

MEU TIO O BELO E BOM

Clarissa Marchelli

Universidade Federal do Ceará

Resumo: George Steiner postula que a melhor leitura de uma determinada obra de arte é outra obra de arte. Massaud Moisés sintetiza *Macunaíma* com a lenda da origem das três raças. Viveiros de Castro resume Meu tio o Iauaretê como a história de um mestiço dominado por afetos antropófagos. Haroldo de Campos vislumbra o experimentalismo linguístico de Guimarães Rosa. Walnice Galvão lamenta o genocídio dos povos indígenas. Suzi Sperber deslumbra o ideal grego da *kalokagathia* de Tonho Tigreiro. A partir dessa revisão bibliográfica, o presente trabalho procura demonstrar como o conto Meu tio o Iauaretê é uma resposta a *Macunaíma*. Em diálogo com o cânone literário, o trabalho sugere a prevalência da cultura clássica no conto rosiano.

Palavras-chave: *Macunaíma*, João Guimarães Rosa, *kalokagathia*, cânone literário.

Abstract: George Steiner postulates that the best reading of a particular work of art is another work of art. Massaud Moisés synthesizes that "Macunaíma" is the legend about the origin of the three races. Viveiros de Castro summarizes "Meu tio o Iauaretê" as the story of a mestizo dominated by anthropophagic affections. Haroldo de Campos envisions the linguistic experimentalism of Guimarães Rosa. Walnice Galvão laments the genocide of indigenous peoples. Suzi Sperber marvels at the Greek ideal of *kalokagathia* in Tonho Tigreiro. Based on this bibliographical review, this paper seeks to demonstrate how the short story Meu tio o Iauaretê is a response to *Macunaíma*. In dialogue with the literary canon, the paper suggests the prevalence of classical culture in the short story by Rosa.

Keywords: *Macunaíma*, João Guimarães Rosa, *kalokagathia*, literary canon.

Toda língua são rastros de velho mistério.

João Guimarães Rosa

Advogando pela permanência do sentido na produção estética perene, em *Presenças Reais* (1993) George Steiner postula que a melhor leitura de uma determinada obra de arte é outra obra de arte. Segundo o filósofo, “[...] a literatura e as artes são igualmente críticas num sentido mais concreto e mais prático. Representam uma exposição refletida e um juízo de valor da herança e do contexto a que pertencem” (STEINER, 1993, p. 22). Alocando as mais variadas produções estéticas na esteira da cultura, Steiner identifica o processo de leitura com uma transmissão que, por sua vez, é formadora da própria tradição. Citando Homero, Virgílio e Dante, o filósofo entende que

Aquilo que a *Eneida* rejeita, altera e omite ao mesmo tempo da *Ilíada* e da *Odisseia* é criticamente tão relevante e instrutivo como o que inclui a título de variantes, *imitatio* ou modulação. As progressivas dissociações do Peregrino relativamente ao seu Mestre e Guia no final do *Purgatório* de Dante, as correções introduzidas na *Eneida* nas citações dela apresentadas e nas referências que lhe são feitas pelo *Purgatório*, constituem a mais atenta das leituras críticas (STEINER, 1993, p. 23).

Em *Meu tio o Iauaretê*, conto publicado originalmente na revista *Senhor*, em 1961, Guimarães Rosa não esconde a influência, por assim dizer, da cultura indígena sobre sua poética. Como resume o antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro: “Dizer que *Meu tio o Iauaretê* é uma história de um mestiço que vai sendo dominado por um bloco de afetos antropófagos é um resumo passável de *Meu tio o Iauaretê*, ainda que evidentemente sumário” (CASTRO, 2018, p. 11). Da escolha do título, com um léxico importado da língua tupi, ao teor da narrativa em si, o onçeiro que gradativamente se familiariza com a própria caça, Guimarães Rosa escancara a mestiçagem como formadora da cultura brasileira, deixando seus leitores escandalizados com a estratificação social brasileira e com o desfecho do conto: o grunhido da morte em franca língua de onça.

Sobre o esmero de Guimarães Rosa em incorporar o manancial linguístico indígena à sua narrativa, Haroldo de Campos já observara:

Rosa cunha mesmo, em abono dessa linha de interpretação, o verbo *nheengar* (“[...] em noite de lua incerta ele gritava bobagem, gritava, nheengava [...]”), de pura aclimação tupi, e juntando a *jaguarê* (tupinismo para onça) a terminação *nhembém* (ou *nhém*), como se fora uma desinência verbal, forma palavras-montagem (*jaguanhenbém*, *jaguanbém*) para exprimir o linguajar das onças (“[...] Eh, ela rosneou e gostou, tornou a se esfregar em mim, mião-miã. Eh, ela falava comigo, jaguanheném, jaguanhém [...]”) (CAMPOS, 2006, p. 60).

Reconhecendo o pioneirismo do olhar de Haroldo de Campos, Walnice Galvão, em sua análise do conto rosiano, foca no par dicotômico selvagem *versus* civilizado, expresso na fórmula cru *versus* cozido, cunhada pelo antropólogo Claude Lévi-Strauss (1964). Levando em conta o desfecho fatídico do conto, Galvão argumenta a impossibilidade do retorno à condição selvagem, uma vez feito civilizado. Em outras palavras, Galvão lamenta a partir de Rosa a quase extinção das culturas indígenas no Brasil. Mas corroborando a leitura de Haroldo de Campos, Galvão destaca o protagonismo da espécie felina nas culturas indígenas nas Américas.

Os estudiosos já apontaram a notável onipresença dessa onça mítica pelas Américas, entre povos muito diferentes, de origens diferentes e pertencentes a grupos linguísticos diferentes. O culto do chamado “jaguar solar” aponta para a dimensão mais que brasileira, também americana, mas sobretudo latino-americana, do conto. Conhecem-se, em alguns lugares mais, em outros menos, evidências desse culto em toda parte, desde um pouco ao norte do México até o extremo sul do continente (GALVÃO, 2008, p. 12).

Embora Galvão destaque do conto rosiano o elemento fogo (cuja ocorrência é realçada pelo fogo da cachaça e no disparo da arma de fogo), a pesquisadora faz referência à mestiçagem típica da formação social brasileira, a partir da mesma imagem da onça:

A onça mítica às vezes ressurgue de maneira inesperada. Danças populares com máscaras de onça são muito correntes hoje em dia em ter os índios mexicanos. Mas quem esperaria encontrá-la nas cavalcadas brasileiras contemporâneas? Pois lá está ela, elemento integrante das festas de *cristãos* e *mouros*, aparentemente inexplicável e insólita — pois o que tem a ver a onça americana com o folclore ibérico? — mas perfeitamente compreensível após a análise de Carlos Rodrigues Brandão da festa em Goiás. O autor mostra como o conflito ritualizado entre cristãos e mouros, que se dá no mundo humano, é reconciliado no nível sobrenatural, sendo indispensável para essa reconciliação que o “espião mouro”, usando pele e máscara de onça e imitando seus modos, como representante do mundo da natureza, seja inicialmente eliminado, e a tiros de arma de fogo (GALVÃO, 2008, p. 14).

Se, como apresenta Galvão, o apaziguamento entre cristãos e muçulmanos se dá no Novo Mundo sob a pele de uma onça, o conto rosiano, uma vez repetindo a cena do assassinato com arma de fogo, reitera, no escopo social, a mestiçagem de que os brasileiros somos feitos. Para ambos os casos, seja no papel de mouro (o invasor), seja no de indígena (o autóctone), o branco senhor da arma de fogo, incapaz de tolerar a alteridade, resolve suas diferenças com o outro numa espécie de assimilação negativa: uma antropofagia às avessas. E para além das etnias já referidas por Galvão, a saber, a branca (o senhor), a moura (o invasor) e a indígena (o autóctone), os onceiros pretos Tiodoro e Bijibo (colegas de profissão,

mas igualmente assassinados pelo protagonista), demarcam a presença das culturas africanas negras (o escravizado) na estratificação social brasileira.

Especificamente sobre a repulsa do onçeiro-onça aos onceiros pretos, comenta Galvão: “Lembro que a preferência de onça por carne de preto, na credence popular, é mencionada por muitos autores, inclusive por Von Ihering” (GALVÃO, 2008, p. 24). O antropólogo Viveiros de Castro reitera Galvão, explicitando o racismo embutido na preferência: “Já a ouvi pelo interior do Brasil; estou certo de que era uma mentira estimulada pelos senhores de escravos para fazer medo a estes, de modo a que não fugissem para o mato. Criou-se assim o folclore de que onça gosta de *comer preto*, como diz o onçeiro” (CASTRO, 2018, p. 24). Sobre a série de assassinatos ou cometidos ou induzidos pelo onçeiro tornado onça, ainda é Galvão quem descobre a motivação das mortes:

Retomando alguns fios soltos, podem-se observar três invariantes no que diz respeito a todas essas pessoas. Primeira: o autor das mortes não tinha raiva de ninguém, achava todos muito bonzinhos, depois até ficava com pena. Segunda: todas tinham graves defeitos, do ponto de vista cristão equivalentes aos sete pecados capitais. Pense-se no medo e na gula do Preto Bijibo, na soberba e ira de Seo Rioporo e Seu Rauremiro, na preguiça de Gugue, na avareza de Antunias, na luxúria de Maria Quirineia e do Preto Tíodoro, aliada no caso deste ainda a medo e avareza. Terceira: todas as pessoas tinham alguma relação com comida e com trabalho, acentuada pelo texto. As três invariantes combinam sabiamente o animal, o branco e o índio, como veremos a seguir (GALVÃO, 2008, p. 25).

Tamanha motivação, além de remeter à ética cristã de um São Tomás de Aquino, que elencou os principais erros ou falhas na vontade própria do homem em direção ao bem, identifica, sobretudo, os assassinados por Tonho Tigreiro aos pecadores descritos por Dante nos círculos do *Purgatório* – aqueles que, arrependidos e convertidos, mantêm-se na esperança do bem (Jacques Le Goff, *O nascimento do Purgatório*). Desse modo, é sob um sistema setenário purgativo (incidente em Dante e recorrente em Guimarães Rosa) que se pode ouvir Steiner mais uma vez: “Sete vezes sete são as camadas de sentido da palavra, de cada letra” (STEINER, 1993, p. 47). A ilustração paradigmática do arrependimento do erro e a virtualidade da esperança enquanto virtude teológica se dera com Dante. Quer parecer que o narrador mestiço de Meu tio o Iauaretê abraça a fé do senhor, para melhor vingar a sua própria crença.

Outro trecho do conto deixa entrever a fé cristã residual do onçeiro-onça: “Tenho medalhinha de pendurar em mim, gosto de santo. Tem? São Bento livra a gente de cobra...” (ROSA, 2015, p. 173). Mesmo que característico de um catolicismo popular, a crença no amuleto não deixa de pertencer à tradição europeia, isto é, à religião do senhor. Assim, é levando em consideração o desfecho do conto rosiano com a morte a tiros do ex-onçeiro

pelo hóspede, Galvão sugere que há claramente em Meu tio o Iauaretê uma assimilação negativa de diversas culturas por uma outra, única e dominante.

Figura-se, então, em Guimarães Rosa uma leitura própria da formação social brasileira, com a imagem do nativo catequizado que reivindica seu perdido passado: o trágico processo de desaculturação. Embriagado pelo fogo da cachaça, o ex-onceiro é induzido a confessar suas mortes. Acumulando a pele de onças inumeráveis, seus parentes, o onceiro acredita no castigo e se torna caipora. Arrependendo-se da caça, inverte o alvo: passa a capturar humanos. Sobre as vítimas humanas do onceiro, curioso é notar o que o antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro adverte:

Esta é uma explicação que recorre ao argumento perspectivista, essa coisa de ver gente como animal. Pois acontece que, se uma pessoa começa a ver outros seres humanos como não-humanos, é porque na verdade já não é mais humana: isso significa que ela está muito doente, "virando outra", e precisa de tratamento xamanístico (CASTRO, 1999, p. 35).

A advertência do antropólogo sinaliza um limite: por mais que existam tribos indígenas com a antropofagia legalizada, a prática não ocorre sem justificativa. Em outras palavras, o hábito de comer carne humana se dá em condição específica, qual seja: um ritual para o espólio de guerra. Nesse sentido, até mesmo para tribos indígenas com a prática da antropofagia legalizada, o narrador do conto rosiano estaria doente. Ainda segundo o antropólogo,

Os Araweté não praticam a antropofagia guerreira que tornou os Tupinambá do século XVI famosos; mas são parentes linguísticos e culturais destes, e parentes ainda mais próximos da mãe do onceiro do conto de Rosa, que é Tacunapéua ou Tacunhapé (povo tupi já extinto, da mesma região geral onde habitam os Araweté; o onceiro parece ter vindo no norte, do Pará, passando pelo Maranhão, pois fala nos Krahô – supondo que o conto se passe no sertão mineiro) (CASTRO, 2018, p. 12).

Por outro lado, porque se considera esses seres humanos (em relação simbólica com os pecados setenários) como inimigos do ex-onceiro, ele mesmo, uma vez tornado onça, torna-se igualmente antropófago. Em tamanha transfiguração, o narrador do conto rosiano estaria absolvido da culpabilidade dessas mortes. Para melhor se compreender a distinção entre canibalismo e antropofagia, Viveiros de Castro reforça:

[...] é canibal quem come alguém da própria espécie. A antropofagia, evidentemente, é uma forma de canibalismo quando humanos a praticam. As onças são antropófagas, mas elas não são canibais. Onça não come onça, come gente. Então há uma distinção a fazer: o onceiro – o caçador de onças profissional – torna-se antropófago porque se recusa a ser canibal. Foi virando onça, por isso não pode mais matar ou comer (dá no mesmo aqui) onça, e começa a matar e comer homem, como fazem as onças. Então ele jamais está numa posição canibal (CASTRO, 2018, p. 19).

Para tamanho desvio, isto é, o assassinio em série de outros seres humanos, as tribos indígenas propõem um tratamento xamanístico; já os senhores apelam à arma de fogo. No entanto, para melhor se compreender as transformações que o protagonista sofre (de caçador à caça, isto é, de mestiço à indígena), Viveiros de Castro sintetiza a ambiguidade típica da poética rosiana:

[...] o onceiro é um mestiço que *volta a ser índio*. Volta e reivindica sua indianidade; é um caboclo que se reindianiza, como, aliás, vamos vendo acontecer em várias regiões do Brasil de hoje, para escândalo e ódio dos donos do poder; um mestiço que se identifica com a figura espectral do Índio e seu duplo teriomórfico, a Onça [...] “Meu tio o Iauaretê” mostra um processo em que o onceiro está virando onça, mas ao mesmo tempo a onça se mostra o “virado” de outra coisa. Pois aquilo em que o onceiro está virando é em índio. O virar onça é um ter-virado índio. O devir nunca é puro, não é uma mera questão de gênero ou espécie, virar tal ou qual animal. No conto de Rosa, o movimento de virar onça é indissociável de um virar índio, é uma consequência do virar índio, mas ao mesmo tempo é sua condição. (CASTRO, 2018, p. 16 – p. 21).

O princípio de reversibilidade operante na poética rosiana já fora revelado por Antonio Candido, quando da publicação de seu ensaio sobre *Grande Sertão: Veredas* (O homem dos avessos, 1978). Mas em *Meu tio o Iauaretê* esse princípio parece ser esgarçado a ponto de romper com a nossa possibilidade de compreensão. Somente desfazendo a distinção entre realidade e ficção – recurso típico dos mitos, é que se pode encontrar uma conformidade para a estória que Guimarães Rosa aqui nos conta: um ser humano que devora outros seres humanos.

E antes que se chegue à conclusão apressada da dizimação das populações indígenas pelo colonizador, é preciso destacar a passagem na qual Tonho Tigreiro se descobre objeto de afeição:

Depois botou a 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 soçoca, queria me acordar. Eh, eh, eu fiquei sabendo... Onça que era onça – que ela gostava de mim, fiquei sabendo... (ROSA, 2015, p. 168).

Para quebra de sua expectativa, a morte iminente, o onceiro é tomado de amor pela onça Maria-Maria. Esse trecho parece encenar especialmente as palavras do antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro: “Do mesmo modo, achar que as onças são gente não significa que se um índio encontra uma onça no mato ele vai necessariamente tratá-la como ele trata seu cunhado humano. Tudo depende de como a onça o trate... E o cunhado...” (CASTRO, 1999, p. 38). Cada qual ao seu estilo, antropólogo e escritor concordam: a forma como o ser humano se relaciona com os animais do ambiente depende da forma como esses

mesmos animais se relacionam com o ser humano no ambiente. Até então caçador de onças, Tonho Tigreiro descobre o amor quando uma onça se afeiçoa a ele. A partir de então, Tonho é ex-tigreiro, porque “Agora tenho nome mais não...” (ROSA, 2015, p. 174.). Sobre o casamento do ex-onceiro com a onça, novamente é Viveiros de Castro quem explicita a escolha afetiva e os graus de parentescos então formados:

[...] então Maria-Maria, a onça com quem o onceiro casa, é filha do tio dele, ou seja, é o que os antropólogos chamam de prima cruzada matrilateral. O tio Iauaretê é o sogro de Macuncôzo. Então, o que o onceiro fez foi optar pelos afins, ao invés de optar pelos consanguíneos. Ao escolher o lado da mãe, ele *se alia* à tribo das onças, em particular aos machos da tribo, os tios jaguares. Não é que ele “seja uma onça” – ele se alia à tribo das onças; ele diz: ‘minha lealdade está com as onças’. O tio materno, então, o tio Iauaretê, é pai não do onceiro, mas da onça Maria-Maria, ele é mais que uma onça, é a Onça (CASTRO, 2019, p. 28).

Na poética rosiana, é conhecendo o amor que o onceiro se arrepende e se converte. Aqui, ainda que se possa sobrepor o trecho do conto rosiano às palavras do antropólogo brasileiro, é especialmente impossível deixar de lado o motivo pelo qual Dante é resgatado do caminho errado: o pedido amoroso de Beatriz. Em outras palavras, a conversão do mestiço-onceiro em indígena-onça se dá e tão somente se dá porque é antes de tudo a possibilidade do caminho amoroso, em direção ao bem, tal como encenado na *Divina Comédia*.

Voltando ao assassinato em série do ex-onceiro, quer-se acreditar na máxima: não existe crime perfeito. Logo, uma assimilação de várias culturas por uma única dominante, isto é, por apagamento, deixa necessariamente rastros: no caso, os grunhidos em oncsês.

Ei, ei, que é que mecê tá fazendo?

Desvira esse revólver! Mecê brinca não, vira o revólver pra outra banda... Mexo não, tou quieto, quieto... Ói: cê quer me matar, ui? Tira, tira revólver pra lá! Mecê tá doente, mecê tá variando... Veio me prender? Ói: tou pondo mão no chão é por nada, não, é à-toa... Ói o frio... Mecê tá doido?! Atiê! Sai pra fora, rancho é meu, xô! Atimbora! Mecê me mata, camarada vem, manda prender mecê... Onça vem, Maria-Maria, come mecê... Onça meu parente... Ei, por causa do preto? Matei preto não, tava contando bobagem... Ói a onça! Ui, ui, mecê é bom, faz isso comigo não, me mata não... Eu – Macuncozo... Faz isso não, faz não... Nhenhenhém... Heeé!...

Hé... Aar-rrâ... Aaâh... Cê me arrhoôu... Remuaci... Rêiucàanacê... Araaã...Uhm... Ui... Ui... Uh... uh... êêêê... êê... ê... (ROSA, 2015, p. 189-190).

Em *O Léxico de Guimarães Rosa* (2020), Nilce Martins confirma os vocábulos contrabandeados do tupi pelo autor nesse conto. Segundo a pesquisadora, *Macuncozo* equivale a preto (p. 310) e *Nhenhenhém* é onomatopeia para um resmungo (p. 352). Já em sua análise sobre *Meu tio o Iauaretê*, Suzi Sperber (2012) decodifica o parágrafo final do conto. De

acordo com Sperber, *Hé* é uma afirmação, *Aaraa* corresponde ao verbo cair; *Ab* é pronome pessoal eu; *Remuaci*¹ comporta o prefixo verbal de 2^a pessoa do singular e os sentidos de dor e de melindre; *Rêiucàanacê*² contém o prefixo verbal de 2^a pessoa do singular, a raiz do verbo matar e um indivíduo pertencente à tribo indígena homônima; *Araaã* seria uma saudação; *Uh*, *Ui* e *Uh* são gritos amedrontadores; por fim, *êêê* é expressão afirmativa: sim.

Numa tentativa de transliteração das últimas palavras do onzeiro-onça para o nosso sistema linguístico, tem-se: “Sim, eu caí. Você me arranhou. Não tenho medo de você. Você está matando um anacê. Adeus. Ai. Ai. Ai. Sim”. A julgar pela repetição do advérbio de afirmação, pela hipótese de tradução aqui apresentada e pela extensa confissão dos assassinatos que constitui o conto, tudo em contorcionismo linguístico, há de se ler o último suspiro desse onzeiro-onça em modo monólogo interior.

Entretanto, o rastro, a saber, o esmero do autor em codificar e incorporar a linguagem específica do mundo não-civilizado (ousado e inaudito), não é propriamente um gesto inaugural de Guimarães Rosa. Também ele, Rosa, se fez leitor antes de autor. Assim é que, em *Meu tio o Iauaretê*, ao selecionar o elenco de personagens no deslocamento da centralidade do branco (o senhor) para o protagonismo indígena (o autóctone), passando pelos pretos coadjuvantes (o escravizado), Guimarães Rosa parece retomar noções caras à sociologia brasileira, relendo o clássico literário formador da nossa identidade cultural: *Macunaíma*, de Mário de Andrade (1928).

No cap. V de *Macunaíma*, o protagonista e seus irmãos Jiguê e Maanape banham-se numa poça d’água que lhes adultera o fenótipo. Da tonalidade indígena, a cor da pele dos irmãos se torna branca, vermelha e preta, respectivamente. Analisando especificamente o episódio Piaimã, o crítico literário Massaud Moisés confirma a miscigenação gestada pelo clássico de Mário de Andrade.

Ao delinear o perfil desse verdadeiro anti-herói, o rapsodo propicia-lhe, no fragmento transcrito, uma aventura em que se concretiza a lenda acerca da origem das três raças que, miscigenando-se, povoaram o país: Macunaíma torna-se branco, Maanape, preto, e Jiguê, vermelho como um silvícola (MOISÉS, 2012, p. 862).

¹ Cf. José de Anchieta. *Arte de grammatica da lingua mais usada na costa do Brasil*. Coimbra, Antonio de Mariz, 1595: “[...] a-mbaé-moasy eu dão-me de alguma coisa por ato, xe mbaé-moasy eu sou dolorido”; “Ainda que todos os verbos têm uma só maneira de conjugação, contudo podemos dizer que têm duas!; porque o negativo acrescenta algumas partículas que sempre têm juntas consigo, para se conhecer ser tal, e ambas se porão aqui” (p. 168), a esta última observação de Anchieta, pode-se conjecturar a negação implícita no verbo *moasy*, temer, no conto rosiano, a partir da elaboração do caráter do protagonista: um ex-onzeiro.

² Cf. *Idem.*: “O j vale i semivogal, isto é, faz uma só sílaba ou som com a vogal posterior, como jandé (iandê) nós, je-ausúba (iê-ausúba) amar-se. O r é sempre brando, nunca vale rr roy frio” (p.148); “Ere-juká: tu matas”.

Do herói sem nenhum caráter, Macunaíma, ao onceiro mestiço, Tonho Tigreiro, uma tradução acontece. Se assim o for, isto é, se Guimarães Rosa atualiza a premissa da miscigenação gestada por Mário de Andrade, então, George Steiner, o filósofo europeu pouco familiarizado com sociedades ameríndias e onças míticas, ajuda-nos a entender o processo de formação do cânone literário em *terra brasilis*. Da leitura crítica de uma obra por outra, para falar com Steiner, conclui-se que Meu tio o Iauaretê é uma resposta responsável a *Macunaíma*. Reiterando essa leitura crítica que Meu tio o Iauaretê faz de Macunaíma, Viveiros de Castro comenta: “Branco é o que se deve ser: a trajetória do mestiço é ir do índio ou do negro para o branco, a mestiçagem é um projeto e um processo de branqueamento. Todo mundo sabe disso, especialmente os que fingem não saber” (CASTRO, 2018, p. 24).

Nesse sentido, o conto rosiano não é apenas uma tentativa hercúlea de encontrar a linguagem específica do mestiço que reivindica, tragicamente, seu passado perdido. Mais do que articular em onçês (desarticulando o nosso português materno), Meu tio o Iauratê é ao mesmo tempo um tributo e um epílogo a *Macunaíma*. O herói sem nenhum caráter de Mário de Andrade, mesmo tendo se tornado emblema da fundação mítica para a nossa formação social, ainda é insuficiente para apaziguar nossas contradições sociais, como a do nativo desaculturado: nem mais catequizado nem nunca mais autóctone – para falar com Walnice Galvão.

Aqui, a trama do conto estaria resolvida, não fosse pela frequência de frases nominais (que eclipsam o verbo ser) e pela exaustiva ocorrência do binômio bom-bonito (e suas variações) ao longo da fala do onceiro-onça. Ambos, recurso gramatical por excelência e excelência moral, respectivamente, são a herança de uma Grécia Antiga na poética rosiana. Ambas as importações, ao reivindicarem um lugar para o conto rosiano no cânone literário, convocam novamente uma premissa de Steiner: “Um cânone, um repertório consagrado passa ao crivo e seleciona de maneira a orientar o nosso tempo e recursos de sensibilidade para a excelência mais evidente e segura” (STEINER, 1993, p. 66).

Já salientada por Walnice Galvão a etimologia do termo Iauaretê (“Decomposto, o vocabulo da *iauara* + *ete*, ou seja, a onça verdadeira, a onça legítima”, 2008, p. 18), não obstante, o substantivo do título, elevado à categoria de nome próprio, na realidade, codifica um epíteto:

[...] o leitor cativo de Rosa não acredita em coincidência feliz quando vê, encrustada no nome da fera (*iauaretê* é o tupi para onça), a virtude guerreira (*aretê*) do *kalos k'agathos* homérico. Bom bonito é o combate, *kalos k'agathos* é a fera matando, belo e nobre é o homem que se faz fera na ostentação de sua *aretê* (VALOIS, 2009, p. 177).

Mesmo que a omissão do verbo *ser* seja dispositivo característico da gramática tupi-guarani, uma vez João Guimarães Rosa leitor dos clássicos, há de se convir que a elipse do verbo *ẽĩĩ* (ser) - construção frasal plenamente difundida e compreendida ao longo dos séculos de produção textual³ - seja igualmente uma franca importação helênica. Subentendido, o verbo *ser* (o verbo de ligação por excelência) permite aqui e lá frases nominais grávidas de sentido: quando o sujeito é gestado pelo próprio predicativo. Em *Meu tio o Iauareté*, por diversas vezes, o autor grafa o pronome pessoal de 1^a pessoa e um substantivo/adjetivo /advérbio, intercalando o travessão entre um e outro.

Eu – toda parte (p. 155);
Eu – rede (p. 155);
Eu – longe (p.158);
Eu nhum – sozinho (p. 162);
Isto aqui – tudo meu (p. 164);
Eu – onça! (p. 165);
Eu – onça! (p. 172);
Eu – marupiara (p. 183);
Eu – Maconcôzo (p. 190).

Ponto de interseção entre culturas tão distintas e tão longes entre si no tempo e no espaço, a construção frasal com a elipse do verbo *ser*, mais do que *façons de parler*, é o modo próprio pelo qual sujeito e objeto (homem e coisa ou ser humano e animal) são plenamente coincidentes tanto em grego quanto em tupi. Caso ainda mais emblemático de importação helênica é a prevalência do binômio bom-bonito ao longo das trinta páginas de conto.

Para leitores menos desavisados, não são poucas as vezes em que o narrador de *Meu tio o Iauareté* repete a fórmula grega καλὸς καὶ ἀγαθός (*kalós k'agathós*): o belo e bom. A fórmula ocorre ao longo das histórias contadas pelo onzeiro ao seu hóspede, normalmente atribuída a um substantivo (homem, cachaça, rede, fumo etc.). O narrador chega mesmo a encontrar o equivalente da fórmula grega em tupi, para qualificar a excelência do homem com quem aprendeu a caçar onça: “Tinha Nhô Inácio também, velho Nhuão Inácio: preto esse, mas preto homem muito bom, *abaeté*, *abaúna*. Nhô Inácio, zagaieiro mestre, homem desarmado, só com azagaia, zagaia muito velha, ele brinca com onça” (ROSA, 2015, p. 166, grifos meus).

Segundo *O léxico de Guimarães Rosa*, de Nilce Sant’Anna Martins, *abaeté* é um qualificativo para homem de valor, corajoso (p. 3); e *abaúna* designa o índio primitivo, de raça pura (p. 4). Ora, se *abaúna* é o indígena autóctone, e *abaúna* é o preto Nhô Inácio; logo, o preto Nhô Inácio é tão autóctone, isto é, puro, quanto o mestiço Tonho Tigreiro quer um

³ Cf. JACT. *Reading Greek*: grammar, vocabulary and exercises. Cambridge, Cambridge University Press, 2006: “The verb ‘to be’ does not need to appear in a sentence if it can be assumed”.

dia ser. Tendo como referência a excelência de um homem virtuoso (que brinca com as onças porque as conhece), está-se aqui diante da verdadeira investida do onceiro-onça: torna-se puro, como o seu tio. Uma impossibilidade para quem já nasceu mestiço. Mas de que pureza falaria Guimarães Rosa, se não fala nem da pureza biológica nem da social?

Não obstante, a ocorrência mais emblemática do binômio bom-bonito seja na compreensão do *étbos* próprio da onça.

Mecê sabe o que é que onça pensa? Sabe não? Eh, então mecê aprende: onça pensa só uma coisa – é que tá 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, tá comendo, tá dormindo, tá fazendo o que fizer... (ROSA, 2015, p. 180)

Sobre a frequência do binômio, Sperber já sinalizara:

Na medida em que Macuncozo, assim como as forças, falam o tempo todo em bom e bonito, acreditamos que Rosa atribui a *kalokagathia* à personagem e seu povo de índios-onças-selvagens. Em Rosa importa ver que o conceito de valor, de virtude e de conhecimento do bem está em jogo. Mas fica claro que mesmo à onça é atribuída uma ética estética, uma moral (SPERBER, 1992, p. 92).

Sobre a noção de virtude embutida da fórmula grega καλὸς κ'ἀγαθός (*kalós k'agathós*), o belo e bom, comenta o classicista Werner Jaeger:

Da educação, nesse sentido, distingue-se a formação do Homem por meio da criação de um tipo ideal intimamente coerente e claramente definido. Essa formação não é possível sem se oferecer ao espírito uma imagem do homem tal como ele **deve ser**. A utilidade lhe é indiferente ou, pelo menos, não essencial. O que é fundamental nela é o καλόν, isto é, a beleza, no sentido normativo da imagem desejada, do ideal. [...] Já Platão a comparou ao adestramento de cães de raça. A princípio, esse adestramento limitava-se a uma reduzida classe social, a nobreza. O *kaloskagathós* grego dos tempos clássicos revela essa origem tão claramente como o *gentleman* inglês. Ambas as palavras procedem do tipo da aristocracia cavaleiresca. Desde o momento, porém, em que a sociedade burguesa dominante adotou aquelas formas, a ideia que as inspira converteu-se num bem universal e numa norma para toda a gente (JAEGER, 2013, p. 22, grifo meu).

O trecho de Jaeger explicita com clareza o grau de relevância para a mentalidade grega de um ideal, contida na fórmula *kaloskagathos*: um **dever ser**, mesmo que sem uma utilidade imediata. Sinalizando mais para uma contemplação, isto é, para um olhar admirado e interessado, do que para uma pragmática, a fórmula *kaloskagathos* sintetiza o **dever ser** grego,

esse ideal propiciado pela virtude. Aqui vale lembrar que o narrador de *Meu tio o Iauaretê*, diante da impossibilidade de voltar a ser o que nunca fora (um indígena puro), só pode admirar o preto *abaúna* Nhô Inácio, em função de outra contemplação: seu tio, a onça verdadeira. Em outras palavras, é apenas olhando para o passado mítico de sua gente, que o mestiço onceiro-onça consegue vislumbrar, ao seu tempo, a sua nobreza e ter restituída a dignidade.

Curioso é notar, no trecho de Jaeger, que a aplicação de tamanho ideal se dá, segundo o exemplo de Platão, no adestramento de cães: “É que o cão só faz diferença entre a fisionomia amiga da inimiga por conhecer uma e não conhecer a outra. Ora, como deixar de ser amante do conhecimento o animal que distingue entre conhecidos e estranhos pelo fato de reconhecer uns e desconhecer outros” (PLATÃO, *Rep.*, II, 376b).

Até mesmo no racionalismo crítico de Platão há lugar para uma inteligibilidade própria dos animais – quando devidamente adestrados. Platão, no símile do cão filósofo, quer com isso dizer que alma é como um animal: precisa de adestração, isto é, precisa de método na sua busca pelo ideal *kaloskagathos*. Leitor de Platão, Guimarães Rosa parece aqui extraviar o tema do adestramento de cães-filósofos – o ideal perseguido, para o seu onceiro-onça: o tigreiro que aprendera a matar onça contemplando o *abaúna* Nhô Inácio, e que, a partir do momento em que descobre o amor da onça Maria-Maria, aprende a matar gente como onça. Mas o que viria a ser o bem?

Já me ouviste, em várias ocasiões, dizer que a ideia do bem constitui o mais elevado conhecimento, e que na medida em que dela participam são úteis e vantajosas a justiça e as demais virtudes. Neste momento deves saber que vou dizer-te isso mesmo, com o acréscimo de que não a conhecemos bem e que sem isso de nada nos servirá o conhecimento de todo o resto, por mais perfeito que seja, como inútil nos seria possuir tudo, porém, com exclusão do bem. Ou acreditas que tenha algum valor a posse do que quer que seja, se não adquirirmos o bem? Ou conhecer tudo sem o bem, sem conhecermos nada belo nem bom? (Platão, *Rep.*, VI, 505a).

Platão, na *República*, ao descrever o homem ideal a governar a cidade, atribui-lhe o conhecimento necessário do bem. Este, por sua vez, não é algo que possa ser determinado como se delimita o conceito de uma casa ou de uma praça. Antes, Platão dá a entender na formação do guardião da cidade que o conhecimento do bem – isto é, do bem não apenas para mim, mas do bem para o corpo coletivo da cidade – é algo mais intuitivo do que propriamente descritivo. É um saber que integra e possibilita todos os demais, pois é a origem de todos demais os saberes, tal como o sol: fonte inesgotável de luz que ilumina e faz ver todo o resto.

Dirás, por conseguinte, continuei, que este sol é que eu denomino filho do bem, gerado pelo bem como sua própria imagem, e que no mundo visível está nas mesmas relações para a vista e as coisas vistas como o bem no mundo inteligível para o entendimento e as coisas percebidas pelo entendimento (Platão, Rep., VI, 508c).

Em “Meu tio o Iauaretê”, saber-se descendente das onças é o bem que resgata o narrador aos seus familiares e o reconcilia com sua história. A partir dos comentários de Sperber e Jaeger e dos excertos de Platão, quis-se, aqui, argumentar que a *kalokagathia*, um atributo e um reconhecimento de nobreza e virtuosismo na paideia grega, uma vez explorada e enfatizada pelo narrador de “Meu tio o Iauaretê”, engaja o onteiro-onça no restauro de sua dignidade e na sua interior busca pelo bem - essa pureza possível.

Se o conto rosiano denuncia o genocídio cometido contra as populações autóctones ameríndias, quis-se aqui demonstrar em que medida a evocação do passado grego preserva as culturas indígenas brasileiras de um total apagamento. É interseccionando cultura clássica com cultura indígena, que Guimarães Rosa redime o mestiço de seu trágico processo de desaculturação. Brasileiros necessariamente mestiços, olhamos para os povos indígenas sobreviventes tal como para os gregos de outrora – com admiração e interesse.

Clarissa Marchelli, graduated in Literature (Portuguese/Greek), has a PhD in Literary Theory and History from the University of Campinas (UNICAMP). Since her master's degree, Marchelli has been studying the work of the Brazilian author João Guimarães Rosa. Currently, she works at University of Ceará (UFC), as a post-doctoral fellow.

E-mail: clarissa.catarina@gmail.com.

Bibliografia

- Alighieri, Dante. *A Divina Comédia*. Trad. Italo Eugenio Mauro. São Paulo: Ed. 34, 2017.
- Andrade, Mário de. *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter*. Belo Horizonte: Livraria Garnier, 2001.
- Anchieta, José. *Arte de grammatica da lingoa mais usada na costa do Brasil*. Coimbra: Antonio de Mariz, 1595. Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin
<https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/4674>. Acesso 06/jun./2004.
- Castro, Eduardo Viveiros de. O chocalho do xamã é um acelerador de partículas. *In: Revista Sexta-feira*, São Paulo, n. 4, 1999, pp. 26-49.
- Castro, Eduardo Viveiros de. Rosa e Clarice: a fera e o fera. *In: Revista Letras*, Curitiba, n. 98, 2018, pp. 9-30.
- Campos, Haroldo. *Metalinguagem e outras metas*. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- Candido, Antonio. O homem dos avessos. *In: Tese e Antítese*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978 (3^a ed.), p.119-29.
- Galvão, Walnice Nogueira. *Mínima Mímica: ensaios sobre Guimarães Rosa*. São Paulo: Cia das Letras, 2008.
- Guimarães Rosa, João. *Estas estórias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.
- JACT. *Reading Greek: text and vocabulary*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Jaeger, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Trad. Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- Joyce, James. *Ulysses*. Trad. Caetano Galindo. São Paulo: Cia das Letras, 2012.
- Le Goff, Jacques. *O nascimento do Purgatório*. Trad. Maria Ferreira. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2017.
- Martins, Nilce Sant'Anna. *O léxico de Guimarães Rosa*. São Paulo: EdUSP, 2020.
- Moisés, Massaud. *A Literatura Brasileira: através dos textos*. São Paulo: Ed. Cultrix, 2017.
- Platão. *A República*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Pará: EdUFPA, 2000.
- Steiner, George. *Presenças Reais*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Editorial Presença, 1993.
- Sperber, Suzi Frankl. A virtude do Jaguar: mitologia grega e indígena no sertão roseano. *In: Remate de Males*, Campinas, n. 12, 1992, pp. 89-94.
- Valois, Michelle. Meu tio o Iauaretê: o tecido da obra nas malhas da onça. *In: Revista Eutomia*, Recife, n. 1, 2009, pp. 171-190.