



De animais e de homens: uma leitura do conto “O leproso”, de Miguel Torga

Naira de Almeida NASCIMENTO¹

Resumo

O movimento conhecido como virada animal vem construindo dispositivos para que se repense o conceito de humanismo enquanto um argumento despótico na relação com os outros seres viventes. A concepção cartesiana que relegou os animais ao posto de autômatos, desprovidos de profundidade, imperou na cultura ocidental, ganhando maior impulso desde a modernidade, ao passo que legitimou uma relação servil do animal não-humano frente ao humano. O poder de dispor do corpo não-humano como fonte de consumo, assim como fonte de mero prazer vem norteando a perspectiva do antropoceno até os nossos dias, ou seja, um mundo construído de acordo com os interesses primeiros do humano. A partir da análise de um conto do escritor português Miguel Torga, “O leproso”, do livro Novos contos da montanha (1944), pretende-se demonstrar como a segmentação entre animais humanos e não-humanos obedeceu a uma lógica interna que também tornava os humanos como outros, fora do pacto civilizacional, a depender de seu estatuto, em particular o econômico, como se vêm demonstrando no âmbito da biopolítica e da necropolítica. Com o apoio dos estudos de Michel Foucault reunidos no volume Os anormais, conclui-se que a categoria de “monstro” atende aos interesses da estigmatização de humanos na aproximação que ela tece com o animalesco. Como resultado, acreditamos que o desvendamento de tais conversões, figuradas na ficção, possam contribuir na perspectiva de uma nova atitude frente aos viventes.

Palavras-chave: Miguel Torga; “O leproso”; estudos críticos animais; biopolítica; necropolítica.

Abstract

The movement known as animal turnover has been building mechanisms to rethink the concept of humanism as a despotic argument in relation to other living beings. The Cartesian conception that relegated the animals to the position of automata, lacking in depth, prevailed in Western culture, gaining greater momentum since modernity, whereas it validated a servile relationship of the non-human animals and human beings. The power to dispose of the non-human body as a source of consumption, as well as a source of mere pleasure, has guided the perspective of the anthropocene until nowadays, that is, a world built according to the primary interests

¹ Doutorado em Estudos Literários (UFPR-2006). Professora Associada de Literaturas de Língua Portuguesa da UTFPR, *Câmpus* Curitiba, desde 2010.

of the human. From the analysis of a short story by the Portuguese writer Miguel Torga, “The Leper”, from the book Novos contos da montanha (1944), it is aimed to demonstrate how the segmentation between human and non-human animals obeyed an internal logic that also made humans the others, outside the civilizational pact, depending on their status, mainly the economic one, as it has been established in the scope of biopolitics and necropolitics. With the support of Michel Foucault's studies, gathered in the volume Abnormal, it is concluded that the concept of “monster” meets the interests of stigmatization of humans in the approximation that it weaves with the animalization. As a result, we believe that the unveiling of such conversions, illustrated in fiction, can contribute to the perspective of a new attitude towards the living creatures.

Key-words: Miguel Torga; “The leper”; critical animal studies; biopolitics; necropolitics.

A obra do português Miguel Torga, que chegou a ser indicado ao Nobel de Literatura no ano de 1965, distingue-se sobretudo pela força anímica que conseguiu imprimir na figuração da terra natal, Trás-os-Montes, nordeste do país, e de sua gente.

Apesar da vida longeva e da larga produção, são os volumes de contos, contemporâneos ao neo-realismo e, no Brasil, ao romance de 30, na década de 40 do século passado, que marcaram indelevelmente o seu estilo. Torga mantém com o neo-realismo a descrição de espaços rurais assolados pelas condições geográficas e/ou climáticas e pela precariedade da vida de seus habitantes. Contudo, o caráter de denúncia é facilmente ultrapassado por uma grandeza incomparável que salta da gente curtida e sofrida que são seus personagens. E não apenas humanos, é bom que se diga.

Os seres vivos e não vivos povoam a constelação do autor de forma nada periférica. Seu pseudônimo funde a admiração literária por outros dois Miguéis (Cervantes e Unamuno) ao elogio de uma espécie de urze (torga), planta brava da montanha cujas raízes infiltram-se em meio às rochas. Já a paisagem de sua terra montanhosa, cenário de muitos contos, é também lembrada nas fragas de sua produção lírica, como no poema “Regresso”:

Regresso às fragas de onde me roubaram.
Ah! Minha serra, minha dura infância!
Como os ríjos carvalhos me acenaram.
Mal eu surgi, cansado, na distância.

Cantava cada fonte à sua porta:
O poeta voltou!
Atrás ia ficando a terra morta
Dos versos que o desterro esfarelou.

Depois o céu abriu-se num sorriso,
E eu deitei-me no colo dos penedos
A contar aventuras e segredos
Aos deuses do meu velho paraíso.

Além do reino vegetal e mineral, o mundo animal tem aqui um forte apelo, bastando-se considerar o volume de contos *Bichos* (1944), com protagonismo dos animais não-humanos. É como se cada ser invisível tivesse sua cota de responsabilidade na celebração da vida, cantada em sua essência, opondo-se em geral aos costumes e às tradições que afastaram o homem da via natural. Muito já se falou do telurismo da sua prosa, remetendo justamente a esta comunhão encenada entre os homens e o chão da sua essência, conforme resume Teresa Rita Lopes:

A comunicação com a terra toma o valor dum ritual. É o impulso dum Ícaro em sentido contrário, no sentido da fundura. É essa intimidade, esse contato com o seio de germinação que o poeta procura, quer tome a forma de Bambo, o sapo, no conto com o mesmo nome (em *Novos Contos da Montanha*) ou do Caçador para quem “a caça fora a maneira de se encontrar com as forças elementares do mundo”. A cópula aparece como um descer às origens. Em *A criação do Mundo*, I, o narrador reencontra no seu primeiro contato sexual “aquele calor doce e macio que sentira nas mãos dentro do corpo da Andorinha” - uma vaca que ajudara a parir (1978, p.148).

A relação do lavrador com a terra é também apresentada como o devassar duma intimidade, dum espaço fechado. Torga fala da “luxúria” do homem fazendo corpo com o arado: “E as narinas da nabiça alargaram-se numa luxúria casta, de bicho a cheirar o ninho” (*Novos Contos da Montanha*, ed. cit, p. 225). (LOPES, 1978, p. 52).

O final da citação deixa-nos inclusive formar uma imagem animalizada do personagem mencionado. Geralmente, a animalização foi convocada na literatura, e porque não dizer nas artes, para apontar uma condição de inferioridade do animal-humano. O caso mais emblemático talvez seja o Naturalismo/Realismo, e, no seu bojo, o romance *O cortiço*, de Aluísio Azevedo, em que, na ausência da educação formativa do povo associada às condições precárias do espaço, o homem transforma-se em ser irracional, movido apenas pelos instintos mais básicos. A associação animalesca quase sempre buscou denunciar o perigo da aproximação do homem com o mundo natural, de acordo com o pacto civilizacional, estudado por Freud em *O mal-estar na civilização*. Em *Vidas secas* (1936), que antecede em alguns anos os volumes de Torga, assistimos à luta de Fabiano que, com sua família, procura escapar ao cerco animal, seja pelo acesso a uma vida digna, seja pelo drama representado na própria linguagem.

Não é o caso de Torga. A parcela animal não é desprezada; poderíamos até dizer que é ela que torna mais potente os seus personagens e em maior sintonia com o espaço em que habitam. Ou seja, a situação é quase inversa, como salienta ainda Rita Lopes: “Dir-se-ia que Torga tenta, na sua obra, recuperar homens e coisas por um baptismo de terra. Recuperar?... Sim, da degeneração de existirem domesticados, que é o mesmo que dizer desenraizados. Recuperar, que o mesmo é dizer curar.” (LOPES, 1978, p. 53).

Uma primeira aproximação a *Bichos* (1940) nos levaria a crer que os animais aqui são tomados como metáfora do humano, a fim de compor uma parábola moral, a exemplo de *A revolução dos bichos* (1945), de George Orwell. Contudo, um olhar mais atento percebe que animais não-humanos não servem para encenar as ações humanas; eles colocam-se lado a lado com os humanos, como é o caso de “Vicente”, o corvo que ousou desafiar Deus. O conto resgata o tema bíblico da Arca de Noé, que por si só propõe uma refundação do mundo a partir de animais humanos e não-humanos, ainda que se considere que o castigo divino tenha punido todas as espécies por culpa apenas do homem. No conto de Torga, o protagonista é um corvo, que foge da Arca de Noé para se ser livre, rejeitando o plano do Criador. O embate dá-se entre ele e Deus, que, irado por ser desrespeitado pelo súdito, ameaça inundar mais uma vez a terra, destruindo assim toda a vida que resta. No auge da tensão, Deus desiste da empresa, colocando-se a favor da vida e salvando Vicente, preso a um istmo de terra.

Conforme Nayade Anido, a ação expõe o dilema moral divino: “Se Ele [Deus] obedecesse à sua vontade absurda e os destruísse, Ele próprio se tornaria absurdo, assim como toda a sua obra.” (ANIDO, 1975, p. 36). A grandeza da criatura, o corvo, diante da pequenez do Criador ilustra o plano ideológico atinente à obra de Torga. Por meio de uma narrativa em que os animais, contrariamente ao previsto na tipologia da fábula, não falam, o que é um artifício a ser considerado, nem por isso eles deixam de se comunicar intensamente.

Se o animal não-humano garante nas narrativas de Torga uma dignidade normalmente desprezada dentro do pensamento antropoceno, as narrativas protagonizadas por humanos muitas vezes desmascaram o “projeto civilizacional” no qual estamos inseridos. É o que se passa no conto “O leproso”, de *Novos contos da montanha* (1944).

“O leproso” narra a história de Julião, um jovem trabalhador agrícola, empregado nas cavas do rio Douro, ou seja, na época de se cavar para a plantação das vinhas. Ao brincar com a bonita moça que trazia o almoço para os trabalhadores é que ele escuta, pela primeira vez, a palavra que modificará para sempre a sua vida:

Havia muito que qualquer coisa em si medrava como o Fungo nas espigas verdes. Cresciam-lhe na cara gomos de carne dura, insensível e vermelha. Desconhecia, porém, a gravidade do mal, e ninguém, até ali, tivera a crueldade de lho nomear. Amofinado de angústia, estudava ao espelho, com minúcias de investigador, as subtils modificações da expressão, a transfiguração progressiva do rosto, mas o chamadoiro da sua desgraça era um mistério. E o que o coração temia sem saber, o que a razão não descobrira claramente, estava ali irreparável e cruel: leproso! (TORGA, 1996, p. 68).

A palavra maldita não tocou apenas Julião, mas também ressonou a seus camaradas, que, receosos, dele se afastaram, até o dia em que o rapaz já não encontrava trabalho em lado nenhum, acabando por ser repelido nas feiras e ocasiões mundanas pela gente que até há pouco o considerava como companheiro. A revolta inicial cede lugar à resignação, levando Julião a viver seus dias relegado aos cantos, de sol a sol, na sua aldeia de Loivos. Atenção só recebeu do velho Januário, que o incentivou a procurar um médico. “O Julião ouvia-o como se as palavras que dizia tivessem um som doirado e viessem de mundos só de paz e de amor. Há muito que se esquecera da antiga e natural voz humana, quente e aproximadora. Só se lembrava do gume das últimas ofensas, do círculo de rumor hostil que o rodeava.” (TORGA, 1996, p. 70-71).

Contudo, a visita ao médico da cidade mais próxima não lhe dá esperanças. Cedo percebe que as dificuldades para se viver de esmola na sua aldeia, haja vista o constrangimento dos antigos conhecidos, transformam-se em facilidade nas outras aldeias próximas pela mesma razão, ou seja, ser um desconhecido a quem ninguém nada devia. O coração enche-lhe de mágoa de se ver repelido justamente por aqueles com quem havia crescido. “Ódio. Ódio o que lhe pedia hora a hora o coração, outrora limpo e generoso, e agora a empurrar um sangue podre e abjecto.” (TORGA, 1996, p. 72).

Em suas andanças, outra anciã, compadecida do sofrimento de Julião, sugere o santo tratamento: um banho de azeite natural. Obtido o cântaro com o sagrado conteúdo e à falta de outro recipiente para o banho completo, ele escolhe um dos tanques comunitários de Loivos, à hora da sesta, em que a aldeia dormia. Mais uma vez não acalça o benefício e, na tentativa de reaver o dinheiro gasto inutilmente, dá a saber à aldeia sobre o seu delito. Tendo retornado o óleo ao cântaro, consegue vendê-lo a um comerciante de Loivos, matando dois coelhos com uma cajadada só; amealhava algum dinheiro enquanto se vingava da comunidade que o desprezou. O conteúdo, misturado pelo vendeiro ao restante do azeite comercializado, abasteceu os pratos dos habitantes da aldeia até que se conhecesse a sua origem. A indignação toma conta dos habitantes:

Ficavam como petrificados, invadidos de nojo, agoniados, a deitar contas à última almotolia que tinham comprado. E no fim, quando a dura certeza se lhes impunha, queriam arrancar o estômago, as entranhas, purificar-se da peçonha, vomitar no mesmo instante a lepra de que já se sentiam contaminados. (TORGÀ, 1996, p. 76).

Ainda que a herança de Julião não tenha atingido a nenhum deles, os habitantes decretam de uma vez por todas o exílio do criminoso. Obediente ao decreto, Julião contudo decide retornar a Loivos quando sente a hora extrema da morte; queria descansar no berço natal. Ao vê-lo, a multidão enfurecida, sai no encalço do monstro em que, para eles, Julião se transformara. “Farejavam desvairados pelos soutos, pelas vinhas, como quem procura um lobo culpado de mil crimes. Armados de forquilhas e de enxadas, batiam maciços, procuravam nas minas, numa excitação raivosa de cães de caça.” (TORGÀ, 1996, p. 79).

Avistando a turba enfurecida, Julião se refugia numa mata próxima. A solução para encontrá-lo vem prontamente: atear fogo à vegetação. Cercado, sem ter para onde fugir, ele se resigna a encerrar o ciclo de sofrimentos do qual padecera em tão pouco tempo. Para os presentes, entretanto, a imagem do espetáculo não é completa: “Mas o corpo de Julião não estava inteiramente desfeito como desejavam. Era um grande e negro tição, que dificilmente se distinguia do tronco de um sobreiro mal queimado.” (TORGÀ, 1996, 81).

O conto de Torga coloca em discussão o conceito de humanidade, numa chave frequente em sua produção em que os pretensos valores religiosos são confrontados com o individualismo, egoísmo e a corrupção moral dos homens. Tópico frequente também noutro escritor lusitano, José Saramago, o texto bíblico serve como matéria de provação para tais reflexões.

No conhecido episódio do Novo Testamento, descrito tanto por Marcos como por Lucas, Cristo, ao ser interpelado por um leproso clamando por sua intervenção, toca no homem e o cura: “No mesmo instante a lepra desapareceu e ele ficou limpo” (BÍBLIA, 2005, p. 1197). Outros episódios bíblicos testemunham o rigor com que os leprosos eram tratados, obrigados a se afastarem do convívio da comunidade e muitas vezes viverem fora das muralhas das cidades.

A ideia recorrente associada à doença é a de impureza, seja pela sua natureza contagiente, seja pelo aspecto físico em seus estados avançados. Nesta tradição, o conto insiste em marcar a dicotomia puro/impuro como estruturante. Quando a população é noticiada sobre o uso que Julião fizera do azeite, ela entra em desespero: “Passada essa hora de pânico, começou

a devassa cautelosa ao número exato dos consumidores do veneno. Prudente, a terra queria saber ao certo quem era *puro* ou *impuro*.” (TORGA, 1996, p. 76).

À parte pura são mantidos os privilégios sociais, ou seja, a permanência no círculo humano, enquanto que a parte impura é impelida a viver daí por diante como um animal não-humano, sem garantias quanto a sua própria sobrevivência. Sem trabalho, sem casa, muitas vezes sem comida, vivendo à margem, ele é excluído do “pacto civilizacional”. Sua condição, antes de animal humano, passa a equivaler-se a dos animais não-humanos, aproximando-se deles na luta comum pela sobrevivência em condições inóspitas.²

Este mal, que faz assemelhar o homem ao “cão danado” (TORGA, 1996, p. 72), que imprime uma sentença irrevogável sobre qualquer destino, precisa ser extinto por um agente purificador, neste caso, o fogo. O espetáculo, que se transforma quase num motivo festivo para a gente de Loivos,³ funciona como um ritual de purificação, extirpando a “imundície”, a “mácula”, e resgatando aos homens a pureza de suas existências:

Exausto, sem uma aberta de esperança, sufocado, o Julião lutava sempre. Células aparentemente mortas acordavam, os nervos destruídos pareciam sentir e reagir, e os olhos, quase cegos, abriam-se num esforço derradeiro para descortinarem um caminho na salvação. O mar de labaredas, porém, era redondo. E quando a fogueira lhe apertou o garrote, deixou-se finalmente cair. (TORGA, 1996, p. 80-81).

Susan Sontag, que estudou o caráter simbólico das doenças, nomeadamente a tuberculose e o câncer, e mesmo sua utilização no discurso político, ajuíza a respeito do estigma da doença:

A lepra, em seu apogeu, suscitou um horror igualmente desproporcional [ao câncer nos nossos dias]. Na Idade Média, o leproso era um assunto social em que a corrupção vinha à tona; um caso exemplar; um símbolo da decadência. Nada é mais punitivo do que atribuir um significado a uma doença quando esse significado é invariavelmente moralista. Qualquer moléstia importante cuja causa é obscura e cujo tratamento é ineficaz tende a ser sobrecarregada de significação. Primeiro, os objetos do medo mais profundo (corrupção, decadência, poluição, anomia, fraqueza) são identificados com a doença. A própria doença torna-se uma metáfora. Então, em nome da doença (isto é, usando-a como metáfora), aquele horror é imposto a outras coisas. A doença passa a adjetivar. Diz-se que isto ou aquilo se parece com a doença, com o significado de que é nojento ou feio. Em francês, diz-se que uma fachada de pequenas pedras é *lépreuse*.” (SONTAG: 1984, p. 76).

2 Evidentemente, não estamos contemplando a realidade dos *pets*, que, por si sós, mereceriam um estudo à parte.

3 “Alguém, na aldeia, sem ordem do prior, tocava os sinos a rebate. Um alarido de festa circundava o incêndio, que até no céu refulgia abrasador.” (TORGA, 1996, p. 80).

Neste momento, dominados mundialmente pelo terror imposto por um vírus e pelo medo do seu contágio, revisitamos as cenas de hostilidade e de irracionalidade em que a humanidade se debateu em tais crises sanitárias. A provocação na intriga causada pelo banho de Julião inverte ironicamente o significado eucarístico. Se no ritual católico, o corpo de Cristo é dado simbolicamente em forma de alimento espiritual aos crentes no ritual da missa, vivificando o episódio do sacrifício, aqui a ingestão do azeite contaminado funciona como agente da desgraça alheia ao espalhar o mal para os outros corpos. Michel Foucault nos dá conta, ainda na Idade Média, do luto que envolve a lepra:

Todo mundo sabe como se desenrolava no fim da Idade Média, ou mesmo durante toda Idade Média, a exclusão dos leprosos. A exclusão da lepra era uma prática social que comportava primeiro uma divisão rigorosa, um distanciamento, uma regra de não-contato entre um indivíduo (ou um grupo de indivíduos) e outro. Era, de um lado, a rejeição desses indivíduos num mundo exterior, confuso, fora dos muros da cidade, fora dos limites da comunidade. Constituição, por conseguinte, de duas massas estranhas uma à outra. E a que era rejeitada, era rejeitada no sentido estrito nas trevas exteriores. Enfim, em terceiro lugar, essa exclusão do leproso implicava a desqualificação - talvez não exatamente moral, mas em todo caso jurídica e política - dos indivíduos assim excluídos e expulsos. Eles entravam na morte, e vocês sabem que a exclusão dos leprosos era regularmente acompanhada de uma espécie de cerimônia fúnebre, no curso da qual eram declarados mortos (e, por conseguinte, seus bens, transmissíveis) os indivíduos que eram declarados leprosos e que iam partir para esse mundo exterior e estrangeiro. Em suma, eram de fato práticas de exclusão, práticas de rejeição, práticas de “marginalização”, como diríamos hoje. (FOUCAULT, 2001, p. 54).

Vale perceber como se opera, no caso de Julião, a transformação do animal humano em alguma outra coisa, capaz de justificar a sua eliminação, contrariando as leis religiosas e morais seguidas por esta mesma comunidade. “Não matarás”, o quinto mandamento do Cristianismo pressupõe que a vida *humana* é sagrada e que ninguém deverá atentar contra ela. Contudo, na prática, a legítima defesa foge a esta condenação.

É ainda Foucault, que estuda a transformação da cultura ocidental durante o século XVIII, na passagem da exclusão absoluta, como no caso do tratamento da lepra, para uma outra forma de controle, mais inclusiva, no entanto, sem brechas. Neste processo, toma corpo a categoria dos “anormais”, objeto de estudo do volume que reúne as aulas lecionadas no Collège de France entre os anos 1974 e 1975. Segundo ele, a constituição da figura do “monstro” foi capital na trajetória (“Digamos numa palavra que o animal [...] é no fundo um monstro

cotidiano, um monstro banalizado". FOUCAULT, 2001, p. 71). Pertencendo ao domínio do "jurídico-biológico" (FOUCAULT, 2001, p. , 69-70), o monstro, até o século XVIII, é um misto de formas, por exemplo, entre o humano e o animal, resultado de uma união espúria dos genitores entre os dois reinos; entre dois sexos, como o hermafrodita; entre a vida e morte, "o feto que vem à luz com uma morfologia tal que não pode viver" (FOUCAULT, 2001, p.79).

Citando o direito romano, base para a discussão, Foucault evidencia aí uma clara distinção entre duas categorias: a primeira, a da deformidade, da enfermidade e do defeito, e, uma segunda, a do monstro propriamente dito. Enquanto os primeiros portam simples anomalias, os segundos escapam da forma humana. Estudado por Foucault através de três tipologias (o monstro humano, o incorrigível e o onanista), o *monstro* que nos interessa mais de perto é o primeiro, embora as duas outras expressões compareçam de igual modo na narrativa sobre Julião.

Pouco perceptível ao início do conto, a evolução da doença transforma a aparência do protagonista numa massa informe:

Do mocetão que fora há pouco tempo ainda, restava agora um trambolho, engelhado aqui, balofo adiante, comido de mal da raiz à ponta. Os pés era patorras informes, onde não se viam unhas nem veias; as pernas, ulceradas, pareciam pinheiros cascalhudos, sangrados sem piedade; no peito, medravam a esmo caroços, sôfregos como cogumelos num toco carunchoso. Mas no rosto é que os estragos da devastação se mostravam mais crueis. Dir-se-ia que lhe tinham colado à cara natural bocados toscos de barro vermelho, numa tentação demoníaca de caricatura impiedosa. Nenhuma imaginação humana, por mais rica e ruim, seria capaz de deformar tanto a fisionomia dum ser. (TORGA, 1996, p. 74).

Não obstante o peso que a caracterização física assuma na classificação, Foucault nota que ela não é suficiente para referendar o monstro. É preciso que a transgressão do limite natural abale ou inquiete o direito, seja ele civil, canônico ou religioso. Por exemplo, o nascimento de um ser com duas cabeças, seria batizado como um ou como dois?

O enfermo pode não ser conforme a natureza, mas é de certa forma previsto pelo direito. Em compensação, a monstruosidade e essa irregularidade natural que, quando aparece, o direito é questionado, o direito não consegue funcionar. O direito é obrigado a se interrogar sobre seus próprios fundamentos, ou sobre suas práticas, ou a se calar, ou a se renunciar, ou a apelar para outro sistema de referência, ou a inventar uma casuística. No fundo, o monstro é a casuística necessária que a desordem da natureza chama no direito. (FOUCAULT, 2001, p. 80).

E ainda:

Ele traz consigo a transgressão natural, a mistura das espécies, o embaralhamento dos limites e dos caracteres. Mas ele só é monstro porque também é um labirinto jurídico, uma violação e um embaraço da lei, uma transgressão e uma indecidibilidade no nível do direito. O monstro é, no século XVIII, um complexo jurídico-natural. (FOUCAULT, 2001, p. 82).

Por esta razão, mesmo sendo desafiada, a lei se mostra impotente diante de tais casos. O percurso de Julião ilustra bem. O *monstro* é rejeitado socialmente (não encontra trabalho, não tem casa nem condições de sobreviver), mas sobre ele não cai uma determinação legal. Embora o desejo da comunidade fosse o de exterminar o mal, ela se vê coagida a mantê-la viva, ainda que a distância. A compaixão dos conhecidos, ao saberem da doença, cede lugar bem rápido ao estranhamento (“...da noite para o dia, Julião encontrou-se só, danado, excomungado, olhado como um inimigo repelente”. TORGÀ, 1996, p. 69).

De andarilho indesejável, contudo, Julião passa à condição de criminoso, para a gente de Loivos, ao utilizar o tanque comunitário para seu banho de cura. Como profetiza um dos moradores: “- Excomungado seja ele nas profundas dos infernos! Que nem os ossos lhe tenham descanso na sepultura! Que nem a terra o coma!” (TORGÀ, 1996, p. 76), sendo, a seguir, corrido da aldeia às pedradas.

Impedido de ter a seu próprio lar, o seu espaço, visto não alcançar renda para mantê-lo, ele é impelido a recorrer ao espaço comunitário para lutar por uma possibilidade de sobrevida. Mas, ao fazê-lo, coloca a comunidade sob risco, ao possibilitar a disseminação da bactéria. A ironia corre por conta do texto: “Mas como ninguém, ao fim de um espaço que lhes pareceu de pesadelo, apareceu com sinais do mal, e como as sachas, as regas, as malhadas e as romarias podiam mais do que uns simples litros de óleo engolidos e digeridos, a luz do caso começou a apagar-se.” (TORGÀ: 1996, p. 77). Ou seja, a devoção do povo seria a responsável pelo não-contágio, o que nos leva imediatamente a questionar se a doença de Julião seria derivada da falta de sua fé ou então da vontade divina.

De toda a forma, o gesto de Julião potencializa uma ação da gente de Loivos, que já se anunciava antes, considerando a tensão gerada no impacto com o monstruoso. Como sintetiza Foucault: “No fundo, o que o monstro suscita, no mesmo momento em que, por existência, ele viola a lei, não é a resposta da lei, mas outra coisa bem diferente. Será a violência, será a vontade de supressão pura e simples, ou serão os cuidados médicos, ou será a piedade” (FOUCAULT, 2001, p. 70). Na ausência de uma estrutura que garantisse os cuidados médicos e sanitários,

visto que a simples consulta a um médico demandava uma viagem a maior cidade da região; na ausência de estratégias criadas pelos próprios habitantes para garantir o seu sustento em local afastado dos demais, Julião é vítima da mais hedionda violência. Não apenas é assassinado, mas as condições de sua morte se assemelham àquelas práticas medievais utilizadas para punir os demônios nos corpos dos pecadores. O que, de acordo com o preceito bíblico do “Não matarás” garantia a proteção da vida humana, a sua sacralidade defendida em nome da semelhança do homem com Deus, é aqui superada por meio de uma construção social, o monstro, que transforma o *mesmo* num *outro*, um outro a ser destruído.

O mais dramático no conto é, contudo, o contraste criado entre a violência perpetrada pela gente Loivos e a vontade irredutível de viver de Julião, que aumenta à medida em que a vida lhe escapa:

[...] quanto mais a via fugir, mais amava a vida. Caíra-lhe ainda há pouco o polegar direito, a cara, inchada, nodulosa e deformada, dava-lhe um estranho e horrível ar de bicho, não sentia pedaços inteiros do corpo. Amava, contudo, o mundo e queria continuar seu filho. Do fundo do poço onde dia a dia iam ficando enterrados, os seus olhos cada vez gostavam mais de ver a clara nitidez do sol. (TORGÀ, 1996, p. 73).

Ao animal, entretanto, não é dado o direito à escolha e à autonomia sobre a sua vida. Ele aparece, nesta tradição, como um corpo disposto à determinação da vontade do animal humano. Por isso, as marcas “civilizacionais” vão desaparecendo da vida de Julião, ao mesmo tempo que a aproximação ao mundo natural vai ficando mais forte. Assume a condição de andarilho, sem pouso certo ou mesmo sem teto que lhe sirva de residência; vive das esmolas e dos restos desprezados pelos outros. À monstruosidade física vem somar-se à monstruosidade social, derivada da ausência de cuidados que pautam a “civilização”, tais como a limpeza, a beleza e a ordem (FREUD, 2011, p. 38). Sua vida, na luta pela sobrevivência, pouco distingue-se daquela do cão rafeiro, com que é comparado por sua própria comunidade. Foucault, a propósito do monstro moral, ajuiza:

[...] na nova teoria do direito penal [...] o criminoso é aquele que, rompendo o pacto que subscrevera, prefere seu interesse às leis que regem a sociedade de que é membro. Ele retorna portanto ao estado natural, já que rompeu o contrato primitivo. É o homem da floresta que reaparece como criminoso, homem da floresta paradoxal, pois desconhece o cálculo de interesse que o levou, a ele e seus semelhantes, a subscrever o pacto.” (FOUCAULT, 2001, p. 115).

O encarecimento do animal humano por meio de características culturais, que se opunham ao domínio do natural, matizaram as discussões que levaram ao império do antropoceno. Ausência de raciocínio, de linguagem etc serviram historicamente para justificar o poder do humano sobre os demais viventes. Razões semelhantes foram também utilizadas para consolidar a ideia do monstruoso em meio aos humanos, estigmatizando-os e afastando-os de uma convivência comum, ou pelo menos, sob forte controle e ingerência de seus corpos. Desmascarar e denunciar tais processos, então, pode constituir uma via para combater o preconceito que pesa nas relações do animal humano e dos demais viventes.

Referências

- ANIDO, Nayade. Miguel Torga e a “recusa do divino”. In: **Revista Colóquio Letras**. Lisboa, n. 24, mar. 1975, p. 31-40.
- BÍBLIA SAGRADA**. 50. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.
- FOUCAULT, Michel. **Os anormais**: curso no Collège de France (1974-1975). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.
- LOPES, Teresa Rita. Ao princípio era a terra – a (des?) propósito do teatro de Torga. In: **Revista Colóquio Letras**. Lisboa, n. 43, mai. 1978, p. 51-61.
- SONTAG, Susan. **A doença como metáfora**. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- TORGA, Miguel. **Novos contos da montanha**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996.