

## A LEI DA NATUREZA: “ONÇA, PARENTE MEU”

THE LAW OF NATURE: “ONÇA, PARENTE MEU”

*José Reinaldo de Lima Lopes\**

### Resumo:

O texto descobre um tema de Direito Natural na obra de João Guimarães Rosa: o do reconhecimento recíproco dos seres humanos que permite a cooperação e o nascimento da vida política. Na falta desse reconhecimento, que pode se dar pelo afastamento proposital ou não do convívio com os homens, desaparecem tanto as condições de cooperação quanto as mais básicas atitudes morais que geram a vida humana. Assim, na novela de Guimarães Rosa estão ilustradas de forma exemplar questões colocadas na tradição jusnaturalista, tanto na sua vertente lockeana, quanto na vertente de Hobbes. O tratamento literário da questão amplia a sensibilidade do leitor para questões que outros tratam teoricamente, mostrando a atualidade da questão jusnaturalista.

Palavras-chave: Direito Natural. Natureza. Reconhecimento. Direito ao reconhecimento. Cooperação. Vida moral. Vida política.

### Abstract:

The paper uncovers a natural law aspect in the work of João Guimarães Rosa: mutual recognition among humans, which allows for cooperation and the birth of political life. If such recognition fails, due to either a voluntary or involuntary retreat from human life sharing spaces, the underlying conditions for cooperation and the most basic moral attitudes may also cease to exist. Thus, João Guimarães Rosa's novel illustrates in an exemplary way issues that belong to the natural tradition, in both its lockean or hobbesian versions. The literary approach to issues, otherwise treated as a matter of philosophy, increases the readers' sensitiveness to questions more generally dealt with in a theoretical way, and it shows how contemporary the natural law question is.

Keywords: Natural law. Nature. Recognition. Right of recognition. Cooperation. Moral life. Political life.

O estado de natureza, a natureza do ser humano. Será que no sertão das Gerais, no cerrado brasileiro, o drama da *Antígona* poderia acontecer? Na célebre tragédia de Sófocles, que quase todo grupo amador de teatro das faculdades de Direito encenou ou foi tentado a encenar, contém-se a célebre referência às *leis não-escritas*, as quais se opõem às leis da cidade. O confronto entre Creonte e Antígona é o confronto da cidade com as famílias (da ‘pólis’ com a ‘oikos’, de *civitas* com *gens* ou *domus*), ou de convenção ou civilização com natureza e assim por diante. “Meu Tio, o Iauaretê” de Guimarães Rosa tem um caráter universal por representar justamente este mesmo confronto, e deveria

---

\* Professor Associado da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo. Professor de Direito da Fundação Getúlio Vargas - FGV, São Paulo.

atrair tanto a atenção dos estudantes de Direito quanto de qualquer pessoa culta que se visse diante da opção de ‘como’ – e até mesmo ‘se’ – viver em sociedade.

## 1. A novela

### 1.1. Diálogo ou monólogo?

A história se entende por um diálogo entre dois personagens. Só está registrada a fala de um, e só ficamos sabendo o nome do Autor dessa fala. A fala do outro não se escreve, mas existe e se manifesta pelas interrupções do monólogo do personagem principal. São típicas as interrupções com um “Hum, hum”, “Nhor sim”, “hã-hã”, “Aa”, “Nhem?” Tais interjeições dão margem a reações e reviravoltas no discurso, a mudanças de rumo na conversa, a detalhes.

Outra técnica usada para mostrar que a situação é dialógica são os pedidos que o personagem dirige a seu interlocutor, cuja resposta apenas adivinhamos. Aceita oferta de pinga, aceita oferta de fumo, pede o relógio de presente e recebe uma resposta negativa, pede com cada vez maior curiosidade e frequência para ver e em seguida manusear o revólver do visitante.

A técnica narrativa antecipa a que seria usada mais tarde em *Grande Sertão, Veredas*, pois embora publicada em 1961 esta novela é de origem anterior. Um viajante, passageiro ou não se sabe bem quem, chega inopinadamente e pede pousada e hospedagem. As primeiras frases do texto de *Meu Tio* são: “Hum? Eh-eh...É. Nhor sim. ã-hã, quer entrar, pode entrar...”

O eu-narrador não conta uma história que presenciou. Conta sua própria história. Contar sua história é, propriamente, dar-se a conhecer, revelar-se. O conto, nestes termos, antecipa o que virá a ser *Grande Sertão: Veredas*. O personagem central é mais do que central: é único. É sua história que lemos, é sua história que ele narra ao seu imprevisível (?) visitante. Se em *Grande Sertão* o que se vê é uma saga, ou um épico rememorado por um personagem que dele participou – e em cujo painel se desenvolvem todos os dramas da alma humana e da vida civil e política – no *Meu Tio, o Iauaretê*, o drama acontece todo diante de um só personagem, que não tem, ou pelo menos não enfatiza seu confronto com muitos outros atores e personagens. Todos eles parecem mais ou menos episódicos e estão em um passado que soa distante e com o qual rompeu. Certo, também Riobaldo Tatarana havia rompido com seu passado de jagunço, sua história de guerras e batalhas e vivia então, no momento de sua narrativa, ‘aposentado’. Mas seu passado, do qual faz a memória para seu anônimo visitante, é de algum modo algo que o Tatarana não rejeita e que se vê obrigado a adaptar para sua nova vida. Nem seu amor/amizade por Diadorim, nem as maldades cometidas nas batalhas ao lado ou contra o Fafafa, o Zé

Bebelo, o Diógenes, o Hermógenes, nem o grande mistério - ‘o centro do redemoinho’ - da existência do mal, como coisa subjetiva ou objetiva, são propriamente rejeitados. Em tudo ele aprendeu, porque afinal, como ele diz, ‘natureza da gente é muito segundas e sábados’ e não se deve ‘querer o bem com demais força...’ De certa forma, Riobaldo abandonou a guerra, aposentou-se da jagunçagem, e está redimido. Tudo que viveu – o amor, a guerra, a amizade – foi de modo intenso, e terminou por formar quem ele é, reconciliado consigo mesmo. O passado foi um passado humano, agora reconvertido, relido, apaziguado.

O narrador de “Meu Tio...”, porém, rejeitou seu passado. “Eu não mato mais onça, mato não. É feio – que eu matei. Onça meu parente. Matei, montão. (...) Quero ter matado onça não. Se mecê falar que eu matei onça, fico brabo.” (p. 129) Rompeu, abandonou seu passado e abandonou a convivência dos outros seres humanos, deixou de viver entre os homens (*inter homines esse*). A mudança é uma ruptura, não uma evolução. E sobretudo uma mudança que provoca um olhar pouco compreensivo, empático ou sereno sobre o que foi antes...

## 1.2. A tensão do estranhamento do outro

A novela ou conto é de crescente tensão. O ambiente em que a história corre é tenso por si: trata-se de uma noite no meio do sertão, onde o viajante não está muito confortável. Nota-se isto pelas muitas explicações que o “hospedeiro” dá a seu interlocutor a respeito dos sons que chegam da mata: são ratos, antas, pássaros. Para tranquilizá-lo o ‘anfitrião’ assegura que não são onças, embora ele possa a qualquer momento chamá-las, pois as conhece, sabe o que elas pensam e é ‘seu parente’.

O estilo narrativo, no qual não aparecem as falas do outro, contribui ainda mais para a tensão. É que só nós leitores, na ausência de um narrador de terceira pessoa, ou de um narrador propriamente dito em primeira pessoa, somos levados a experimentar a mesma solidão do visitante diante de um estranho completo, que só vamos conhecendo pelo que diz e pelos gestos. Estes, aliás, nunca são descritos: nós os vemos acontecer quando ele mesmo os pronuncia de algum modo. Por exemplo, sabemos que ele estende a mão para apanhar o relógio ou o revólver do visitante quando o personagem de supetão, sem pré-aviso diz: “Ce qué dá pra mim esse relógio?” (p. 129) Ou mais adiante: “quem sabe esse revólver seu tá panema, hã? Deixa eu ver.” (p. 142-143).

Isto significa afinal que nós leitores somos levados a nos identificarmos com o viajante. Pois tudo no conto/novela é surpresa para nós, como é surpresa para ele. Não há ninguém que nos diga o que vai dentro da cabeça do outro. Só os seus gestos e suas falas. Não há nem o narrador em terceira pessoa onisciente, nem o narrador em primeira pessoa que esclarece suas próprias intenções.

A dinâmica do conto é também particularmente tensa, pois começa com os contatos banais que se estabelecem entre estranhos em torno das pequenas coisas que os cercam: uma observação sobre o fogo dentro do rancho, dos lugares que há para deitar (o jirau, a rede), a pinga ... A narrativa ou relato, a estória propriamente dita vai entrando quando se fala dos vestígios de alguém que estivera ali com o caboclo: restos de coisas de um preto, que *não vem mais não*, como ele diz. Por que será que não vem? Morreu, e *morreu de doença, de verdade*. Não foi só o preto que morreu, morreu o cavalo desgarrado, mas esse morreu certamente comido pelas onças, diz o personagem. Aliás, diz ele, também seu cavalo havia morrido, de doença, porém.

Os contatos iniciais são, pois, simultaneamente típicos e, por isso mesmo, contêm uma pitada de suspeição. Quem é quem? Oferecimento recíproco de comida, bebida, conversas. E indicações primeiras de estranhamento. Afirmações feitas pelo hospedeiro que não tranqüilizam completamente quem ouve: *eu sou bicho do mato, não se preocupe, durma, eu sou parente de onça, eu não mato onça, mas já matei muita, o senhor pode ouvir isto, mas não repita pra ninguém que eu já matei onça*.

A narrativa combina três diferentes ordens: uma descrição da vida das onças e da vida do rancheiro no meio das onças, sem tempo, relatada abstratamente, como descrição de um estado de coisas permanente; interlocução com seu visitante, pedindo coisas (cachaça, relógio), pedindo depois para manusear seu revólver, fazendo perguntas sobre quem ele é, primeiro de forma indireta, finalmente de forma mais clara (*mecê é soldado, por que pergunta tanto?*); num terceiro nível e de forma bem entrecortada, a narrativa de sua vida, o passado.

### 1.3. A estória

Se colocada em ordem direta a estória, o trecho, o roteiro consiste na chegada de um estranho a esse lugar ermo e isolado em que vive Bacuriquirepa, assim chamado por sua mãe, uma índia Tacunapéua, que o teve de um branco. Bacuriquirepa foi batizado como Antônio de Jesus, depois chamado Tonho Tigreiro. De sua mãe ele diz o nome, Mar'Iara Maira. Tonho tigreiro recebe o visitante, cuja voz nunca ouvimos. Dá-lhe pouso e vai contando a familiaridade que tem com as onças. Sabe o que elas pensam, chama-as por nomes próprios e elas o atendem. Conta também que vive completamente isolado. Seus vizinhos mais próximos, sempre a algumas léguas de distância, morreram todos, *todos de doença, de verdade*. O preto que viveu com ele também, *morreu de doença de verdade*. Só uma família, a de Maria Quirinéia e seu marido doido que vivia acorrentado, é que não morreu de doença: mudou-se.

Seus únicos contatos são, portanto, as onças, tanto as verdadeiras (as pintadas e as pretas, ou seja os jaguares) quanto as falsas (suçuaranas, ou pumas, onças medrosas

que não são suas parentes, p. 142). Como elas, ele vive da caça, quase não usa roupa e, como diz a certa altura, não precisa de relógio. Entre uma fala e outra vai-se descobrindo sua história. Era filho de índia bugra com branco. Não gostava de trabalhar, vivia em liberdade e com o tempo tornou-se matador de onça, empregado por um homem ruim, Nhuão Guede. Para caçar as onças ia avançando no meio do mato e ficava mais isolado, pois onças são predadores solitários e silenciosos e só se pode caçá-las de mansinho, sem fazer alarde. Depois de um tempo, certo dia, aproximou-se dele, enquanto dormia, uma onça fêmea que não o devorou. Para salvar-se, fingiu de morto e ela começou a lambê-lo. A esta onça deu o nome de Maria-Maria. Depois foi encarregado de matar uma onça em especial, a Pé-de-Panela. Recusou o serviço, que foi passado ao Tiaguim. Deixou então de matá-las e passou a viver quase que como elas. Todos os seus vizinhos, que no início da narrativa haviam morrido de doença *de verdade*, segundo vai revelando à medida que a narrativa chega ao fim depois de vários tragos de pinga, foram por ele mesmo entregues a diversas onças, cada uma chamada pelo seu nome. Na cena final há indicações de que ele se aproximava do visitante: “Ói minha unha: mecê olha – unhão preto, unha dura... Ce vem, me cheira; tenho catinga de onça?” Nesta última cena explode toda a tensão da novela, ele é morto pelo visitante com o revólver que fora objeto de curiosidade e conflito desde a chegada do anônimo.

#### 1.4. Virando bicho

O conto pode ser olhado de muitos ângulos, mas do ponto de vista de uma história do pensamento jurídico o que chama a atenção é essa vida isolada de alguém que vai virando bicho. Virou bicho ao longo da vida e vira propriamente bicho dentro do episódio narrado na novela. Começa recebendo um visitante, passa a observá-lo como se fosse uma presa potencial e finalmente tenta dar-lhe o bote, tomando-lhe o revólver. Mas o que está mesmo em jogo para meu interesse é o potencial estado de natureza da obra. O tigreiro que virou bicho é uma espécie de Mowgli, o menino lobo, a novela é uma espécie de *The jungle book* às avessas.

Trata-se de um conto não sobre a humanização de alguém, mas, ao contrário, sobre alguém que saiu do mundo dos homens e entrou no mundo da natureza. Alguém que cumpriu o caminho suspeitado por Aristóteles na *Política*: “O homem que por natureza, e não por mero acidente, não fizesse parte de cidade alguma, seria desprezível ou estaria acima da humanidade.” (*Política* I, 1, 1253 a) Tonho Tigreiro não deixou de fazer parte da cidade dos homens por acidente, parece, mas por escolha, por ir criando devagar uma estranheza em relação aos homens e uma familiaridade com a natureza.

Esse estranhamento e esse distanciamento são espalhados ao longo do texto. Em primeiro lugar há o insistente chamado: *onça é meu parente, o iauaretê é meu tio*.

Depois, há o fato de as onças adquirirem nomes próprios que, diz ele, não são invenção sua pois ele apenas os descobria, eram nomes delas mesmas: “Que eu botei, só não, eu sei que era mesmo o nome delas.” (p. 140) E os nomes...Ah, os nomes das onças em primeiro lugar e entre elas as fêmeas: Maria-Maria, Mopoca, Tatacica, Uinhúa, Rapa-Rapa, Mpu, Nhã-ã, Tbitaba, Coema-Piranga, Putuca. Depois os machos: Papa-gente, Puxuêra, Suu-suu, Apiponga, Petecaçara, Uitauêra, Uatauêra, Pé-de-Panela, Maneta...Elas têm personalidade (ou seria ‘onçalidade’), jeitos e histórias que se conhecem por episódios: depois ‘somem no mundo’.

Mas o nome do narrador não é dito ‘meu nome’, mas “Nhô Nhuão Guede *me chamava* de Tonho Tigreiro”. E agora, como já deixou o convívio cotidiano dos outros seres humanos ele diz: “Agora tenho nome nenhum não, não careço. (...) Agora tenho nome mais não...”

Claro, se ele vive isolado, se ninguém o chama, se ninguém se dirige a ele com intenção permanente, de comunidade, para quê nome? Sua vida confundiu-se com a das onças: “Sei não, gosto de ficar nu.” “Onça é povo meu, meus parentes.” O leitor – o visitante – já começa a desconfiar...

Os seres humanos entram episodicamente na história: Nhô Nhuão Guede, Pedro Pampolino, Rima Toruquato, Curiã, a Mãe. E os homens não são bonitos de se ver: encomendam mortes, mortes de onças, morte de outros homens, enganam, riem-se uns dos outros...E sumiram no passado do narrador, que só bem adiantado o conto revela seu nome: Tonho Tigreiro. Há depois a dificuldade crescente de conviver com os homens. Alguns, que entregou para as onças, que ele mesmo não matou, eram pessoas de quem gostava, mas cujos hábitos e modos de ser com o tempo o irritaram a tal ponto de não conseguir comunicar-se propriamente com eles. Assim aconteceu com o preto Bijibo: “eu tava achando nada de ruim não, tava jeriza não, eu gostei do preto Bijibo.” (p. 151)

O que então o irritou no preto? Em primeiro lugar um comportamento que não era semelhante ao seu: o preto carregava e armazenava comida (farinha, queijo, sal, rapadura, feijão, carne seca, tinha anzol pra pegar peixe, toicinho salgado...) “Ave-Maria! – preto carregava aquilo tudo nas costas, eu ajudava não, não gosto, sei lá como é que ele podia...Eu caçava...Preto comia.” E comia muito, enquanto tudo em volta vivia no limite da sobrevivência, como a onça que os estava seguindo..., tudo vivia, digamos, no estado de natureza, em que não há acumulação. Vivia-se no presente.

O outro preto, o Tiodoro, teve também um fim trágico. Quando Tiodoro chegou, Tonho Tigreiro pensou que viera para vingar o Bijibo, seu irmão talvez. Não era nada disso. Era mandado pelo homem mais odioso de todos, Nhão Guede, e era mandado para matar as onças que Tonho Tigreiro se recusava a eliminar. Também ele era boa pessoa (p. 153). Primeiro as onças comeram seus cachorros, cachorros onceiros, depois o preto morreu, pronto!

A identificação com as onças faz-se pelo presente permanente. Onças não são previdentes, não armazenam, não têm passado ou futuro, nostalgia, aquela tensão entre memória e aspirações, uma história a narrar e uma história a fazer. Não, nada disso: “Mecê sabe o que é que onça pensa? Sabe não? Eh, então mecê aprende: onça pensa só uma coisa – é que ta tudo bonito, bom, bonito, bom sem esbarrar. Pensa só isso, o tempo todo, comprido, sempre a mesma coisa só, e vai pensando assim, enquanto que tá andando, ta comendo, ta dormindo, ta fazendo o que fizer...” (150)

A acumulação não é hábito da natureza, não é hábito de onça. Daí a tensão entre Bijibo e ele: o preto Bijibo acumulava comida enquanto o próprio Tonho Tigreiro vivia sem acumular nada. “Agora é que tou alegre! Eu cá também não sou sovina, de-comer e cachaça é para se gastar logo, enquanto que a gente tem vontade...é bom é encher barriga.” (p.132) E o encher barriga é só isso mesmo, sem que se avalie o ‘encher barriga’. Ele diz: “Eu acho triste não. Acho bonito não. É, é como é, mesmo, que nem todo lugar.” O tigreiro tornou-se indiferente a um discurso avaliativo, um discurso sobre bom e mau. Não é que tenha refletido, não é que tenha se decidido, ‘é como é’ apenas. Mais um signo de que ‘deixou o estado civil’ e ‘passou para o estado natural’.

E a essa despreocupação com o dia de amanhã, com o entesourar, vem juntar-se à despreocupação com o tempo. Primeiro ele se interessa pelo relógio. No entanto, pelo próprio diálogo, nota-se que seu interesse é só por ter algo que está na mão do outro. Ele logo expressa seu desinteresse: “Relógio quero não, ta bom, tava era brincando. Pra quê que eu quero relógio? Não careço...” (p. 129)

Vive sem tempo, vive sem entesourar, vive do dia-a-dia. Vive também sem casa, sem um lugar que se possa chamar casa. A noção já é dada no segundo parágrafo do texto: “Sou fazendeiro não, sou morador... Eh, também sou morador não. Eu – toda parte. Tou aqui, quando eu quero eu mudo. É. Aqui eu durmo.” (p. 126) E o tema volta em outros momentos do texto, como no momento em que informa as distâncias que o separam dos vizinhos: “Eh, aqui ninguém não pode morar, gente que não é eu. Eh, nhem? Ahã-hã... Casa tem nenhuma. Casa tem atrás dos buritis, seis léguas, no meio do brejo.” (p. 131). A morada resume-se ao lugar de dormir: “Ninguém mora em riba do meu cheiro...” (p. 128)

Outro hábito que vai abandonando é o do vestido e junto com abandono do vestido vem o abandono da festa, da religião. “Sei não, gosto de ficar nu, só de calça velha, faixa na cintura...calçar botina quero não: não gosto!...Aqui tem festa não...Missa, não, de jeito nenhum! Ir pra o céu eu quero. Padre, não, missionário não, não gosto disso não, não quero conversa.” (p. 143)

E o progresso da solidão e da tristeza. “Manhã mecê vai embora. Eu fico sozinho, anhum. Que me importa?” (p. 131) Não há, na sua vida, aquilo que forma as cidades, a necessidade e a troca e mais ainda a amizade, que para Aristóteles é a forma

mais elevada de amor e, especialmente, é a forma idealizada que devem ter as relações entre os cidadãos, uma espécie de amizade cívica. Cidades, ou seja, vida social, não fornecem apenas coisas, mas uma vida boa e completa. Não é assim o desolado mundo de Bacuriquepa: “Aqui roda a roda, só tem eu e onça. O resto é comida pra nós.” (p. 133). “Me deixaram aqui sozinho, eu nhum. Me deixaram pra trabalhar de matar, de tigreiro. Não deviam...Não sabiam que eu era parente delas?” (p. 134) Sua afeição, sua filia, dirige-se agora para algumas poucas onças: “Como é que eu ia querer matar Maria-Maria? Também nesse tempo eu já tava triste, triste, eu aqui sozinho, em nhum, e mais triste caipora de ter matado onças...(P. 139) De um certo modo, foram os homens mesmos que o levaram ao isolamento, pois lhe deram um trabalho – caçar onça – que lhe impôs a solidão. “Me deixou aqui sozinho, eu nhum, sozinho de não poder falar sem escutar...Sozinho o tempo todo, periquito passa gritando, grilo assovia, assovia, a noite inteira, não é capaz de parar de asoviar...Tenho pai nem mãe. Só matava onça.” (p. 149) Até o amor das mulheres deixou de interessar: “Gosto de mulher não, às vezes gosto... vou indo como elas onças fazem “ (p. 150) Mesmo quando Maria Quirinéia lhe diz que é um homem bonito, ele reage e se distancia, mostrando suas unhas, parecidas com garras de onça (p. 157).

Se não pode ter amizade com os seres humanos, pode, entretanto, criar barreiras. Quer impor medo a todos e esse medo indica e reforça o isolamento que ele pretende manter: “Quero todo mundo com medo de mim. Mecê não, mecê é meu amigo...Tenho outro amigo nenhum.” (p. 134) Nesse clima de ameaça implícita, cresce o estranhamento mesmo com o recém-chegado. À metade do conto o visitante pega o revólver. É quando o tigreiro começa reagir. “O homem doido. Sou diabo não. Mecê é que é diabo, o boca-torta. Mecê é ruim, ruim, feio. Diabo? Capaz que eu seja...”(p. 144)

A progressão do virar bicho é uma progressão do revelar o lado de sua vida do qual o visitante, de início, pode no máximo suspeitar. De fato, para o visitante, no começo ele é apenas alguém estranho. No final, ele é alguém que se identifica com as feras, um homem feral, um homem feroz. A progressão vai de uma expressão coloquial “sou bicho do mato” (p. 127), para uma assalto sobre o visitante, confirmando “eu viro onça” (p.146) e terminando com um “eu sou onça” (p. 157). Entre uma cena e outra ele pede, a certa altura para ver-se no espelho, se é que o visitante tem um espelho. Como sabemos, os primatas superiores, pelo que se sabe até hoje, são capazes de se reconhecerem no espelho. Outros animais não têm essa capacidade. Ao fazer o pedido ele ainda está no trânsito entre a humanidade e o estado feral, talvez lhe volte sua imagem antiga, como homem. Talvez ele veja ali a onça que acredita ser. Em quê e em quem espelhar-se? Na sua solidão até mesmo o reflexo de si perdeu-se na memória. Quanta curiosidade nesse pedido para olhar-se no espelho. O que veria? Sem espelho, nada de reflexão, e sem reflexão a perda da capacidade humana de constituir humanamente uma consciência.

Aqui vale lembrar já que o espelho não é apenas um instrumento para visão física de seu próprio rosto. Adam Smith, refletindo sobre a idéia mesma de consciência moral, chama a atenção para seu caráter reflexo e espelhado: “Se fosse possível que uma criatura humana vivesse em algum lugar solitário até alcançar a idade madura, sem qualquer comunicação com sua própria espécie, não poderia pensar em seu próprio caráter, a conveniência ou demérito de seus próprios sentimentos e conduta, a beleza ou deformidade de seu próprio espírito, mais do que na beleza e deformidade de seu próprio rosto. Todos esses são objetos que não pode facilmente ver, para os quais naturalmente não olha, e com relação aos quais carece de espelho que sirva para apresentá-los à sua vista. Tragam-no para a sociedade e será imediatamente provido do espelho de que antes carecia.” O pedido do espelho é mais um sinal tenso da humanidade perdida ou por perder-se, pois enquanto tiver capacidade de *refletir-se* não terá perdido totalmente a humanidade.

## 2. Natureza e Direito Natural

### 2.1. A visão clássica

“Aquele que não é capaz de viver em sociedade, ou que dela não precisa, por ser auto-suficiente, será ou um animal selvagem ou um deus: ele não pertence a um Estado”. (Aristóteles, *Política*, 1253<sup>a</sup>, 25) A expressão de Aristóteles parece mesmo lugar comum. Muitas vezes é citada de forma *homilética*, como ele mesmo diria. Seria como uma recomendação, um bom conselho: “vivam em sociedade, meus irmãos!” No entanto, para quem lê com atenção a abertura da *Política*, é claro que se trata de análise. O início do tratado sobre a cidade constituída, o Estado, ou a política, é todo ele analítico. Toda comunidade existe para um fim: não há comunidade ou sociedade de relações meramente episódicas. Compreendendo para quê as pessoas se ajuntam, compreende-se aquele ajuntamento em si. Visto que as pessoas podem ajuntar-se para muitas coisas, “cada comunidade é estabelecida tendo em vista algum fim [bem]” (Pol. 1252 a, 1).

No caso de Aristóteles, a comunidade é social ‘por definição’. A comunidade não é o ajuntamento casual dos que ‘se abrigam da chuva’. Se o ajuntamento não é casual, sua causa é dada pela sua finalidade. A comunidade política, aquela que engloba todas as outras, porque é “quase auto-suficiente” (Pol 1252 b, 30) deverá, para ser bem compreendida, ser compreendida na sua ‘causa final’, na sua finalidade.

Ela não é apenas o agregado de outras comunidades, e por isso a simples analogia entre os papéis de pai – patrão – autoridade política não é clara nem correta. Para que ela fosse verdadeira, seria preciso que as relações e comunidades dentro das quais elas se dão (pai/família, patrão/fazenda, autoridade/cidadãos) fossem apenas uma variação quantitativa. Isso, diz o filósofo, é um erro, pois as diferenças entre as comunidades não são

numéricas: são qualitativas, visto que cada uma tem uma ‘causa’, cada tipo de interação social – para falar com a linguagem contemporânea - entende-se por algum sentido. Assim, a família é necessária e natural, enquanto sua causa é a provisão das necessidades diárias – daí seus membros compartilhem a ‘dispensa’, ou a mesa. A comunidade política, porém, satisfaz a necessidade de ‘vida boa’, isto é, da vida humana completa, que vai além da sua ‘reprodução material’. Se a vida humana completa vai além da simples reprodução material, e se a vida humana completa precisa ser procurada para além dos âmbitos restritos das casas e tribos, então, diz ele ‘é natural’ que haja Estados.

Em oposição completa à maneira de argumentar dos modernos, e opondo-se provavelmente aos sofistas de seu tempo, diz Aristóteles: a forma completa do ser humano encontra-se no homem que é membro da cidade. Se ele não for membro da cidade, de duas uma: ou não atingiu a forma completa de ser humano, e vive apenas como uma parte de seu ser – a parte que o iguala aos outros animais, como a reação ao meio, a simples autonomia mecânica e biológica -, ou superou a forma humana, excedeu-a, e tornou-se um deus (ou um anjo).

É nisso que Aristóteles se opõe à forma de argumentar dos modernos. O Estado, diz ele, precede logicamente a análise do indivíduo: “a prova de que o Estado é uma criação da natureza e é anterior ao indivíduo é que o indivíduo, quando isolado, não se basta: por isso ele está como a parte para o todo. Aquele que não é capaz de viver em sociedade, ou que dela não precisa, por ser auto-suficiente, será ou um animal selvagem ou um deus: ele não pertence a um Estado”. Esta precedência natural tem uma consequência lógica: não é correto, como ele diz, conceituar o Estado a partir de suas unidades como se estas pudessem existir sem ele, como se fosse uma soma de unidades que podem preexistir ou viessem apenas contingentemente a formá-lo. Se tivermos a idéia de ser humano como a do ser civilizado, é porque ele o foi em meio a outros seres humanos.

Daí porque a afirmação dos estados possíveis deste animal homem (besteira, homem, deus) não destaca ou enfoca um ‘estado de natureza’ anterior ou externo ao estado social-político propriamente dito. Mais ainda, o estado próprio do homem, como espécie, vem junto com de uma característica única (*específica*, portanto) do ser humano: a capacidade de *falar*, o uso do *discurso* (que em grego sintetiza falar-pensar, *logos*). Falar não é apenas expressar estados subjetivos - por interjeições ou por proposições mais complexas -, o que, diz ele, a simples *voz* pode fazer e de fato todos animais assim fazem. Tampouco equivale a comportar-se socialmente de forma determinada, como as abelhas. A *palavra* cria o universo humano propriamente, pois não apenas expressa sentimentos, não apenas ‘de-signa’ coisas, mas, diz ele, constitui o *conveniente e o inconveniente* e, por consequência, o *justo* e o *injusto*. Ou seja, a palavra e o discurso não apenas apontam para as coisas, mas são capazes de ‘julgar’ as ‘coisas’.

Não é demais lembrar que em outra tradição do mundo antigo que nos chegou, a tradição bíblica, Adão, o Homem, é *chamado* por Deus pelo seu nome para, por sua vez, ‘dar nome’ às coisas. E ele então as chama por nomes comuns (substantivos comuns), isto é por classes e espécies: nisto, diz o livro Gênesis, ele mostra que é Rei sobre a natureza, que a domina. Adão estará ainda no jardim, mas dentro do jardim da criação ele já se distingue das ‘criaturas’. É um primeiro belo mito a respeito das palavras e do falar.

A vida humana é uma vida em sociedade, é uma vida que constitui o justo e o injusto e uma vida com sentido, dentro de um mundo compartilhado. Quando se abandona esse mundo compartilhado, abandona-se a vida política, abandona-se a forma humana de vida. Isso explica a expressão usada por Tonho Tigreiro quando revela a seu visitante que entende o que as onças pensam. “Elas morrem com uma raiva, falando o que a gente não fala...” (131). A linguagem torna possível e ao mesmo tempo pressupõe o ‘mundo da vida’ compartilhado. Tonho Tigreiro aprendeu a linguagem das onças: seus pensamentos, seu mundo, sua fala, seu *jaguanhenhém* (p. 138).

### 2.3. Duas visões modernas

Para os autores modernos, no entanto, o natural é o indivíduo, não a comunidade. E nem sempre o estado de natureza é algo bom. Pode bem ser um estado de crueldade. Para Hobbes, o estado de natureza é um estado de guerra, para Locke o estado de natureza é um de sociabilidade natural, distinto do estado de guerra e do estado civil.

Hobbes começa falando da “condição natural da humanidade”. Ele a reconstrói dizendo em primeiro lugar que bem observadas as coisas há uma geral igualdade no corpo e na mente em termos médios, já que individualmente há mesmo diferenças. Essa igualdade básica gera uma segunda igualdade, a de “esperança” ou desejo, e quando o desejo se dirige àquilo que não pode ser simultaneamente de dois ou mais indivíduos nasce a inimizade. Daí procede o esforço de destruir o que se opõe tanto à conservação quanto ao gosto de cada um. Antecipando a luta, surge a desconfiança e, finalmente, os homens não têm prazer em estar juntos e, na falta de um poder superior, cada um se julga mais merecedor do respeito alheio. Competição, desconfiança, orgulho são, pois, as três causas de conflito intrínsecas à natureza do homem, isto é, presentes em cada ser humano. Por isso, dizia Hobbes, quando não havia um poder superior, a condição humana era a da guerra de todos contra todos.

O mais surpreendente na análise de Hobbes, do ponto de vista da história, está nos termos em que ele contraria a idéia geralmente aceita de que os homens são naturalmente animais sociais e que, portanto, a vida social é uma “vida natural”. Ele esclarece bem sua idéia na primeira nota de rodapé do texto do *Cidadão*:

Como hoje vemos de fato uma sociedade já constituída entre os homens, e ninguém vivendo fora dela, já que vemos todos desejando o congresso e a convivência mútuos, parece uma enorme estupidez colocar no próprio começo desta doutrina uma pedra de tropeço como essa diante do leitor, negando que o homem nasce apto para a vida social. Por isso devo dizer mais claramente que é de fato verdade que para o homem, por natureza, isto é, enquanto homem, ou seja, imediatamente após seu nascimento, a solidão é uma inimiga, pois as crianças precisam de quem as ajude a sobreviver, da mesma forma que os velhos precisam de quem os ajude a viver bem. Por isso não nego que os homens (até mesmo por força da natureza) queiram juntar-se. Mas a sociedade civil não é um simples ajuntamento, senão laços, para cujo estabelecimento confiança e acordos são necessários, cujas virtudes – para as crianças e os loucos – são totalmente desconhecidas, assim como são desconhecidas suas vantagens por aqueles que nunca experimentaram a miséria que sua ausência traz. Por isso acontece que os primeiros, como não sabem o que é a sociedade, não podem entrar nela, e os segundos, que ignoram os benefícios que ela traz, com ela não se importam. É evidente, portanto, que todos os homens, como nascem crianças, nascem inaptos para a sociedade. Muitos também, talvez mesmo a maioria, ou por uma deficiência em suas faculdades mentais, ou por uma deficiência na educação, permanecem inaptos para a vida social por toda sua vida; e, no entanto, todos, crianças ou mais velhos, têm uma natureza humana. Portanto, o homem se torna apto para a vida social não pela natureza, mas pela educação. Além do mais, embora o homem nasça em uma condição tal que a deseje, não se segue necessariamente que tenha nascido apto a fazer parte dela. Porque uma coisa é desejar, outra é ter a capacidade adequada para aquilo que se deseja; pois até mesmo aqueles que, por seu orgulho, não se submetem à igualdade, sem a qual não pode haver sociedade, desejam esta última. (Hobbes 1972, 110)

Isto quanto à naturalidade e precedência analítica (ou lógica) do indivíduo singular sobre a comunidade social.

Nessa linha hobbesiana, pode-se entender o estado de natureza como um estado passado, de isolamento e pré-social. É possível, no entanto, entender hobbesianamente o estado de natureza como um estado potencial e futuro. Dadas as características do ser humano, o estado civil e político é apenas um arranjo precário, cujo fim permite prever a guerra de todos contra todos. Nestes termos, a ‘condição natural’ de cada um é o que leva, futuramente, à guerra de todos contra todos. O estado civil ou político é o que impede a chegada da guerra. Ele põe fim a um estado de guerra anterior, ou ele evita um estado de guerra futuro. São dois olhares, ambos digamos pessimistas.

É possível também falar de modo positivo do estado de natureza como um estado pré-político, mas não pré-social. É, parece-me, a interpretação de John Locke. No estado de natureza descrito por Locke todos são livres e, como no de Hobbes, todos são iguais. Nele, tudo é comum e tudo é suficiente. Mas há o inconveniente de que cada um é juiz e executor das leis da natureza. É perfeitamente sensato, diz Locke, que as punições sirvam apenas para evitar que no futuro alguém atente contra a igualdade e a liberdade de cada um, e para a reparação dos delitos cometidos contra a liberdade e bens alheios. Além disso, no estado de natureza não existe acumulação – pois não existe moeda – e todos vivem de consumir imediatamente aquilo que seu trabalho imediatamente lhes fornece. Pode haver o bastante para todos, mas Locke sugere que os homens vivem com certa frugalidade.

Locke afirma que o estado de guerra é posterior ao estado de natureza. A estrutura do seu famoso *Segundo tratado sobre o governo civil* não deixa margens a dúvidas. O primeiro capítulo diz respeito ao assunto de que vai tratar (do governo político, não governo da família ou casa). O segundo capítulo descreve o estado de natureza, o qual, diz ele pode ser visto nas relações entre os príncipes – que são livres e soberanos, mas entram em tratados uns com os outros – e entre os povos diferentes, como nas relações dos europeus com os povos americanos primitivos. O terceiro capítulo, por seu turno, trata do estado de guerra. O estado de guerra surge quando a amizade, benevolência, assistência e preservação mútuas são ameaçadas por alguém. Nesses termos, o estado de natureza é quase idílico, o estado de guerra é um mal, e o estado político restaura, como possível e de maneira convencional, o estado de natureza.

Quando alguém quer tomar o que é do outro surge o estado de guerra, que cessa com o surgimento da “autoridade” a qual restaura o estado de natureza, em que cada um tem o seu. Por isso os “direitos” naturais de liberdade e igualdade são a razão de ser e a finalidade da sociedade política e por isso, segundo Locke, o estado natural não é o estado de guerra. A propriedade natural – pela qual cada um tem direito a tanto quanto necessita – transforma-se em propriedade civil. Essa simplicidade é apenas complicada com a invenção da moeda, pois com ela permite-se o entesouramento e a acumulação. No estado propriamente natural, que é primitivo e simples, o direito de propriedade limitava-se àquilo que cada um podia realmente cultivar e consumir. Essa era a propriedade natural.

Para Locke a condição civil é a situação torna possíveis duas coisas: a garantia dos direitos ‘naturais’, de que os homens já gozavam antes de formar a sociedade política, e o crescimento da riqueza.

## 2.4. Tonho Tigreiro como arquétipo do ser humano

A pergunta que inquieta o leitor, desse ponto de vista, é: Bacuriquirepa escolheu ou não teve escolha afinal? Viu que era melhor estar entre as onças do que entre os homens, ou os homens, dando-lhe um trabalho que o obrigava a estar longe deles terminaram, indiretamente, por expulsá-lo da sua convivência?

Parece certo que o conto não foi escrito para responder a essa questão, e se fosse deixaria de ser o que é, perderia o que tem de mistério, e por isso mesmo de eterno e universal, para converter-se em um ensaio. Gostaria de lê-lo, porém, como uma metáfora e como jurista gostaria de lê-lo como uma extraordinária metáfora para falar da escola do Direito Natural. Há, como sabemos todos, uma escola clássica (aristotélico-tomista) do Direito Natural; e há uma escola moderna. O que afinal de uma e outra encontramos na estória de Chico Tigreiro? Muita coisa, muito mais coisa do que se poderia imaginar e muito mais altura e profundidade do que se pensa.

De qual “estado de natureza” se pode falar no caso da novela de Guimarães Rosa? Em diferentes momentos vemos estados diferentes. De início pode-se distinguir a visão clássica e aristotelizante. Tonho Tigreiro é o exemplar do indivíduo que abandonou a cidade – a vida civil ou vida social – e por isso tornou-se uma fera. Como o texto mostra, de uma expressão simples e coloquial “eu viro bicho”, passamos à expressão inusitada “eu sou onça” e à luta final entre dois indivíduos.

Os hábitos mais diários deixaram de importar para ele e sua distância da vida humana mostra-se em vários pequenos fatos: não faz questão de ter nome, não conta o tempo, não precisa vestir-se, não tem morada. Coisas elementares, como se vê, mas coisas que só existem em um mundo humano. O calendário e o relógio, que ele deixa de usar, mostram que a própria noção de tempo, humano, é muito diferente do tempo cósmico, o tempo dos astros. Ele também não tem o cuidado pelo amanhã, aquilo que em grande parte caracteriza a agricultura: a esperança da colheita, a previsão do futuro, a preocupação com o armazenar comida entre uma estação e outra. Ele vive como as onças, da caça e, portanto, sujeito ao ritmo das presas.

Desse ponto de vista o conto exemplifica o abandono da humanidade pelo abandono da companhia dos seres humanos. Longe de outros seres humanos ele virou onça, virou bicho, tornou-se o homem feral temido por Aristóteles. Isso também ajuda a compreender o que é o natural da vida política na visão clássica do Direito Natural: não se trata de um natural imposto de fora, um determinismo puro e simples. Trata-se antes do natural como melhor, como cultivo da forma de vida própria do homem capaz de falar.

A visão clássica ou aristotélica, pode servir-nos de guia ao conto de Guimarães Rosa. ‘Meu tio, o iauaretê’ é uma espécie de Mowgli, o menino-lobo, ou Tarzan, o homem-macaco, às avessas. Não é um menino abandonado e perdido que se socializa entre grupos

de animais sociais (lobos ou chimpanzés). O conto não é sobre a socialização dos isolados, dos *idiotas*. É, ao contrário, a história de um homem que se afasta da sociedade e se identifica justamente com um animal, a onça, que é o caçador solitário, cujo encontro com outros de sua espécie, é episódico. Onças não fazem alcateias, não fazem famílias. São *lonely riders*. O conto coloca exemplarmente o problema do estado e natureza e do homem natural.

Ao lermos um clássico do Direito Natural como Tomás de Aquino não vemos referência a um *estado de natureza*. Fala-se da natureza humana que é racional, mas não se imagina ou elabora a hipótese de um estado primitivo ou hipotético de vida fora da sociedade. O Direito Natural também não tem por função indicar um ideal a se alcançar, um ideal restaurador da idade de ouro, do homem antes da queda. De fato, parece claro na leitura do Aquinate que o direito de natureza diz respeito à condição atual do ser humano. Ele serve para encontrar a melhor solução, ou a solução justa, para cada caso particular. Trata-se, por isso, de um Direito Natural objetivo e estrutural, como uma linguagem, como a linguagem matemática mesma.

É com o encontro dos índios na América que parece vir à mente o estado de natureza. Estariam eles no estado de natureza, ou seja, fora do estado civil? Se estiverem, seu estado é mais parecido com o do paraíso, ou, pelo contrário, com o estado selvagem? Simultaneamente, a vida européia está atravessada pelas guerras civis oriundas, ideologicamente digamos, da Reforma e do fim da unidade cristã. Politicamente, oriundas da crise das formas políticas pré-modernas: império, repúblicas, monarquias feudais. Dessa forma, as guerras também inspiram autores a falar de um estado de natureza. Se a natureza humana for pacífica e cooperativa, o estado de natureza é algo perdido e que precisa ser alcançado. Se a natureza humana for naturalmente, isto é, empírica e necessariamente, egoísta, o estado de natureza é algo de que devemos fugir ou, se já vivemos no estado civil, algo a ser preservado e estimulado.

Creio que se pode ver no texto de Guimarães Rosa a mesma tensão que atravessou o ideário de Direito Natural ao longo da história. De um lado ele é um trãnsfuga, alguém que abandonou o convívio dos homens e por isso mesmo deixou de ser propriamente humano. Há trechos em que se vê sua identificação com as onças, antes que com os homens. Deixou de estar entre homens, *inter homines esse*. O mundo humano é uma lembrança e é também estranho. Abandonou-o e perdeu muito daquilo que nos parece natural, mas é humano: a noção de tempo, o uso adequado dos nomes, a noção de inviolabilidade da vida alheia, ou até das coisas alheias, a noção de futuro, de cuidado recíproco e assim por diante. Nesses termos, ele é uma ilustração da *corruptio naturae*, da decadência de um ente natural, cuja *excelência* só se atinge no meio de outros seres iguais. Olhado desse ponto de vista, a história de Tonho Tigreiro ilustra o homem natural de

Aristóteles, aquele homem naturalmente político cujo afastamento da vida civil provoca uma queda, provoca sua identificação com as feras.

De outro lado, Tonho Tigreiro é também um exemplar do estado natural de Hobbes, um estado natural que é ameaça à vida civil, algo de que devemos fugir, mas que de toda sorte ronda cada um de nós. Esse estado de natureza aparece na atitude permanente de medo, insegurança, tensão entre o visitante e o onceiro. Há permanente desconfiança recíproca, a morte e o furto rondam a conversa e a interação dos dois todo o tempo, e tudo termina explodindo no ataque final, que se suspeita, e do qual não temos bem certeza como aconteceu. Pode ser que o visitante, dominado pelo medo, a despeito das reiteradas frases “mecê é meu amigo”, tenha finalmente apontado a arma para seu hospedeiro e tentado matá-lo. Pode ser que tenha vindo mesmo com essa missão, quem sabe a mando de Nhão Guede, o que mandava matar onças e já desconfiava que Tonho não as matava mais, ou da polícia, desconfiada das mortes de todos os vizinhos do onceiro. Mas também pode ser que o bote tenha sido tentado primeiro pelo estranho caboclo, cuja tentativa de aproximação com o visitante é crescente, desde a primeira curiosidade pelo relógio do outro até, finalmente, a tentativa de tocar e segurar o revólver que ele trazia e, quem sabe, tomá-lo. O clima é, pois, de desconfiança recíproca, o clima da guerra de todos contra todos.

O solitário Tonho vê o outro com desconfiança e desde o início se estabelece entre ele e o visitante algo que talvez concretize o estado de guerra descrito por Hobbes. De fato, no célebre capítulo 13 do Livro II do *Leviatã*, o inglês escreve com todas as letras: “Pois a guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, mas no período de tempo no qual a vontade de disputar uma batalha é conhecida”. (Hobbes 1985, 185-186) Não só a luta em ato, mas a luta em potência constitui o estado de natureza, que é estado de guerra para ele. Ora, a pouco e pouco é o que a novela mostra. A tensão do texto é crescente, mas já desde o começo se mostra por força dessa disposição de lutar, nascida precisamente da desconfiança – como alegava Hobbes – e da presença de uma arma no rancho, o revólver que o visitante trazia, para não falar no próprio corpo do tigreiro que, como ele avisava, dispunha da força das onças.

O conto, ou novela como querem alguns, é, portanto uma ilustração plausível do que é o estado de natureza em um ambiente de recíprocas desconfianças. É, a meu juízo, uma belíssima ilustração do clima em que podem surgir os apelos ao estado de natureza agora como fundamentos para um pacto social, ou se quisermos, um pacto constitucional como virá a ser a pretensão do liberalismo do século XIX, cujas raízes encontramos elaboradas nas teorias do século XVII.

São Paulo, dezembro de 2008.

## Referências

ARENDRT, Hannah. *A condição humana*. 5. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.

ARISTÓTELES. *Política*. 2. ed. Tradução de Mário G. Kury. Brasília: UnB, 1988.

HOBBS, Thomas. *The citizen*. (Bernard Gert, ed) Garden City (NY): Doubleday & Co, 1972.

\_\_\_\_\_. *Leviathan*. C. B. MacPherson, ed. London: Penguin Books, 1985.

LOCKE, John. *Sencond treatise of Government*. C. B. MacPherson, ed. Indianapolis: Hackett Publ. Co, 1980.

ROSA, João Guimarães. Meu tio o iauaretê. In: *Estas histórias*. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1976.