCOLA, 1998, p.27).

O que, em nossa cultura, chamaríamos selvagem, são entre os ameríndios, espíritos solitários que representam o nível mais baixo de integração social e que vagam pela floresta ou são grandes predadores. Ainda assim, Descola (1998, p.27) explica que não são seres nocivos apesar de distantes, sendo auxiliares dos xamãs.

Para além da possibilidade de comunicação, há uma radicalidade ainda maior no perspectivismo: a possibilidade de uma natureza humana por trás de toda variedade de forma dos viventes. Viveiros de Castro (1996, p.116) comenta que “a forma manifesta de cada espécie é um mero envelope (uma ‘roupa’) a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs”. A forma interna uma “intencionalidade ou subjetividade formalmente idêntica à consciência humana”. A materialização dessa subjetividade em uma forma corporal, característica de cada espécie, não seria um atributo fixo, mas sim uma “roupa” descartável: A noção de “roupa” é uma das expressões privilegiadas da metamorfose — espíritos, mortos e xamãs que assumem formas animais, bichos que viram outros bichos, humanos que são inadvertidamente mudados em animais —, um processo onipresente no “mundo altamente transformacional” (RIVIÈRE *apud* VIVEIROS DE

CASTRO, 1996, p.117).

Essa possibilidade de transposição entre diferentes viventes, antes impedida na ontologia heideggeriana, desconstrói a dicotomia entre natureza e cultura, ao mesmo tempo em que enfraquece a ideia de essência e de fundamento, abrindo espaço para a noção de devir. Não haveria, aí, espaço para a defesa de identidades fixas, uma vez que as relações entre viventes e entidades prevêm a possibilidade de mutações e metamorfoses.

Ao contrário do dualismo moderno, que desdobra uma multiplicidade de diferenças culturais sobre o fundo de uma natureza imutável, o pensamento ameríndio encara o cosmos inteiro como animado por um mesmo regime cultural, diversificado não tanto por naturezas heterogêneas quanto por modos diferentes de se apreender uns aos outros. [...] Plantas e animais são interlocutores legítimos; a despeito das aparências enganadoras, eles não vivem em um plano ontológico distinto daquele dos humanos. (DESCOLA, 1998, p.28).

Enquanto nós tendemos a conceber a ação de relacionar como um descarte das diferenças em favor das similaridades, o pensamento indígena vê o processo de um outro ângulo: o oposto da diferença não é a identidade, mas a indiferença. (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p.18).

Vê-se a impossibilidade de pensar cosmologias como essa à luz do comportamento teórico ocidental e do pensamento moderno. De outro lado, a linguagem poética é perfeitamente compatível com a experimentação de transgressão do ser e, por essa via, de suspensão da distinção radical entre humanos e não humanos.

Vale destacar mais um pouco das transmutações em Manoel: poeta é “espécie de vasadouro para contradições/sabiá com trevas”; inseto é “indivíduo com propensão à escória/ Pessoa que se adquire da umidade...” e árvores são “algumas pessoas em quem o desejo é capaz de irromper sobre o lábio, como se fosse a raiz de seu canto” (BARROS, 1990, pp.216-217). Comentando essas transgressões do ser pela palavra-animal:

Os verbetes “poeta” e “inseto” são apresentados em oposição, e se acham transmutados nesse novo mundo. O poeta é um “sujeito inviável”, enquanto o inseto é definido como “indivíduo com propensão a escória” ou como “pessoa que se adquire da umidade”. Ocorre uma passagem em duplo sentido, em que o inseto se

personifica e o poeta se animaliza. Mas esses estados não são permanentes: às vezes o poeta é inseto, noutras, o inseto é poeta; às vezes, eles não são nem um nem outro, e sim árvore, água ou pedra. O poeta tem a faculdade de incorporar diversos seres, de ser muitos seres e, ao mesmo tempo, ser um na sua diferença. (CORTEZ, 2000, p.7).

Considerações finais

No diálogo com Manoel de Barros e Umberto Saba, faz-se a experiência de uma provocação para além dos domínios do plano existencial do humano, especulando sobre a possibilidade do invisível/ indeterminado/não-nomeado penetrar a linguagem, muito mais capturando o humano que sendo enclausurado na linguagem subserviente ao comportamento teórico. O encontro com os animais e as crianças revela-se nessa possibilidade, materializando as sugestões da palavra-animal manoelina e do saber orgânico sabiano.

Se escutamos, no esforço de uma linguagem poética, e inevitavelmente humana, a voz do animal; se vemos aí a imprevisibilidade da criança, talvez já estejamos inclinados para além do limiar que forjamos entre nós e outros viventes. No mínimo, a poesia nos fará diminuir de importância diante das possibilidades de devires e transmutações possíveis, ainda que eles nos situem, mesmo que provisoriamente, no fora da ilusão de nós mesmos.

BIBLIOGRAFIA

AGAMBEN, Giorgio. *O aberto: o homem e o animal*. Trad. Pedro Mendes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

BARROS, Manoel. *Compêndio para uso dos pássaros*. São Paulo: Leya, 2012.

_____. *Poesia completa*. São Paulo: Leya, 2010.

_____. *O livro das Ignorãças*. 13 ed. Rio de Janeiro: Record, 2007.

_____. As lições de R.Q. In: _____. *Livro sobre nada*. Rio de Janeiro: Record, 2000.

_____. *Gramática expositiva do chão*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1990.

CEZAR, P. *Só dez por cento é mentira: a desbiografia de Manoel de Barros*. Brasil, 2008. DVD. Filme longa. Documentário (82min).

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

CORTEZ, Claudia Q. Diálogo entre seres: uma aproximação ontológica ao animal na poesia de Manoel de Barros. *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, n. 6. pp. 1-11, abril de 2000.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs*. Capitalismo e esquizofrenia, vol. 4. São Paulo: Ed. 34, 2008.

DELEUZE, Gilles e PARNET, Claire. *Diálogos*. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Editora Escuta, 1998.

DERRIDA, Jacques. *O animal que logo sou*. Trad. Fábio Landa. 2 ed. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

DESCOLA, Philippe. *As lanças do crepúsculo: relações Jivaro na Alta Amazônia*. Trad. Dorothee de Bruchard. São Paulo: Cosac & Naify, 2006.

_____. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. *Mana*, v.4, n.1, pp.23-45, 1998.

DUBOIS, C. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Trad. Bernardo B.C.Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

FONTENAY, Elisabeth de. *Le silence des bêtes*. Paris: Fayard, 1998.

FOUCAULT, Michel. *Os anormais*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*. Trad. Idalina Azevedo e Manoel A. Castro. São Paulo: Edições 70, 2010.

_____. *Os conceitos fundamentais da metafísica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. *Ser e tempo*. Trad. Maria S.C.Schuback. 3ª Ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed.Universitária São Francisco, 2008a.

_____. *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008c.

_____. “... Poeticamente o homem habita”. Trad. Márcia Sá C.Schuback. In.: _____. *Ensaios e Conferências*. Trad. Emmanuel C.Leão, Giovan Fogel, Márcia S.C.Schuback. 5ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed.Universitária São Francisco, 2008b. pp. 39-60.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. Trad. José A. Gianotti e Armando M. Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 1984.

_____. *Fenomenologia da Percepção*. Trad. Carlos A.R. Moura. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *A Natureza: notas: cursos no Collège de France*. Anot. Dominique Séglard. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Conversas*. Trad. Fábio Landa; Eva Landa. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

PETERLE, Patrícia. Poéticas do comum: a cidade, a criança e o animal em Saba. In: SABA, Umberto. *O homem e os animais: poemas de Umberto Saba*. PERLE, P.& WATAGLIN, L. (orgs). Trad. Aurora F.Bermardini. Florianópolis: Ed.UFSCar, 2014.

SABA, Umberto. *O homem e os animais: poemas de Umberto Saba*. PERLE, P.& WATAGLIN, L. (orgs). Trad. Aurora F.Bermardini. Florianópolis: Ed.UFSCar, 2014.

SCHUBACK, M.S.C. *Heidegger e a lebre de Dürer*: Uma reflexão sobre o sentido transformador da singularidade em obra. Disponível em http://www.seminariosmv.org.br/textos/marcia_sa_cavalcante_schuback.pdf, acessado em 01/06/2010.

TYLER, Tom. Como a água na água. In: MACIEL, Maria E. *Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011.

UEXKÜLL, Jacob von. *Mondes animaux et monde humaines suivi de Théorie de La signification*. Illustrations de Georges Kriszat. Traduction et présentation de Philippe Muller. Paris: Éditions Denöel, 1956.

VALENTIM, Marco A. *Extramundandade e sobrenatureza: para uma crítica da antropologia filosófica*. In: I Encontro de Fenomenologia: Fenômeno/Mundo, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes Cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Maná*, v.2, n.2, pp.115-144, 1996.