DEVIR EDUCAÇÃO
ISSN: 2526-849X

Da Mitopoética à cosmopoética – linguagem e corpo danificados, mundos plurais

From Mythopoetics to Cosmopoetics — damaged language and body, plural worlds

De la mitopoética a la cosmopoética: lenguaje y cuerpo dañados, mundos plurales

Maria da Conceição Coelho Ferreira[1]

Resumo

Tendo como base o conto de João Guimarães Rosa, "Meu tio o Iauaretê", que recorre a uma poética do indizível e do inacabado para integrar corpo e linguagem danificados pela lógica colonial nas Américas, o artigo destaca a importância de uma linguagem que não busca dominar, mas se deixa afetar, abrindo espaço para novas formas de existência e narratividade. Ele dialoga com o pensamento de Donna Haraway, que propõe o pensar com o outro — humano e não-humano — como gesto ético e político de reconstrução de mundos, assim como com os conceitos de perspectivismo ameríndio e de virada ontológica de Eduardo Viveiros de Castro para compreender como as categorias ocidentais de sujeito, natureza e cultura são problematizadas a partir de perspectivas ameríndias. O presente texto investiga, assim, a transição da mitopoética para a cosmopoética como modos de pensar a linguagem, o corpo e a experiência em contextos de crise e descolonização do pensamento. Enquanto a mitopoética atua como uma resistência simbólica e permite escutar mitos e narrativas tradicionais como formas de resistência cultural, a cosmopoética amplia essa escuta para uma prática ética e política de criação de mundos em comum, marcada pela abertura para a alteridade e para a pluralidade ontológica.

Palavras-chave: Literatura brasileira; mitopoética; cosmopoética; "Meu tio o Iauaretê"; Guimarães Rosa.

Abstract

Based on João Guimarães Rosa's short story "Meu tio o Iauaretê," which uses a poetics of the unspeakable and the unfinished to integrate body and language damaged by colonial logic in the Americas, the article highlights the importance of a language that does not seek to dominate, but rather allows itself to be affected, opening space for new forms of existence and narrative. It dialogues with the thinking of Donna Haraway, who proposes thinking with the other — human and non-human — as an ethical and political gesture of reconstructing worlds, as well as with the concepts of Amerindian perspectivism and ontological turn of Eduardo Viveiros de Castro to understand how Western categories of subject, nature, and culture are problematized from Amerindian perspectives. This text thus investigates the transition from mythopoetics to cosmopoetics as ways of thinking about language, body, and experience in contexts of crisis and decolonization of thought. While mythopoetics acts as a symbolic resistance and allows listening to myths and traditional narratives as forms of cultural resistance, cosmopoetics expands this listening to an ethical and political practice of creating common worlds, marked by openness to otherness and ontological plurality.

[1]

Keywords: Brazilian literature; mythopoetics; cosmopoetics; “Meu tio o Iauaretê”; Guimarães Rosa.

Resumen

Basado en el cuento de João Guimarães Rosa, “Meu tio o Iauaretê”, que utiliza una poética de lo indecible y lo inacabado para integrar cuerpo y lenguaje dañados por la lógica colonial en las Américas, el artículo destaca la importancia de un lenguaje que no busca dominar, sino que se deja afectar, abriendo espacio para nuevas formas de existencia y narrativa. Dialoga con el pensamiento de Donna Haraway, quien propone pensar con el otro —humano y no humano— como gesto ético y político de reconstrucción de mundos, así como con los conceptos del perspectivismo amerindio y el giro ontológico de Eduardo Viveiros de Castro para comprender cómo las categorías occidentales de sujeto, naturaleza y cultura son problematizadas desde perspectivas amerindias. Este texto investiga así la transición de la mitopoética a la cosmopoética como formas de pensar el lenguaje, el cuerpo y la experiencia en contextos de crisis y descolonización del pensamiento. Mientras que la mitopoética actúa como una resistencia simbólica y permite escuchar los mitos y las narrativas tradicionales como formas de resistencia cultural, la cosmopoética expande esta escucha a una práctica ética y política de creación de mundos comunes, marcada por la apertura a la alteridad y la pluralidad ontológica.

Palabras clave: Literatura brasileña; mitopoética; cosmopoética; “Meu tio o Iauaretê”; Guimarães Rosa.

Introdução

> *Mythe est le nom de tout ce qui n’existe et ne subsiste qu’ayant la parole pour cause. Il n’est de discours si obscur, de racontar si bizarre, de propos si incohérent à quoi nous ne puissions donner un sens. Il y a toujours une supposition qui donne un sens au langage le plus étrange.*
> (Paul Valéry)

É incontestável que o “achamento” do Novo Mundo no século XVI culminou com o apagamento de diversas culturas e de povos autóctones na América Latina e com uma modalidade cada vez mais agressiva de habitar a terra, de estabelecer relações hierárquicas entre os povos – conquistadores e conquistados – criando dessa forma, num auge de requinte perverso, uma modalidade revista da escravidão, apesar de o Velho Mundo estar às portas do Iluminismo e da Era Moderna, o que significava deixar para trás as balizas da Idade Média e entrar na era capitalista.

Várias teorias surgem como forma de analisar e denunciar os efeitos da colonização europeia sobre os povos colonizados, especialmente nas Américas, África e Ásia. No caso das Américas, essas teorias questionam e desconstroem o legado da exploração eurocêntrica,

expondo os mecanismos de dominação cultural, epistemológica, econômica e territorial impostos pelos colonizadores. Obteve destaque, nessa reflexão, o trabalho do sociólogo peruano Anibal Quijano, pertencente ao Grupo Modernidade/Colonialidade, que denuncia a continuação escamoteada do colonialismo, persistente em formas de poder, saber e ser, entre outros pesquisadores. Um dos resultados perniciosos dessa perpetuação da ingerência eurocêntrica sobre os povos "subalternizados" é a marginalização dos saberes indígenas e afrodescendentes. Revalorizar as cosmovisões dos povos originários é, assim, um passo importante na defesa de uma descolonização indígena e da visibilização dos seus saberes (Cusicanqui, 2021).

Numa perspectiva menos diretamente associada ao campo da teoria decolonial latino-americana, a obra de Eduardo Viveiros de Castro dialoga profundamente como os objetivos dessa corrente. O antropólogo brasileiro defende a valorização e centralização dos saberes indígenas amazônicos ao questionar e desmontar o eurocentrismo epistemológico e ao valorizar outras formas de conhecer e existir, que culmina com uma "virada ontológica" (Santos, 2000).

Vivemos em uma era em que a linguagem parece gasta, incapaz de acompanhar a intensidade do mundo, e os corpos — sobretudo os racializados, colonizados, dissidentes — seguem atravessados por feridas que não cicatrizam. A modernidade, em sua promessa de progresso, deixou um rastro de ruínas: palavras esvaziadas, corpos descartáveis, territórios devastados. Frente a esse panorama, propomo-nos a pensar a partir de um lugar inquieto: o do dano — como marca da linguagem e do corpo — e, simultaneamente, o da mitopoética e da cosmopoética, entendidas aqui como práticas de reinvenção, resistência e abertura radical ao sensível, ao outro e aos mundos não hegemônicos a partir do conto de João Guimarães Rosa, "Meu tio o Iauaretê".

Numa perspectiva antropológica, em resposta aos perigos apresentados pelo Anthropos e pelo Capital, a filósofa americana Donna Haraway propõe uma nova metáfora, Chthuluceno, um mundo de adubo orgânico, fruto da reciclagem, material que é tanto o produto da decomposição e da putrefação orgânica quanto um elemento altamente fertilizante, húmus repleto de vida e lar de todos os tipos de seres, incluindo humanos. Trata-se de uma nova maneira de contar histórias, que leva em conta a urgência de viver com os problemas que assolam o mundo, não de maneira repressiva, mas em simbiose, o "devir com", "viver com", o que Isabelle Stengers denomina "fazer frente ao desastre". (Stengers, 2019).

ISSN: 2526-849X

Os conceitos de Haraway, de Stengers e de Viveiros de Castro balizarão o presente estudo, posto que tais pesquisadores nos desafiam a pensar o mundo de outra forma, Haraway (2023), ao afirmar que "as ideias que utilizamos para pensar a outras ideias são importantes"; Stengers (2019), ao recusar o cinismo e o desespero passivo e ao propor a criação de modos de vida resistentes; Viveiros de Castro, com a criação do conceito de perspectivismo ameríndio como ontologia relacional (2015). Todos os três criticam a ciência que se quer universal, objetiva e neutra, com uma base positivista, em que o pesquisador descobre leis universais, com a realidade sendo unívoca. Haraway nos faz entender que, no final das contas, essa ciência é patriarcal, capitalista e mesmo racista. Ela analisa como a ciência obscureceu facetas da realidade e o ponto de vista das mulheres, naturalizando oposições com um olhar eminentemente androcêntrico.

Para a feminista americana, o conhecimento não é universal, neutro ou objetivo; o conhecimento é parcial e tendencioso. E vai além: as posições feministas tampouco são garantia de objetividade, porque todo conhecimento é situado e não pode reivindicar nenhuma inocência. Assim, Haraway sugere que transformemos a maneira como fazemos pesquisa, inclusive a linguagem que usamos, que, mais uma vez, é muito androcêntrica. Quanto a Stengers, tudo é problemático; é preciso aprender a colocar o problema, e escapar às evidências. A ruína é uma boa imagem para ilustrar o que acontece hoje; viver em meio às ruínas é aprender a viver sem pensar que o amanhã será como hoje. Já a linha de pensamento de Eduardo Viveiros de Castro é a da virada ontológica, é a de "comunicar pela diferença em vez de silenciar o Outro ao presumir uma univocidade originária e uma redundância última – uma semelhança essencial – entre o que eles e nós estávamos dizendo." (Viveiros de castro, 2015, p. 91)

Levando em conta nosso objeto de estudo - o conto de Guimarães Rosa, "Meu tio o Iauaretê" -, a proposta é de pensar a partir do conceito harawayano de Chtuluceno (*thchulu*: aranha; *kainos*: novo, Haraway, 2023, p. 16). Chtuluceno seria então composto de histórias e práticas persistentes de múltiplas espécies de "tornar-se-com" em tempos precários, quando o mundo é vítima dos problemas de aquecimento global, desmatamento, sistemas de trabalho, escravidão e assim por diante. Em contraste com outros conceitos, Chtuluceno se refere a todos os seres capazes de reagir: além dos seres humanos, outras forças bióticas e abióticas compõem a história principal. Podemos nos perguntar: que formas de vida escolhemos em detrimento de outras? Pensar com Haraway é constituir um pensamento rizomático e positivo

que se opõe ao pensamento do Antropoceno e do Capitaloceno, com seu discurso derrotista e catastrófico, senão indutor de culpa. De acordo com Haraway, há uma necessidade urgente de conviver com os problemas de nosso tempo, sem repressão. Conviver com eles assume seu significado pleno com a criação de novas interseções/inter-relações, convergentes em uma estratégia que não exija que se trava uma guerra, pois já estamos, segundo a pesquisadora, "no covil da fera".

A pergunta que nos move é: como escrever — e existir — a partir de corpos e linguagens danificados? Que formas de pensamento, escuta e imaginação podem emergir quando deixamos de buscar uma verdade total, e passamos a habitar a fratura, a hesitação, o silêncio que resiste? A literatura é um campo de estudo que enseja importantes interlocuções para pensar a linguagem e o corpo danificados sob o prisma cosmopoético. Partindo da literatura brasileira e do escritor João Guimarães Rosa, cuja escrita mistura sensibilidade e poesia, o conto "Meu tio o Iauaretê" será o ponto de convergência para o presente estudo. Nele, o universo do homem do sertão é tecido em uma linguagem que oscila entre o oral, o mítico e o sensorial — uma linguagem que desafia o rigor racionalista ocidental e se apresenta como um espaço de resistência e reencantamento. Veremos que o protagonista do conto é um ser híbrido dentro do qual se trava um embate entre identidades que se atraem e se repelem.

A partir do diálogo com autores supracitados, além de Clarice Lispector, buscamos delinear uma perspectiva cosmopoética que recuse a separação entre linguagem e corpo, entre humano e mundo, entre epistemologia e ontologia. Ao invés de entender o dano como limitação, propomos vê-lo como condição de possibilidade para outras formas de relação: menos colonizadoras, mais abertas, mais múltiplas. O texto literário é um terreno profícuo para reparar danos e tentar compreender o desastre do encontro com o outro como uma dinâmica, e não como um evento. Ele é igualmente uma tentativa de pensar contra a lógica da reparação total, típica da modernidade, que transforma o dano em déficit a ser eliminado. Talvez seja preciso, como sugerem os povos originários, aprender a habitar a dor sem capturá-la, a escutar os corpos e as palavras em sua oscilação, em sua potência ferida.

É importante também destacar que, embora tenham ângulos de atuação distintos, os conceitos de mitopoética e cosmopoética estabelecem um diálogo profícuo entre si. A mitopoética está centrada na criação e na ressignificação dos mitos, entendidos como narrativas simbólicas que fundamentam identidades, culturas e sentidos de mundo, mas pode

igualmente sugerir implicações e transumâncias entre humanos e não humanos. Embora trate de um processo de reinvenção das histórias ancestrais e dos imaginários que possibilitam dar sentido às experiências humanas – especialmente em contextos de ruptura e violência –, sugere igualmente uma simbiose entre elementos naturais e humanos. Em muitos casos, a mitopoética atua como forma de resistência cultural, resgatando os mitos originários para desafiar a colonialidade e reafirmar visões plurais e múltiplas do mundo.

Por sua vez, a cosmopoética pode tornar o agir em coexistência e o responsabilizar-se em discurso, mas centra-se sobretudo num agir. Assim, ela amplia esse horizonte, deslocando o foco para a criação poética e ética das relações entre seres humanos, não humanos, corpos, linguagens e mundos. Ela propõe um modo de estar no mundo que reconhece a interdependência e a vulnerabilidade de todas as formas de existência, ultrapassando a centralidade do humano e acolhendo a complexidade e o entrelaçamento dos mundos. A cosmopoética, portanto, não se limita aos mitos, embora os valorize, mas incorpora também dimensões corporais, linguísticas e ecológicas, fomentando práticas de cuidado, abertura e reinvenção constante. Trata-se de dinâmica similar e invertida à da mitopoética, já que não se atém somente aos mitos fundadores, mas opera nas relações entre entes de diferentes espécies – humanos e não humanos.

Assim, podemos compreender a mitopoética como uma dimensão ou uma estratégia dentro da cosmopoética, que é mais abrangente e plural, envolvendo não apenas o resgate das narrativas míticas, mas também a construção de mundos onde a diferença, o dano, a resistência e a recriação se entrelaçam numa teia viva de relações e sentidos. Ela opera, assim, nas formas de agir, de incidir sobre o mundo e de afetar o outro, seja nas práticas do capitalismo ou do canibalismo, mas igualmente na transmutação com o outro (nos corpos ou nas responsabilizações políticas por esse agir). Essa distinção é fundamental para pensar as práticas literárias, filosóficas e políticas que visam a descolonizar o pensamento e a abrir caminhos para formas de existência mais éticas, poéticas e conectadas com o cosmos em sua multiplicidade.

Mitopoética, resistência sociocultural, identidades mestiças

O conto de Guimarães Rosa é um exemplo concreto de ressignificação do mito e de resistência cultural por parte dos povos subalternizados (Spivack, 2010). A mitopoética se

refere a esta prática de criação e ressignificação dos mitos — narrativas simbólicas que estruturam identidades, culturas e sentidos de mundo. Se em contextos de colonização, o projeto eurocêntrico tentou apagar outras formas de existência, a escolha do narrador no texto selecionado ilustra o processo pelo qual a mitopoética assume um papel fundamental como estratégia de resistência e revalorização cultural.

Na perspectiva levi-straussiana, o mito não seria uma forma primitiva ou inferior de conhecimento, mas porta uma lógica própria que dialoga com as formas ocidentais de racionalidade. O pensamento mítico opera estruturando sentidos e promovendo uma compreensão do mundo que desafia a fragmentação moderna. Assim, Eduardo Viveiros de Castro (2002), ao estudar as cosmologias indígenas, amplia nossa compreensão ao destacar a pluralidade dos mundos manifestada nos mitos ameríndios. Para o antropólogo, os mitos são modos de existência e conhecimento que resistem às forças homogeneizadoras da colonização, abrindo espaço para a coexistência de mundos múltiplos.

A literatura, em especial, é um espaço privilegiado para a mitopoética como resistência. “Meu tio o Iauaretê”, de Guimarães Rosa, é um exemplo emblemático. Nele, o personagem principal, Tonho Tigreiro, um mestiço de branco e de indígena, habita um universo onde as fronteiras entre humano e animal, mito e realidade, se entrelaçam em uma narrativa que funde o sensorial e o cosmológico. Essa escrita desafia as dicotomias racionalistas ocidentais, produzindo uma poética da mestiçagem e da ambiguidade identitária. É curioso pensar na apropriação da linguagem pelo protagonista, embora ele se situe na periferia do mundo “civilizado”: o mesmo procedimento que caracteriza o romance *Grande sertão: veredas*, do mesmo autor, é aqui também utilizado, ou seja, do protagonista ouvimos respostas que nos fazem supor as trocas entre ele e o seu hóspede, sem que a voz do citadino se manifeste em discurso direto ao menos uma vez. O texto traz consigo as marcas de uma reversão de perspectiva, posto que não é o homem branco e “civilizado” que fala (fala oracular, fala como instrumento de poder), mas o mestiço, cuja identidade animal aflora quanto mais ele se afasta do mundo da sociedade do entorno:

> Uê, uê, rodeei volta, despois, cacei jeito, por detrás dos brejos: queria ver veredeiro seo Rauremiro não. Eu tava com fome, mas queria de-comer dele não — homem muito soberbo. Comi araticúm e fava dôce, em beira de um cerrado eu descansei. Uma hora, deu aquele frio, frio, aquele, torceu minha perna.... Eh, despois, não sei, não: acordei — eu tava na casa do veredeiro, era de manhã cedinho. Eu tava em barro de sangue, unhas todas vermelhas

ISSN: 2526-849X

> de sangue. Veredeiro tava mordido morto, mulher do veredeiro, as filhas, menino pequeno.... Eh, juca-jucá, atiê, atiuca! Aí eu fiquei com dó, fiquei com raiva. (Rosa, 2013, p. 113)

A partir dessa citação, evidencia-se a estratégia da mitopoética, cujos limites são delineados dentro do campo mais abrangente da cosmopoética — entendida aqui como a produção de mundos possíveis, onde diferença, dano, resistência e recriação se entrelaçam em uma teia viva de relações. Essa tessitura é operada pela linguagem rosiana, que, em sua potência inventiva, desfaz fronteiras fixas entre natureza e cultura, humano e animal, realidade e fabulação. Na fala de Tonho Tigreiro, a narrativa encena um verdadeiro devir-onça, no sentido deleuziano: um processo de transformação intensiva em que o onceiro, ao se desconectar da sociedade local, não se torna literalmente uma onça, mas entra em um regime de multiplicidade (Deleuze, Guattari, 1995, p. 291), assumindo o ponto de vista do animal. Pensar como a onça, mover-se com ela, ler o mundo sob sua perspectiva implica um deslocamento ontológico — uma desterritorialização (Deleuze, Guattari, 1995, p. 168) do humano em direção a formas de vida outras. Assim, os homens ao seu redor deixam de ser seus semelhantes para ocupar o lugar da caça. Nesse movimento, ecoa o perspectivismo ameríndio formulado por Eduardo Viveiros de Castro, segundo o qual diferentes seres habitam diferentes mundos, e não apenas formulam diferentes visões de um mesmo mundo. A narrativa rosiana, ao acolher essa multiplicidade ontológica, desestabiliza a lógica ocidental moderna que separa sujeito e objeto, cultura e natureza, homem e animal.

Tal processo enfatiza a importância da reinvenção das narrativas como forma de resistência cultural e de expressão das identidades híbridas e mestiças, conforme propõe Gloria Anzaldúa em *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (apud Guibert 1987). A literatura, nesse contexto, torna-se um espaço privilegiado de experimentação e negociação simbólica, onde essas identidades podem se afirmar e se reconfigurar. Como aponta Néstor García Canclini em *Culturas Híbridas* (1989), as estratégias culturais que mesclam tradições e subvertem as narrativas oficiais da modernidade contribuem para a ressignificação dos mitos e para a produção de sentidos alternativos. Nesse horizonte, a mitopoética assume um papel central na denúncia das violências coloniais e na reconstrução de subjetividades pós-coloniais, operando como ferramenta política e estética de descolonização do pensamento. Marlene Nourbese Philip (apud Moyano, 2008) reforça essa perspectiva ao evidenciar como a linguagem mítica pode ser reapropriada para confrontar os legados da colonização. Assim, a

mitopoética emerge não apenas como narrativa simbólica, mas como prática criadora de mundos — uma tecnologia cultural que reinscreve corpos, territórios e modos de existência a partir de outras epistemologias.

Corpo e linguagem atravessados pelo dano

Se a mitopoética se revela uma prática de resistência simbólica, ela também convoca o corpo e a linguagem como territórios atravessados pelo dano — marcas históricas de colonização, violência e silenciamento. Na literatura, esses corpos e vozes danificados não são apenas representações do sofrimento, mas também espaços de invenção e reexistência. A obra de Clarice Lispector, grande expressão da literatura brasileira do século XX, também oferece ao leitor uma linguagem que parece estar constantemente em risco de falhar, de se desmanchar: uma escrita que se aproxima do balbucio, do silêncio, da não-palavra. Como diz a narradora de *Água Viva*: "[...] Quero capturar o presente que pela sua própria natureza me é interdito: o presente me foge, a atualidade me escapa, a atualidade sou eu sempre no já." (Lispector, 2019, p. 23)

Essa linguagem fugitiva é, paradoxalmente, fértil: é no limiar da incompreensão que se abre espaço para outras formas de dizer e de sentir. Para Lispector, escrever não é nomear com exatidão, mas expor-se ao movimento instável do vivido, daquilo que ultrapassa o discurso linear e lógico. Pode-se perceber esse movimento instável no conto de Guimarães Rosa. Ali encontramos uma linguagem que também se descola da norma gramatical, assumindo o risco poético da oralidade, da fabulação e da fusão entre humano e animal: é o que se depreende da linguagem estertorada do onceiro quando recebe a visita do forasteiro. O estranho não é verdadeiramente um hóspede, pois chega sem convite — ou talvez tenha sido enviado para vigiar o onceiro, ou até mesmo para pôr fim a ele. Tonho então interroga a chegada do estranho e busca compreender o motivo de sua visita:

> —Hum? Eh-eh... É. Nhor sim. Ã-hã, quer entrar, pode entrar... Hum, hum. Mecê sabia que eu moro aqui? Como é que sabia? Hum-hum... Eh. Nhor não, n't, n't... Cavalo seu é esse só? Ixe! Cavalo tá manco, aguado. Presta mais não. Axi... Pois sim. Hum, hum. Mecê enxergou este foguinho meu, de longe? É. A' pois. Mecê entra, cê pode ficar aqui. (Rosa, 2013, p. 96)

A fala do anfitrião, um homem acostumado à solidão entre animais selvagens, é ritmada, marcada por hesitações, repetições e imagens sensoriais que revelam não apenas um

estilo literário, mas uma condição existencial: a de um corpo-linguagem em trânsito, tensionado por forças contraditórias. O protagonista encarna uma subjetividade híbrida, dilacerada, cuja identidade já não se fixa em categorias estáveis — não é inteiramente homem, nem inteiramente onça, mas ambos e nenhum ao mesmo tempo. Trata-se de uma figura-limiar, que habita o entre-lugar do devir, onde as fronteiras entre humano e animal, linguagem e instinto, sujeito e natureza se embaralham, tornando-se indistintas.

A chegada do estranho, inesperada e potencialmente ameaçadora, reforça a tensão entre os mundos distintos habitados por Tonho: o humano e o selvagem, o civilizado e o mítico. Essa intrusão disruptiva simboliza não apenas uma ameaça externa, mas também a persistência de um olhar colonial, que tenta vigiar, controlar e nomear aquilo que resiste à lógica dominante. O ex-caçador, no entanto, não se rende passivamente a esse olhar: sua linguagem híbrida, fragmentada e por vezes indecifrável, atua como uma barreira e uma forma de resistência. Ela desafia o visitante — e o leitor — a atravessar fronteiras discursivas e conceituais para alcançar um outro modo de sentir e pensar o mundo.

> Eh, onça é meu tio, o jaguaretê, todas. Fugiam de mim não, então eu matava... Despois, só na hora é que ficavam sabendo, com muita raiva... Eh, juro pra mecê: matei mais não! Não mato. Posso não, não devia. Castigo veio: fiquei panema, caipora... Gosto de pensar que matei, não. Meu parente, como é que posso?! Ai, ai, ai, meus parentes... (Rosa, 2013, p. 102)

Em uma sociedade ainda marcada por resquícios estruturais do colonialismo, profundamente patriarcal e hierarquizada, os povos originários continuam sendo sistematicamente subalternizados. Seus modos de vida, saberes e cosmologias são frequentemente invisibilizados ou deslegitimados, refletindo a persistência de uma lógica colonial que naturaliza desigualdades e impede a construção de relações verdadeiramente plurais e simétricas. A história de Tonho, que se vê confinado a um espaço onde as onças reinam, ilustra perfeitamente essa lógica colonial implacável. Ele parece ser o único a se dar conta da violência das imposições sociais sobre a população pobre, especialmente a indígena, que sofre as interferências de múltiplas ordens:

> Ah, eu tenho todo nome. Nome meu minha mãe pôs: Bacuriquirepa. Breó. Beró, também. Pai meu me levou para omissionário. Batizou, batizou. Nome de Tonico, bonito, será? Artonho de Eiesus.... Despois me chamavam de Macuncozo, nome era de um sítio que era de outro dono, é – um sítio que chamavam de Macuncozo... Agora, tenho nome nenhum, não careço. Nhô Nhuão Guede me chamava de Tonho Tigreiro. Nhô Nhuão Guede me trouxe

ISSN: 2526-849X

> pr'aqui, eu nhum, sozim. Não devia! Agora tenho nome mais não... (Rosa, 2013, p. 106)

A trajetória de Tonho Tigreiro denuncia a persistência dessas práticas, quando ele é enviado pelo fazendeiro Nhô Nhuão Guede, proprietário rico da região, a um território remoto para matar onças (desonçar o sertão) — sua única especialidade. Por ser mestiço e pobre, o jovem foi humilhado e maltratado desde cedo; seu rosto denunciava suas origens. Seu trabalho no sertão não difere do de outros homens de mão a serviço dos fazendeiros. Sua fala, pontuada por interjeições típicas da tradição oral do sertão, cria um ritmo próprio que revela uma identidade em trânsito.

Porém, à medida que a narrativa avança, o leitor é tomado por uma sensação de desconforto inexplicável. Apesar das dificuldades em compreender completamente o linguajar fragmentado de Tonho, percebe-se que ele busca dominar o outro — começando pela linguagem, que ele controla desde o início. Sua própria fala, difícil de interpretar, simbolicamente engole a do estrangeiro, porque está imersa em seu próprio universo simbólico. Isso significa que Tonho interpreta o discurso alheio segundo suas próprias leituras, revelando ao leitor apenas aquilo que sua percepção retém. Sua linguagem é mutável, danificada, e varia conforme seu humor ao contar sobre sua vida, sua antiga profissão, seu presente, seus vizinhos e as onças — seres da mesma "família" que ele.

A história desse homem marcado pelos maus-tratos é também a de um ser que tentou de tudo, vivendo entre diferentes mundos e populações diversas. Quando recebe a visita do homem da cidade, Tonho vive sozinho. A narrativa da "onça" é entremeada por pequenas fábulas que narram o destino daqueles que habitam a região e com quem Tonho mantém relações cordiais. O protagonista gosta de conversar, e sob o efeito da cachaça, seu lado mais sombrio — aquele que outrora se autodenominava "jaguareté" — vem à tona. Ele confessa ao visitante ser vítima de forças que o ultrapassam:

> Ó homem doido... Ó homem doido... Eu – onça! Nhum? Sou o diabo não. Mecê é que é diabo, o boca-torta. Mecê é ruim, ruim, feio. Diabo? Capaz que eu seja... Eu moro em rancho sem paredes... Nado, muito, muito. Já tive bexiga da preta. Nhoaquim Caraó tinha uma carapuça de pena de gavião. Pena de arara, de guará também. Rodinha de pena de ema, no joelho, nas pernas, na cintura. Mas eu sou onça. Jaguaretê tio meu, irmão de minha mãe, tutira... Meus parentes! Meus parentes!... (Rosa, 2013, p. 106)

> De noite eu fiquei mexendo, sei nada não, mexendo por mexer, dormir não podia, não; que começa, que não acaba, sabia não, como é que é, não. Fiquei

ISSN: 2526-849X

> com a vontade... Vontade doida de virar onça, eu, eu, onça grande. Sair de onça, no escurinho da madrugada... Tava urrando calado dentro de em mim... Eu tava com as unhas... Tinha soroca sem dono, de jaguaretêpinima que eu matei; saí pra lá. Cheiro dela inda tava forte. Deitei no chão... Eh, fico frio, frio. Frio vai saindo de todo mato em roda, saindo da parte do rancho... Eu arrupeio. Frio que não tem outro, frio nenhum tanto assim. Que eu podia tremer, de despedaçar... Aí eu tinha uma cãimbra no corpo todo, sacudindo; dei acesso. (Rosa, 2013, p. 109)

A fala do tigreiro progressivamente se assimila a uma suposta linguagem animal, à medida que sua articulação se fragmenta cada vez mais. Para além disso, seu discurso espelha o pensamento do animal: ele enxerga o homem apetitoso como “bom, bonito”, refletindo a fixação da onça, cuja principal preocupação é saciar a fome. O conceito de “viver com” proposto por Donna Haraway ganha plena ressonância neste trecho do conto, ao revelar que Tonho pensa como a onça que considera sua parente — pensamento este que culmina na metamorfose, iniciada pelos sentidos e expressões da fera.

A condição híbrida, corporal e linguística do onceiro expõe o colapso das fronteiras fixas entre sujeito e natureza, entre palavra e carne, entre mito e história. Aqui, o corpo danificado não se limita ao físico, mas estende-se ao corpo da linguagem — uma linguagem que, assim como o corpo do narrador, tropeça, hesita, ruge e, ao fazê-lo, cria um modo alternativo de existir e narrar. Essa fratura não é mero sintoma de crise, mas um espaço de abertura e criação. Como lembra Clarice Lispector, o melhor está nas entrelinhas, e é nesse intervalo — entre palavra e ferida, mito e ruína — que o pensamento mitopoético encontra a linguagem danificada, abrindo caminho para uma escrita que não busca a clareza absoluta, mas a possibilidade de escutar o que resiste a ser dito.

Transmutações

A metamorfose pelo pensamento configura-se como um mecanismo subjetivo de transformação diante de contextos de crise, opressão ou ruptura existencial. Por meio do exercício reflexivo, o sujeito elabora novos modos de compreender a si mesmo e o mundo ao seu redor, reconfigurando sua identidade como estratégia de enfrentamento. Assim, o pensamento deixa de ser apenas um instrumento racional para funcionar como uma forma de sobrevivência psíquica, permitindo ao indivíduo resistir a estruturas externas que o ameaçam ou desestabilizam. Esse processo evidencia a capacidade humana de se reconstituir

internamente quando a realidade externa se torna insustentável, revelando que a metamorfose subjetiva, muitas vezes, não é escolha, mas uma necessidade vital.

Nesse sentido, o interlocutor é surpreendido quando Tonho relata seu encontro com Maria-Maria, uma onça fêmea por quem se apaixona. A natureza teriantrópica do mestiço se destaca nesse confronto simbólico, em que Tonho estabelece uma relação sensual e quase ritualística com a felina. Na linguagem do onceiro, essa experiência representa uma mudança radical: ele cai sob o feitiço da onça, cujo nome lhe remete à mãe, Mari'Iara. Como duas feras, eles se cheiram, examinam e avaliam o perigo que a presença do outro representa:

> Primeira que eu vi e não matei, foi Maria-Maria. Dormi no mato, aqui mesmo perto, na beira de um foguinho que eu fiz. De madrugada, eu tava dormindo. Ela veio. Ela me acordou, tava me cheirando. Vi aqueles olhos bonitos, olho amarelo, com as pintinhas pretas bubuiando bom, adonde aquela luz... Aí eu fingi que tava morto, podia fazer nada não. Ela me cheirou, cheira-cheirando, pata suspendida, pensei que tava percurando meu pescoço. Urucuera piou, sapo tava, tava, bichos do mato, aí eu escutando, toda a vida... Mexi não. Era um lugar fofo prazível, eu deitado no alecrinzinho. Fogo tinha apagado, mas ainda quentava calor de borralho. Ela chega esfregou em mim, tava me olhando. Olhos dela encostavam um no outro, os olhos lumiavam — pingo, pingo: olho brabo, pontudo, fincado, bota na gente, quer munguitar: tira mais não. [...] Depois botou mãozona em riba de meu peito, com muita fineza. Pensei — agora eu tava morto: porque ela viu que meu coração tava ali. Mas ela só calcava de leve, com uma mão, afofado com a outra, de sossoca, queria me acordar. Eh, eh, eu fiquei sabendo... Onça que era onça — que ela gostava de mim, fiquei sabendo... Abri os olhos, encarei. Falei baixinho: — "Ei, Maria-Maria... Carece de caçar juízo, Maria-Maria..." Eh, ela rosneou e gostou, tornou a se esfregar em mim, mião-miã. Eh, ela falava comigo, jaguanhenhém, jaguanhém... Já tava de rabo duro, sacudindo, sacê sacemo, rabo de onça sossega quage nunca: ã, ã. Vai, ela saiu, foi pra me espiar, meio de mais longe, ficou agachada. Eu não mexi de como era que tava, deitado de costas, fui falando com ela, e encarando, sempre, dei só bons conselhos. Quando eu parava de falar, ela miava piado — jaguanhenhém... Tava de barriga cheia, lambia as patas, lambia o pescoço. Testa pintadinha, tiquira de aruvalhinho em redor das ventas... Então deitou encostada em mim, o rabo batia bonzinho na minha cara... Dormiu perto. (Rosa, 2013, p. 103)

A linguagem oscila conforme as forças que impulsionam o narrador; o olhar de Maria-Maria não é inocente nesse processo de transformação. Somos, em certo sentido, aquilo que se reflete nos olhos do Outro. A onça-fêmea não o deixou paralisado, mas quase o hipnotizou, despertando a fera interior que nele habita.

A metamorfose, então, não é apenas uma mudança corporal ou simbólica, mas uma reinvenção ontológica que desestabiliza hierarquias e provoca o leitor a reconsiderar sua

ISSN: 2526-849X

própria posição diante do Outro. Ao despertar a "fera interior", Tonho questiona as noções convencionais de identidade e alteridade, colocando em xeque o domínio da racionalidade e da razão como únicas vias de conhecimento e existência. A linguagem desconstruída e a narrativa fragmentada funcionam como estratégias que expõem a violência das tentativas de dominação e, simultaneamente, abrem espaço para a emergência de formas alternativas de vida e pensamento.

Assim, o texto convida o leitor a um movimento ético e político de aproximação com o Outro — não para assimilá-lo ou dominá-lo, mas para coexistir em uma relação de respeito e transformação mútua. É o que Donna Haraway nomeia como "pensar com" o Outro, um gesto que implica abrir mão de certezas e abrir-se à complexidade e à multiplicidade das existências. Nesse processo, o que emerge é uma experiência linguística e ontológica em trânsito, que desafia as categorias fixas e propõe uma cosmopoética onde os mundos se entrelaçam e se reinventam continuamente.

Em um momento de hospitalidade com seu "visitante", Tonho se mostra afável, compartilhando histórias marcadas por morte e tristeza. O narrador revela que, quando morrer, se tornará a sétima estrela do sejussu. "Sejuçu" ou "setestrelos" referem-se ao mesmo agrupamento de estrelas — as Plêiades, na constelação de Touro, visíveis no hemisfério sul de setembro a março. O destino de Tonho parece selado: ele será jaguar, estrela ou talvez ambos. Enquanto isso, ele vive como aprendiz de fera e, uma vez consumada a transformação, ascenderá ao céu. A expectativa da metamorfose é marcada por essa conexão simbólica entre o terrestre e o celeste:

> [...] eu nasci em tempo de frio, em hora em que o sejuçu tava certinho no meio do alto do céu. Mecê olha, o sejuçu tem quatro estrelinhas, mais duas. A'bom: cê enxerga a outra que falta? Enxerga não? A outra – é eu... Mãe minha me disse. (Rosa, 2013, p. 108)

Essa resignação diante do destino revela a escuta atenta de Tonho ao chamado da natureza — um eco da memória materna, representada por Maria-Maria — e o seu fechamento à cultura paterna, que ele rejeita. Diferentemente da metamorfose tradicionalmente entendida como uma transformação dupla, reversível, no conto de Guimarães Rosa a mudança é definitiva: Tonho não tem chance de retornar ao que foi. Ou ele é consumido pela metamorfose, ou o homem-onça sobrevive, mas em terras distantes, vivendo da caça e da solidão. Esse limiar explicaria a sensação de abandono do leitor diante da folha em branco no final do relato, onde o destino de narrador e interlocutor permanece

aberto, incerto. Transformar-se, assim, significa perder a si mesmo. Essa perda de identidade torna-se audível quando Tonho se declara "nhum": "nenhum, sozinho" (Rosa. 2013, p. 109) — já sem nome, sem necessidade. A metamorfose só se realiza plenamente na transfiguração. O impulso de viver se entrelaça ao impulso da perda de si, à entrega ao destino inevitável.

A linguagem anuncia a transformação da onça primeiro como metáfora, quando Tonho exclama: "Eu — onça! Um desejo louco de me tornar uma onça, Eu, uma grande onça." Segundo o dicionário *Michaelis online*, o termo "jaguaretê" vem do tupi "iawara-eté" e significa literalmente "onça (jaguara-) + ela mesma (-etê)". Sua fala denuncia essa identificação profunda com o felino. Quando essa metáfora se manifesta, ocorre a verdadeira metamorfose. No conto, a palavra não apenas revela os pensamentos do narrador, mas é o motor que transforma o homem em fera.

Podemos dizer que assistimos a uma "metamorfose dentro da metamorfose": a própria linguagem desarticulada é o agente da transformação. Para cumprir seu destino, Tonho deve atravessar o além — a morte como homem ou como animal. O leitor é testemunha da colisão de dois mundos: o "civilizado" e capitalista, que não oferece lugar ao mestiço, e o arquetípico, onde os seres se adaptam e cumprem seu destino natural. A metamorfose se concretiza no instante decisivo em que o estranho atira em Tonho, ou quando ele, por sua vez, ataca o caçador — um limiar onde se dissolve a fronteira entre homem e fera, vida e morte, cultura e natureza. Segundo Viveiros de Castro, o movimento de se tornar um jaguar é inseparável de se tornar um nativo; é tanto uma consequência desse devir quanto sua condição. Tornar-se uma onça é semelhante ao processo de desmestiçagem de Macuncozo (ou de Tonho Tigreiro).

Deve-se ressaltar que a metamorfose é o primeiro estágio de devoração do homem pelo homem-onça – assim, ele se torna um antropófago. Viveiros de Castro oferece uma leitura fascinante da problemática dessa transformação por meio do que ele chama de filosofia da diferença (uma diferença na qual podemos entender anagramaticamente fera e fora, um feroz diferir ferino) por meio da retomada da problemática geral da antropofagia e do conceito de antropofagia ritual:

> É a partir dessas diferentes ressonâncias e relações da palavra-conceito de antropofagia como tornar-se não-branco e tornar-se não-humano que penso na filosofia do diferOnça. A diferOnça é um conceito antropológico de conceito, para falar como Blumenberg (teoria da não-conceitualidade). O conceito como armadilha, e vice-versa. Se a *différance* de Derrida se aproveita do duplo sentido latino, diferir-adiar (temporar) e diferir-separar (espaçar), a diferOnça ameríndia se aproveita do duplo movimento de

ISSN: 2526-849X

> diferir-absorver próprio do canibalismo: diferir como alterar-se pela incorporação do outro. (Viveiros de castro, 2018, p. 14)

A diferença também se manifesta de modo contundente na linguagem. Viveiros de Castro realiza um jogo de palavras ao transformar o termo "linguajar" — que se refere ao modo de se expressar — em "linjaguar", aproximando o falar humano do rugido da onça, e, assim, tensionando a fronteira entre linguagem e animalidade. Essa aproximação reforça o caráter híbrido e fluido das identidades no conto, desafiando as categorias fixas da cultura ocidental. Além disso, em diálogo com a ideia da antropofagia, Viveiros de Castro propõe uma leitura de autofagia "indireta": ao devorar o humano do outro, o comedor destrói também o que há de humano em si mesmo. Assim, aquele que come o humano se desumaniza, pois para devorar o outro é preciso primeiro comer o humano dentro de si. Em outras palavras, para que o outro seja reconhecido como humano, eu preciso abdicar dessa humanidade em mim. Essa tensão intrínseca à alteridade revela como o processo de reconhecimento e identidade está marcado por um paradoxo violento — um processo de devoração e perda que permeia a própria constituição do sujeito na relação com o Outro. Em suma, o que ocorre com esse sujeito assemelha-se a uma transfiguração.

A emergência da cosmopoética

A mitopoética, como vimos, atua na reinvenção de sentidos por meio da linguagem simbólica dos mitos. No entanto, ao lidar com o corpo e a linguagem danificados, percebemos que não basta narrar o mito: é preciso também habitar seus efeitos, suas margens e suas consequências sobre os modos de existir. É nesse ponto que a cosmopoética se impõe — não como superação da mitopoética, mas como sua expansão em direção à ética das relações, à vulnerabilidade partilhada e à criação de mundos em comum. A pergunta que resta em suspenso é: como continuar a existir — e a imaginar — com e apesar do dano?

Donna Haraway, em sua proposta do Chthuluceno, convida-nos a pensar para além do Antropoceno e do Capitaloceno. Para ela, o "Chthuluceno compreende o passado-presente-futuro em seus reais e possíveis espaços potenciais de imaginação e vivência plena do embricamento dos seres numa *simpoiese*, uma ética que fomenta pensamento tentacular, no seu sentido etimológico: *tentare* (sentir), *tentaculum* (instrumento de/para sentir)." (Haraway, 2023, p. 30-40) Essa ideia está em sintonia com a proposta

cosmopoética: não há mundo único, mas mundos entrelaçados; não há cura total, mas práticas de cuidado e de escuta; não há linguagem pura, mas resíduos de dizeres e gestos que resistem.

Em “Meu tio, o Iauaretê”, essa transição começa a se insinuar claramente: a mestiçagem do protagonista, sua fusão com a animalidade e sua forma híbrida de narrar apontam para uma ética cosmopoética em gestação — um modo de existência que rompe com binarismos rígidos e propõe uma escuta atenta e sensível à alteridade, capaz de acolher as múltiplas dimensões do ser e do mundo. Essa escuta, que não busca dominar, mas se deixa afetar, será fundamental para o próximo tópico, no qual a cosmopoética que se afirma como uma prática crítica e criativa de reconstrução do mundo.

Se a mitopoética nos ensinou a escutar os mitos como modos de resistência simbólica, e a transição para a cosmopoética nos colocou diante da urgência de imaginar mundos em comum, é na experiência encarnada da linguagem e do corpo que essa abertura cosmopoética se intensifica. Corpo e linguagem, marcados por suas fissuras, tornam-se territórios sensíveis de enredamento — espaços onde o dano não é apagado, mas acolhido como parte integrante do processo de criação e coexistência. O dano é, assim, abertura, justamente porque ele conduz à simbiose: na impossibilidade de viverem isolados, os entes interagem continuamente. A fragilidade ontológica não é um problema; trata-se antes de uma maneira rizomática da “vida” de todos os seres, do existir acontecer.

Na escrita de Clarice Lispector, a linguagem se curva diante do indizível. Como já destacado, sua prosa hesitante não busca simplesmente descrever o mundo com clareza, mas expor a vulnerabilidade de quem escreve e de quem sente. Em *Água Viva*, a narradora afirma: “Nesta densa selva de palavras que envolve espessamente o que sinto e penso e vivo e transforma tudo o que sou em alguma coisa minha e que no entanto fica inteiramente fora de mim.”(LISPECTOR, 2019, p. 116-117) Essa interrupção abrupta do sentido aponta para uma linguagem que não se fecha, mas se abre. Como uma ferida que não cicatriza completamente, a escrita clariciana deixa vazar o que escapa à lógica e ao controle, criando uma poética do inacabado — profundamente cosmopoética em sua entrega ao sensível.

Da mesma forma, pensar a existência a partir da *simpoiese*: “fazer-com”, “compor-com” (Haraway, 2023, p. 21) dá origem ao Chthuluceno, mundo no qual não há lugar para sujeitos isolados ou verdades universais, mas para ecologias relacionais, onde cada ser depende do outro para viver e contar histórias. “Não vivemos apenas com o mundo”, escreve Haraway, “vivemos num mundo de multiplicidades.” E é nesse mundo que vive Antonho de

Eiesús/Macuncôzo/Tonho Tigreiro/Breó-Beró de “Meu tio o Iauaretê”. Sua mestiçagem não é apenas racial ou cultural, mas ontológica: ele é homem e onça, caçador e caça, humano e animal. Seu corpo fala outra língua — uma linguagem transespécie, sensorial e fragmentada. Quando sua fala se desarticula, não apenas comunica com os humanos, mas também com os não-humanos. Seu corpo, marcado pelo excesso e pela perda, torna-se um campo cosmopoético onde o humano se desfaz, para dar lugar ao encontro com o outro radical.

Essa abertura ao outro, ao que não se entende, é um gesto de descolonização do sensível. É recusar a transparência da linguagem normativa, a integridade do corpo moderno e a separação entre natureza e cultura. A cosmopoética, nesse contexto, é uma ética da vulnerabilidade: um modo de estar no mundo que assume a instabilidade, o ruído, o tremor — e que encontra aí a possibilidade de reconstrução.

Corpo e linguagem, assim compreendidos, não são ferramentas, mas territórios de escuta. São superfícies sensíveis que, ao invés de esconder o dano, expõem-no como abertura. E é nessa exposição que o gesto poético se torna também político, convocando outras formas de convivência entre mundos — humanos e não humanos, tidos como reais e míticos, existentes e ainda por vir.

Conclusão

Na contemporaneidade, a descolonização do imaginário torna-se um dos eixos centrais na disputa por narrativas, identidades e futuros possíveis. Diante da persistência de epistemologias coloniais que naturalizam a marginalização de saberes e modos de existência não hegemônicos, práticas estéticas e discursivas — como a mitopoética — emergem como formas de insurgência simbólica. A literatura, o cinema, as artes visuais e os saberes ancestrais têm desempenhado um papel decisivo na reconstrução de mundos a partir de perspectivas subalternizadas, propondo imaginários que rompem com a lógica do progresso linear, do universalismo moderno e da racionalidade extrativista. Como aponta Achille Mbembe, pensar a descolonização hoje implica reimaginar radicalmente os modos de habitar o mundo, recuperando vínculos éticos com a terra, o tempo e o outro (MBEMBE, 2006). Nesse sentido, a mitopoética contemporânea se articula com projetos de ecologia política, cosmologias indígenas e feminismos decoloniais, afirmando a potência de uma criação simbólica comprometida com a reinvenção do sensível. Trata-se, portanto, de abrir espaço

para mundos plurais onde o pensamento não mais se separa da vida, e onde o mito deixa de ser ruína do passado para tornar-se horizonte de futuro.

Partimos da constatação de que vivemos entre ruínas — linguagens desgastadas, corpos atravessados por violências históricas, epistemologias feridas. Longe de buscar restaurar uma totalidade perdida ou curar por completo as marcas do dano, o presente estudo tenta propor um percurso poético-político por entre os fragmentos: da mitopoética como resgate e reinvenção de narrativas ancestrais à cosmopoética como abertura radical ao sensível, ao outro e ao mundo em transformação. “Meu tio o Iauaretê” opera como eixo literário a partir do qual se pode pensar o corpo e a linguagem como territórios híbridos, instáveis e profundamente férteis. A fusão entre humano e animal, o uso de uma linguagem oral e sensorial, e a figura do protagonista mestiço — nem homem, nem onça, mas ambos — revelam uma escrita que resiste à lógica binária e racionalista ocidental, abrindo espaço para o delírio poético e o reencontro com o mito.

As teorias utilizadas para o presente estudo levam-nos a depreender que tanto a linguagem quanto o corpo, quando danificados, não são apenas sintomas de uma crise, mas portais de criação. O dano, aqui, é entendido como fenda produtiva — não como falha a ser corrigida, mas como abertura que convoca outras formas de existir e de imaginar mundos. O devir-animal do conto é alcançado por meio do código linguístico. Viveiros de Castro ressalta que, como a transformação é escrita, o devir não está apenas na linguagem, mas no devir da linguagem. O discurso sobre o discurso é um fator importante no conto, pois poderia ser tomado como um simulacro de um diálogo antropofágico cerimonial entre o nativo e o assassino. No texto, a língua criada, o *Nheengatu*, acaba se desintegrando na língua da onça, terminando em estertor e, finalmente, em silêncio simbólico. Ao se atentar para a maneira como a linguagem rosiana opera — aberta, rizomática, sensível ao múltiplo — vislumbra-se a possibilidade de esperança. Essa esperança ressoa no conceito de Chthuluceno proposto por Donna Haraway como um tempo de reconstrução relacional, no qual novas alianças entre espécies e saberes possam emergir das ruínas do Antropoceno.

Como Donna Haraway argumentou, os ameríndios tiveram de viver no ventre do monstro e, para isso, tiveram de fazer pactos incomuns e tornar-se algo que não tinham intenção de ser, forçados a sair da estrutura dentro da qual foram confinados. Pode-se constatar tal movimento no conto através do onceiro. Tonho atravessa um processo final de hibridação e metamorfose no qual sua identidade não se dissolve nem se fixa unilateralmente

ISSN: 2526-849X

em uma das formas. Ele permanece homem mestiço — Tonho — embora a sua identidade indígena se manifeste com mais força à medida que a conversa com o forasteiro avança e que ele reveste a máscara animista. Essa condição híbrida configura um sujeito "inside out" (Martin, 2019, p.131), que habita e atravessa os limites tradicionais entre humano e animal, expondo a fluidez e a indeterminação das categorias identitárias no contexto da cosmopoética e da ontologia ameríndia. Seu corpo torna-se território político e simbólico onde se travam batalhas decisivas: primeiro contra as onças, depois contra os homens — e, por fim, contra as próprias fronteiras que os separam.

Faz-se mister lembrar que o narrador é um sujeito mutilado, humilhado e rejeitado pela lógica da sociedade moderna. Ele carrega em seu corpo e em sua linguagem as marcas desse abandono e resiste a ele ao longo de toda a sua interlocução com o forasteiro. A cena final — a caça derradeira — permanece em aberto, mas carrega a densidade trágica de um rito de passagem. É o instante em que o *fascinus* se instala no corpo, lançando-o ao limiar entre a loucura e uma espécie de morte. Aniquilar o outro torna-se, então, a única possibilidade de retorno a si mesmo e à sua comunidade — ou, inversamente, falhar e ser absorvido pelo outro, perdendo definitivamente o vínculo com o mundo dos humanos.

O universo mítico que permeia o conto de Guimarães Rosa, especialmente em "Meu tio o Iauaretê", convida o leitor a "ousar dar um passo para o lado" (Martin, 2019, p. 109) passo que enseje uma nova percepção da realidade, estimulando-o a enxergá-la através de uma perspectiva alterada. A cosmopoética, assim, se apresenta como um gesto ético-estético: fazer mundo com o outro, com o múltiplo, com o que resiste à domesticação. Corpo e linguagem tornam-se superfícies permeáveis por onde o indizível, o mítico e o mais-que-humano passam — e é nesse trânsito que se ensaiam uma política da imaginação, uma poética do inacabado, uma cosmologia do sensível. Em tempos marcados por crises ecológicas, epistemológicas e existenciais, talvez só possamos seguir adiante com o que ainda nos resta: palavras feridas, corpos entrelaçados e mitos por recontar. Como não lembrar das formas extremadas de violência vivida nas metrópoles na contemporaneidade, humanos tratados como animais, ou animais sendo exterminados pelo fato de não serem humanos ou por viverem em situação de precariedade? Ao relacionar literatura mitopoética e cosmopoética, assumimos a preocupação em formular um saber que ultrapasse o âmbito meramente acadêmico. Que nesse movimento possamos habitar a ruína não como fim, mas como um

gesto cosmopoético de recomeço. Que a reflexão suscitada pela cosmopoética possa servir de "gancho" para pensarmos o coabitar, para nos fazer transfigurar.

Referências:

CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas**. Estrategias para entrar y salir de la modernidad. México: Grijalbo, 1989.

CUSICANQUI Silvia Rivera, **Ch'ixinakax utxiwa**: Uma reflexão sobre práticas e discursos descolonizadores. São Paulo: N-1 Edições, 2021.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs**: Capitalismo e Esquizofrenia. São Paulo: Editora 34, 1995/1997. V. 1 e 2.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição.** São Paulo, Graal, 2006.

GUIBERT, Pascale. Passages de frontières dans *Borderlands/La Frontera. The New* Mestiza (1987), de Gloria Anzaldúa. **Textures**, 2021. Disponível em: https://publications-prairial.fr/textures/index.php?id=26. Acesso em: 2 jul. 2025.

HARAWAY, Donna. **Ficar com o problema:** Fazer parentes no Chthuluceno. São Paulo: N-1 Edições, 2023.

LISPECTOR, Clarice. **Água viva.** Rio de Janeiro: Rocco digital, 2019.

MARTIN, Nastassja. **Croire aux fauves**. Paris: Folio Gallimard, 2019.

MBEMBE, Achille. Nécropolitique. **Raisons politiques**, n. 21, v. 1, p. 29-60, 2006. https://doi.org/10.3917/rai.021.0029.

MOYANO, Thiago Marcel. In Absentia: descolonizando corpos em *Zong!* (2008) de Marlene Nourbese Philip… **Revista Espaço Acadêmico**, v. 18, n. 212, p. 56-65, 2019. Disponível em: https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/42804. Acesso em: 2 jul. 2025.

QUIJANO, Aníbal. **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

ROSA, João Guimarães Rosa. **Estas estórias.** 6a ed., Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2013.

SANTOS Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente**. São Paulo; Cortez, 2000.

STENGERS, Isabelle. **Résister au désastre**. Marseille : Wildproject, Poche, 2019.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subaterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais**: elementos para uma antropologia estrutura. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Rosa e Clarice, a fera e o fora". **Revista Letras**, Curitiba n. 98, p. 9-30, jul.-dez. 2018.

Recebido: março/2026
Aprovado: maio/2026
Publicado: julho/2026