

## YAWARHETÊ

Byron Vélez Escallón

*Univesidade Federal de Santa Catarina*

**Resumo:** Uma leitura hoje corriqueira de “Meu tio o iauaretê” (1949-1961), de João Guimarães Rosa, faz dessa narrativa o emblema de um devir ou de uma metamorfose infinitos que, como este trabalho pretende evidenciar, são pertinentes a uma ideologia (neoliberal) da transformação/da obsolescência, sem resto. Com descuido evidente daquilo que é o próprio ser da estória, e às vezes do seu próprio conteúdo, essa leitura dominante faz da desestabilização das identidades uma mercadoria multicultural, apostando por uma *différance* rosiana *avant la lettre*, ou pela sua tradução como *ferocidade* ou como *diferença*, sem conseguir, entretanto, descrever o modo como a narrativa se constitui a partir de uma duplicidade de códigos que dá conta das violentas relações entre mundos heterogêneos e distintos –isso por não considerar seriamente a exterioridade da identidade cultural de referência, que ingenuamente se considera desestabilizável através do equívoco, do vazio, do balbucio ou do indecível. Para evidenciar que o ideograma de “Meu tio o iauaretê” é a heterogeneidade e não o devir (seja “minoritário”, seja animal, seja transhumano etc.), nem a mestiçagem, este trabalho se apropria de uma intuição de Valkiria Wey, tradutora que lê a estória como alicerçada em uma “duplicidade de códigos”, isto é, de línguas que se desconhecem. Para Wey, isso representa “o mundo esquizofrênico das culturas que não se absorvem”, que não podem migrar entre si. Esse trânsito impossível se dá numa matriz colonial, que hierarquizando as línguas como distintas, ou seja, inferiorizando as indígenas em relação às ocidentais, impossibilita a permeação entre universos assimétricos. Uma leitura *transmoderna* da estória, como a que proponho, entende justamente que a totalidade, se ponderada eticamente, pode ser pensada a partir do outro como nada da totalidade, isto é, a partir da *negação da negação*.

**Palavras-chave:** “Meu tio o iauaretê”, heterogeneidade, pós-modernidade, filosofia da libertação, transmodernidade.

**Abstract:** A commonplace reading today of “Meu tio o iauaretê” (1949-1961), by João Guimarães Rosa, makes this narrative the emblem of an infinite becoming or metamorphosis that, as this work intends to highlight, are pertinent to a (neoliberal) ideology of transformation/obsolescence, without remainder. With evident disregard for what the story itself is, and sometimes for its own content, this dominant reading turns the destabilization of identities into a multicultural commodity, betting on a Rosa’s *différance avant la lettre*, or on its translation as *ferocity* or as *diferOnça*, without being able, however, to describe the way in which the narrative is constituted from a duplicity of codes that account for the violent relations between heterogeneous and distinct worlds – this is because it does not seriously consider the exteriority of the cultural identity of reference, which naively considers itself destabilizable through equivocation, emptiness, babbling or the undecidable. To demonstrate that the ideologeme of “Meu tio o iauaretê” is heterogeneity and not becoming (whether “minority”, animal, transhuman, etc.), nor miscegenation, this work appropriates an intuition of Valkiria Wey, a translator who reads the novel as based on a “duplicity of codes”, that is, languages that do not know each other. For Wey, this represents “the schizophrenic world of cultures that do not absorb each other”, that cannot migrate between each other. This impossible transition occurs in a colonial matrix, which hierarchizes languages as distinct, that is, inferiorizes indigenous languages in relation to Western languages, making permeation between asymmetric universes impossible. A transmodern reading of the story, such as the one I propose, understands precisely that totality, if considered ethically, can be thought of from the other as nothing of totality, that is, from the negation of negation.

**Keywords:** “Meu tio o iauaretê”, heterogeneity, postmodernity, philosophy of liberation, transmodernity.

“Legítima literatura deve ser vida”.

João Guimarães Rosa em diálogo com Günter Lorenz  
no Congresso de Escritores Latino-Americanos, em 1965.

“Mecê já comparou as pintas e argolas delas?

Cê conta, pra ver: vareia tanto que duas iguais cê não acha, não”.

“Meu tio o iauaretê” (1949-1961)

\*

Antonio Cornejo-Polar, na “Apertura” localizada nas páginas finais do seu *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad sociocultural en las literaturas andinas* (1994), elabora o paradoxo, ou conflito íntimo, do escritor latino-americano que, constrangido pela cidade letrada à escrita, está entretanto profundamente ciente de que é na palavra falada, no quente da voz, onde reside a autenticidade da sua linguagem: “(con el perdón de Derrida, por supuesto) [...] Confieso que nunca he entendido del todo el raciocinio de Derrida que asocia el culto a la voz con el logocentrismo y menos aún su convicción acerca de que aún antes de ser dicha la palabra es ya una ‘archiescritura’” (2003, p. 215).

A confissão do teórico peruano é, me parece, a confissão do intelectual no campo dependente: não entende o raciocínio do filósofo europeu, porque a relação – ou tensão – entre oralidade e escritura, longe de ser um universal, se estende por pluriversos simbólicos heterogêneos e por distinções e hierarquias que não se resolvem por jogos de homofonias entre palavras. A escritura entre nós, lembra Cornejo-Polar, é o lugar do engano, da expropriação, da mentira. A Letra é o lugar onde a etnografia historicamente fez morrer, ao capturar como sentido e distribuir como mercadoria, a voz do Outro. A *écriture* de Derrida no espaço colonizado não faz sentido, assim como a *différance* não registra a distinção, isto é, a hierarquia entre aqueles que são de fato distintos<sup>1</sup>.

Como Silvia Rivera Cusicanqui constata, de maneira sutil, em *Sociología de la imagen* (2015), a pós-modernidade, com suas praças multiculturais de consumo, desterritorializa e circunda de vazio aquilo que não compreende (p. 229). Ou seja: o capital danifica, e nadifica, e na sua expressão cultural tardia, progressista e pós-moderna, faz da desestabilização das identidades uma mercadoria, apostando pela *différance*, mas sem

---

<sup>1</sup> Para uma compreensão dos conceitos de *diferença* – interna à Totalidade ocidental e moderna– e *distinção* – alteridade real e concreta, externa em relação à Totalidade mencionada–, Cf. Dussel (1996, 1996a, 2000). Cf. também, Bautista Segales (2014).

conseguir enxergar relações de semelhança e distinção, e sem considerar seriamente a exterioridade. Isso porque, afinal, o mundo da pós-modernidade, como o da modernidade, é apenas Ocidente<sup>2</sup>.

Tenho várias divergências com o que chamo de “apropriações pós-modernas” de Guimarães Rosa<sup>3</sup>. São apropriações porque fazem de textos como “Meu tio o iauaretê” (1949-1961) meros suplementos das suas preferências teóricas. E se o homem-jaguar de Guimarães Rosa se torna paradigma exclusivo de uma teoria, então ele foi capturado: seu mundo bom-bonito virou apenas um parque zoológico.

Conceitos/trocadilho como *diferença*, por exemplo, enxergam da estória rosiana apenas aquilo que é conveniente a uma ideologia da transformação sem resto, mas com um descuido evidente daquilo que é o próprio ser da narrativa, e às vezes do seu próprio conteúdo. O importante antropólogo Eduardo Viveiros de Castro ao cunhar o conceito/trocadilho em várias entrevistas e conferências<sup>4</sup> descuida, por exemplo, o “detalhe” de que além de metamorfo, de devir-onça, o protagonista e narrador de “Meu tio o iauaretê” seleciona suas vítimas a partir da tabela de valores cristã dos pecados capitais. Ou seja, seu devir-índio é também um devir cristão<sup>5</sup>. Viveiros também não toma

---

<sup>2</sup> Fundamento essa crítica nos trabalhos de Dussel (2000) e Jameson (2015; 1991) que, de perspectivas distintas, evidenciam como a pós-modernidade filosófica, enquanto continuadora e eternizadora do mito moderno de uma vida ocidental sem mitos, teve a pretensão anti-metafísica de postergar ou negar as origens. A desconstrução, no caso específico dos estudos sobre arte e literatura, optou por apenas observar os avatares da disseminação dos sentidos e das escrituras, coincidindo nisso com uma ética liberal e moderna pertinente à alienação programada dos valores de uso nos valores de cambio, das coisas produzidas nas mercadorias. Isso, além de ser um mero prolongamento do projeto de morte da modernidade ocidental, contribui com o apagamento ou negação de zonas da realidade que compreendem “artes” e “literaturas” que não vivem sem suas concretas metafísicas e sem uma constante remissão às origens. Na zona do não-ser, como evidenciado pelo historiador da arte Ticio Escobar (Cf. 2021), sobrevivem formas metafísicas, tradições não rupturistas, criações comunitárias, estéticas heterônomas e vozes coletivas que, mesmo silenciadas pela violência colonial, se tornam visíveis nos tempos atuais de confronto entre o capital e a vida.

<sup>3</sup> Um texto crítico, precursor dos que mencionarei em diante, de fato, coloca a narrativa rosiana “no âmbito do que se costuma definir como Pós-Moderno” (p. 113). Se trata de “Nada, nosso parente” (1994) de Ettore Finazzi-Agró, um texto apresentado em 1992 na Stanford University, no âmbito de um curso sobre o conto pós-moderno brasileiro.

<sup>4</sup> Para Viveiros de Castro, em entrevista concedida a Luísa Elvida Belaunde em 2007: “[...] a literatura brasileira (e latino-americana, e mundial) atinge um de seus pontos culminantes no espantoso exercício perspectivista que é ‘Meu tio, o Iauaretê’, de Guimarães Rosa, a descrição minuciosa, clínica, microscópica, do devir-animal de um índio. Devir-animal este, de um índio, que é antes, e também, o devir-índio de um mestiço, sua retransfiguração étnica por via de uma metamorfose, uma *alteração* que promove ao mesmo tempo a desalienação metafísica e a abolição física do personagem – se é que podemos classificar o onceiro onçado, o enunciador complexo do conto, de ‘personagem’, em qualquer sentido da palavra. Chamo a esse duplo e sombrio movimento, essa alteração divergente, de *diferOnça*, fazendo assim uma homenagem antropofágica ao célebre conceito de Derrida. (Pode-se ler o ‘Meu tio, o iauaretê’, diga-se de passagem, como uma transformação segundo múltiplos eixos e dimensões do ‘Manifesto Antropófago’). (2008, p. 128)

<sup>5</sup> Trabalhei extensamente esse descuido em VÉLEZ (2018). Mais adiante retomarei algumas questões levantadas nesse trabalho. Por enquanto, cito a conferência “Rosa e Clarice, a fera e o fora” (2018), em que Viveiros de Castro menciona porém não dá relevância à questão, e volta sobre a filiação teórica do seu conceito: “A ‘diferOnça’ [...] é um trocadilho que me senti na obrigação de tentar transformar em conceito, como se eu tivesse comprado um sofá e agora fosse obrigado a construir uma casa em volta; uma tentativa de dar substância a esse conceito de *diferOnça*, de forma que ele exprimisse uma releitura político-antropofágica,

conhecimento, ou resta importância, ao cenário dos acontecimentos narrados, e nos diz que pode ser que “o conto se passe no sertão mineiro” (2018, p.12) (o que não é verdade, como explicarei mais adiante).

Também alicerçado na dialética pós-moderna da identidade e da diferença, Gabriel Giorgi em *Formas comunes: animalidad, cultura, biopolítica* (2014), em capítulo significativamente intitulado “La rebelión animal”, esquece a alteridade e a absoluta exterioridade do protagonista e narrador da estória rosiana, e aposta por tornar “Meu tio o iauaretê” o emblema da reinvenção biopolítica de um *comum* e de uma *comunidade* que não passe pelo que ele chama de “identidades culturales”, nem pela diferença como modo de resistência anti-colonial. Descuidando o marcado caráter anti-ocidental da parte consciente do protagonista e narrador da narrativa (o Sobrinho do iauaretê não come sal, não usa calçados, nem sabão, nem armas de fogo, não gosta de missionários, nem de cavalos, nem de Padre, nem de missa, rejeita o pai branco, vaqueiros, etc.), Giorgi lê como “política literária” da estória apenas a cidadania pós-moderna em seu viés biopolítico<sup>6</sup>:

Su gesto crítico no es el de reafirmar una cultura en vías de desaparición bajo el avance modernizador – una cultura que repondría las gramáticas de una identidad y de un saber antimoderno y anticolonial– sino el de producir una *lógica de variaciones* desde la que se redefinen los modos de entender y de trazar lo común entre los cuerpos [...] Esta alianza humano-animal traza menos las coordenadas de un universo indígena condenado por la sociedad moderna, que las de una comunidad alternativa, o mejor dicho, de otro modo de pensar y de imaginar la comunidad que no pasa por las “identidades culturales” (y por la *diferencia cultural* como modo de resistencia anticolonial) sino por una reinvención de universos biopolíticos y una reconfiguración de lo común y de la comunidad. (2014, p. 56) [*destaques no original*]

---

antropofagicamente política e politicamente antropofágica, dos conceitos de diferença característicos do pós-estruturalismo, presente em Derrida ou (especialmente) Deleuze, pensadores que subverteram a linguagem da diferença, que herdei de minha formação estruturalista. Nesse sentido, pode-se dizer que estou tentando transformar a filosofia da diferença em uma filosofia da diferOnça”. (p. 14)

<sup>6</sup> O capital absorve heterogeneidades e as faz parte de si mesmo, sendo o único universal que totaliza o mundo e o transforma no Um. Retomo, aqui, a crítica de Ramón Grosfoguel (2008) a Negri e Hardt (2000), cujas noções de *império* e *multidão* alicerçam a reflexão de Giorgi: a pós-modernidade em sua versão nômade e biopolítica, é uma forma muito concreta de endereçamento, que pretende elaborar um *corpo sem identidade*, próprio da *multidão*, e não das etnias ou culturas, como alternativa aos ordenamentos *modernos* de raça, classe, sexo ou gênero. Depois da morte do sujeito, do autor, e depois do fim da história, surge o *corpo separado e presente de cada um* (a singularidade biopolítica), e se populariza a ideia de que essa redução à vida nua, ao corpo presente de cada um, é a realidade última para sobreviver ao esgotamento (eterno) da cultura burguesa. Somente uma perspectiva eurocêntrica, a de uma civilização dominante e da dominação, pode sonhar com um sujeito “global” indiferenciado e em rede, pois nesse sujeito *global* não se cumpre outra coisa diferente do projeto homogeneizador *ocidental*. Para Dussel, o conceito biopolítico de *multidão* é uma negação do conceito de *povo* (2020, p. 75). Santiago Castro-Gómez (2005), por sua vez, enquadra o conceito complementar de *Império*, de Negri-Hardt, naquilo que chama de “reorganización posmoderna de la colonialidad”: “el Imperio reactualiza bajo un formato posmoderno las jerarquías epistémicas erigidas en la modernidad, lo cual hace difícil pensar en una democracia radical de la multitud como proponen”. (s/p)

Para Giorgi, que retoma de Viveiros de Castro (e, portanto, de Deleuze), o conceito de “devir”:

El ordenamiento colonial, humanista, de cuerpos en razas y especies aquí [em “Meu tio o iauaretê”] se revela atravesado por una inestabilidad inherente hecha de mezclas que no se pueden resolver en identidades (esto es: en cuerpos identificables para una gramática del control de los cuerpos y de sus energías). El narrador es un mestizo; en él, sin embargo, el mestizaje no conduce a la superación de antagonismos que el discurso oficial latinoamericano le había proyectado; al contrario, aquí el mestizo es división, disyunción, dispersión de orígenes; *el mestizo es el anónimo, el individuo sin nombre propio* [...] el mestizo es el que no tiene parte en el orden social [...] son cuerpos atravesados por fuerzas de devenir y de variación, que eluden toda fijación en una identidad racial o de especie. (2014, p. 57) [*destaquemos nossos*]

Já Eduardo Sterzi, explicitamente continuando a argumentação de Viveiros e Giorgi, faz do protagonista um “indecidível” entre humano e animal, chama o narratário da estória de narrador<sup>7</sup>, e opta pelo gaguejo (pela onomatopeia, pelo rosnado e pelo grunhido) pré e pós-história<sup>8</sup>. Trata-se do clássico encaminhamento da leitura pós-moderna: do indecidível surge o balbucio, mas sem exterioridade em relação à cultura ocidental de referência<sup>9</sup>. Disso é um claro exemplo a tentativa de valoração da narrativa rosiana pela sua

---

<sup>7</sup> Em rigor, Sterzi reproduz, sem corrigir, o erro originário de Viveiros de Castro: “O estranho ‘narrador’ do conto, esse branco — bem, não é um narrador, é um escutador; ele não diz uma palavra. Vocês certamente estão lembrados disso: a narrativa consiste em uma longa fala como que registrada pelo personagem que está ouvindo, o qual é porém, ao mesmo tempo, o ‘narrador’, aquele em cuja pele o leitor inevitavelmente entra”. (VIVEIROS DE CASTRO *apud* STERZI, 2021, p. 213). Na conferência de 2013, “Rosa e Clarice: a fera e o fora”, Viveiros retifica e distingue entre “o narrador mestiço e o narratário branco” (2018, p. 13).

<sup>8</sup> “A genialidade de Rosa está em reencenar esta tragédia de traição e atração —que é, em alguma medida, uma das ‘estórias’ tristemente recorrentes que estruturam a ‘História do Brasil’— não apenas no que é narrado, mas *no próprio corpo da língua*, que se revela, exatamente neste gesto, não língua (única), mas línguas, não corpo (íntegro), mas *dissecta membra e cabeças cortadas*, não coisa própria, mas radicalmente imprópria. Como viu, com sabedoria, Viveiros de Castro, daí não pode sair nenhuma forma linguística rediviva em sua integridade supostamente originária (o ‘tupi de Policarpo Quaresma’), mas, sim, a forma historicamente determinada da própria destruição: ‘Gaguejo, onomatopeia, rosnado, grunhido’ [...] a um só tempo pré-escrita (balbucios de um mundo anterior à história) e pós-escrita (gemidos de um mundo posterior à história)”. (STERZI, 2021, p. 215)

<sup>9</sup> Anti-fundacionais, anti-metafísicas e pós-utópicas, as teorias latino-americanas da pós-modernidade se multiplicam em entre-lugares, taoísmos neobarrocos, realidadeficções e dentroforas, iconografias intervalares, signaturas, espaçotempos e pós-autonomias, hibridismos, ambivalências entre a série semiótica e a série semântica, entre presença e ausência, entre a leitura e a escrita, ou entre a oralidade e a escritura, estando, entretanto, amarradas à modernidade ocidental, pois ela é sua referência fundamental: Ocidente é o interpretante de interpretantes. Contrapor ao cheio o vazio, à essência a aparência, à presença a ausência, é — em rigor — ficar capturados numa precária relação *dialética*, focada apenas no momento de negação da *identidade* pela *diferença*, sem subsunção possível entre os termos contrapostos. Cabe a um pensamento *analético*, que considere posições e situações na exterioridade dessa contraposição, superar, no sentido de uma subsunção, essa dialética simplória da diferença e da identidade para, melhor fazendo, pensar em termos de *semelhança* e *distinção*. Um pensamento que considera posições e situações na exterioridade da clausura modernidade-pós-modernidade, procura efetivar uma politização que realmente consiga subsumir os tacanhos universalismos abstratos em pluriversos e formas de vida *transmodernas*. Essas formas de vida são também mundos da vida, e produzem uma universalidade outra, em que se afirma a vida de todos os mundos, e se nega a negação, pois cada mundo é universal na plenitude da sua existência. Transmodernos são os povos que sobreviveram à modernidade, e são plurais; transmodernas e plurais são suas formas de arte. O horizonte

“semelhança” com os poemas de e. e. cummings (p. 217), ou a declaração de que Rosa “antecipa” Derrida<sup>10</sup>, ou a designação da voz do narrador-outro (via Spivak) como delirante<sup>11</sup> ou como elaborada a partir de uma “poética da ilegibilidade”<sup>12</sup>.

Algo comum a todas estas leituras é que equiparam o “devir-índio” ao “devir-minoritário”, que tomam de Deleuze-Guattari e da sua leitura de Kafka (*Kafka: pour une littérature mineure*, 1975)<sup>13</sup>. Viveiros de Castro, numa conferência relativamente recente sobre Rosa e Clarice Lispector, diz que “devir-outro” é “uma posição política que é preciso assumir”, e isso equivale a esse “devir-minoritário” que mencionei acima (2018, p. 21).

---

transmoderno, assim, se apresenta como um legítimo horizonte crítico da Modernidade, o seu além: o horizonte da desobediência daqueles que resistiram e continuaram sendo quem são apesar e através dela. Como é evidente, estou elaborando a minha reflexão crítica a partir do projeto de *transmodernidade* (rebatizado *ecoceno*, em intervenções mais recentes) de Enrique Dussel, que exige e fundamenta uma metodologia *analética*. (Cf. 2020)

<sup>10</sup> Sterzi, que não situou muito bem no tempo a narrativa que estuda (apenas aponta o fato de ser anterior a *Grande Sertão: veredas*), fala de uma “antecipação rosiana da *différance* de Derrida” (p. 229). Se esse tipo de valoração através da antecipação rosiana de um referente eurocentrado fosse útil, ou sequer minimamente interessante, poderia se dizer que em *Tutaméia: terceiras estórias* (1967), concretamente na estória “Curtamão”, se apresenta um narrador-construtor que declara compor a narração com os leitores, ou almejar só o “vir a ser, o possível”, e que descreve a própria obra – “*casa levada da breca, confrontando com o Brasil*” – como uma “desconstrução de sofrimento” (ROSA, 1968, p. 34-37).

<sup>11</sup> Para Derrida “tornar delirante aquela voz interior que é a voz do outro em nós” é um “impulso estrutural utópico”, e isso, para Sterzi é uma formulação radical (2021, p. 225). O pensamento *analético*, em contraste, dialoga com a pragmática linguística, e com isso não nega ao outro a possibilidade de sentido, nem de razão (o outro tem uma racionalidade-outra, e sua palavra não é mera irracionalidade); também não se atribui a capacidade de capturá-lo como sentido, mas pensa na escuta e na tradução analógica como tarefas políticas. É pela escuta atenta do outro que é possível aceder, através de uma delicada hermenêutica que combina analogias e sutis procedimentos de tradução, à razão do outro. Cf. DUSSEL, 1996a, 2020.

<sup>12</sup> Sterzi toma essa “poética da ilegibilidade” de Clara Rowland (2015), quem, ao meu ver, confunde (como Agamben) o famigerado “fora da linguagem” pós-estruturalista com a língua estrangeira, propondo uma leitura de “Meu tio o iauaretê” como “trânsito entre a linguagem e o que com ela faz limite e lhe é exterior” (p. 110). Precisemos: quando o pós-estruturalismo, e seu apêndice biopolítico, equiparam *infans*, primitivo, animal e selvagem com uma “língua morta” ou com um balbucio onomatopaico, não estão fazendo algo muito diferente da modernidade ocidental, que lançou historicamente no não-sentido, no absurdo, na barbárie, na irracionalidade, na pré-história ou na não-história, aos povos não modernos. Sem sentido e não-ser são conceitos correlatos, seja na sua versão genocida moderna ou na sua precária crítica pós-moderna e multicultural. No caso de “Meu tio o iauaretê” temos, como veremos mais adiante, não uma exterioridade anti-metafísica da linguagem, e sim uma língua-outra, que o leitor ocidental não reconhece e que lê apenas por engano como onomatopéia, balbucio, rosnado ou grunhido. Carecer de um código para interpretá-la não transforma a língua do outro em mero ruído, a menos que se abrace o etnocentrismo mais escancarado. Para além da “desintegração do discurso”, há muitas possibilidades para se interpretar o “ilegível”: da heterogeneidade de mundos da vida, culturais e linguísticos, pensada por Zavaleta-Mercado (que abordarei brevemente no final deste trabalho), ao preconceito francês que, contemporaneamente, critica o escritor Juan Cárdenas: “El absurdo prestigio de ciertas escrituras que ‘no se entienden’. En una época donde todo parece condenado a la hiper-legibilidad, donde los textos se vuelven casi innecesarios gracias a la pre-digestión obrada por la mercadotecnia, algunos incautos encuentran refugio en la vieja fórmula del hermetismo y la ilegibilidad. Lo ilegible, entendido en esa clave reactiva, adquiere una consistencia igualmente hiper-legible. Les traigo malas noticias: todo es legible. Lo que importa es el régimen de lectura, no la posibilidad de cancelación o trascendencia en un más allá de la legibilidad, que a fin de cuentas es la secreta aspiración religiosa de los laicos. Lo ilegible es un fetiche francés (el país de gente que se cree a salvo del fuego de la religión). Todo se ofrece a la lectura. A los ojos de los seres humanos cualquier cosa de la naturaleza tiende a parecerse a una escritura. Somos animales condenados a leer”. (2024, s/p)

<sup>13</sup> Isso para não falar da leitura de Guimarães Rosa como um continuador do modernismo antropofágico... o que não é, me parece, ao menos não a *narrativa indigenista* que constitui o objeto deste trabalho. Essa tradição, escassa na literatura brasileira moderna, não teve uma expressão significativa no Modernismo e nem na Antropofagia brasileiras, salvo engano da minha parte.

Confusão perigosa, essa de fazer sinônimos a partir do Outro e do Minoritário. O termo “minoritário” somente opera ao interior da compartimentação de um conjunto, de uma totalidade. Nesse caso, estaríamos autorizados a pensar que esse conjunto seria o Brasil e que o “devir-índio” equivale a devir-minoritário nessa totalidade, o Brasil. Mas isso não seria desconhecer que o Brasil como projeto nacional e ocidentalista – de ordem e progresso – se construiu não sobre a minorização do indígena e sim a partir do seu extermínio? Ser minoritário equivale a ser negado ou excluído? Ser minoritário é igual a não-ser<sup>14</sup>? Ser um judeu-tcheco de língua alemã, como Kafka, é a mesma coisa que ser um takunyapé que deve transitar pelo português e por uma língua geral para sobreviver? Kafka, no caso, é um interpretante válido? Eu afirmo, diferentemente de Viveiros, que o que é preciso assumir não são posições políticas e ontológicas minoritárias, e que se a disputa é pela existência, ela é uma disputa em si mesma ontológica. Ser Outro não é ser minoritário, a menos que se aceite a integração ao conjunto, a menos que ela de fato aconteça<sup>15</sup>. Ser-Outro, de fato, no âmbito do fundamentalismo ocidentalista, equivale a não-ser.

A escuta, por sua vez, pode ser algo mais complexo. É, de fato, a admissão de um universo de sentido que me é exterior e que existe em si, por si, e para si, e que somente pode ser analogicamente compreendido. Se admitido esse universal-outro, se entende que a não legibilidade não é sempre uma falta de sentido, e sim um carecer das ferramentas para compreender o sentido e a razão do outro, aquele pluriverso de sentidos que se faz fora do meu sistema simbólico e dos meus referentes culturais. Esse é o limite da lógica da identidade e da diferença, ou da *différance*: não reconhece o outro como outro concreto, apenas o captura como sentido, o transforma em abstração, em valor e mercadoria acadêmica, e não o escuta<sup>16</sup>. Centraliza a figura do leitor como um consumidor, autorizado pelas suas veleidades e preferências, a fetichizar a palavra do outro como mercadoria, alienando-o assim do seu ser.

O que se tornou ilegível para o pós-modernismo é a heterogeneidade, o devir-heterogêneo. A heterogeneidade é *distinta* da *différance*. Se a vida é o nada do capital, a vida-

---

<sup>14</sup> “Existe uma zona do não-ser, uma região extraordinariamente estéril e árida, uma encosta perfeitamente nua, de onde pode brotar uma aparição autêntica”. (FANON, 2020, p. 22)

<sup>15</sup> Em viés claramente liberal-multicultural, Viveiros de Castro se manifesta em prol da “integração” de “minorias”. A meu ver, essa “integração” está barrada em nível ontológico, o que exige uma revisão epistemológica cuidadosa, atenta à historicidade concreta de alteridades negadas (como a do onceiro), e ao empenho político de favorecer a reintegração de comunidades deslocadas aos seus territórios. Tem antídotos, de todo modo, ao que pode ter de problemático nesta leitura de “Meu tio o Iauaretê” no próprio pensamento do antropólogo, como por exemplo na conferência *Os involuntários da pátria* (2017).

<sup>16</sup> Uma das leis da mercadoria é a obsolescência: o seu puro aparecer aliena o trabalho que a fez possível. Em *O Capital*, Marx explicita o caráter fetichista da forma mercadoria, ligando-o, entre outras coisas, ao culto cristão do indivíduo abstrato, e à mediação, também abstrata e absoluta, da troca, onde os produtos do trabalho ganham uma materialidade de valor socialmente igual, independentemente da multiplicidade dos objetos úteis e das matérias e forças requeridas para a produção. (cf. 1999 37-38)

outra é o nada da lógica cultural do capitalismo tardio. Digo isso porque o capitalismo tardio sonhou com uma cidadania globalizada, homogênea, uma espécie de mestiçagem transnacional que faria da hibridéz e da indeterminação a sua principal força. Longe da experiência viva do colonialismo, isto é, longe daquilo que Oswaldo Costa considerava a nossa singularidade (“O que temos não é cultura europeia: é experiência dela. Experiência de quatro [cinco] séculos.”<sup>17</sup>), esse sonho da *multidão* (Negri e Hardt), de fato, foi em escala transnacional uma espécie de cidadanização ocidental forçada<sup>18</sup>. Uma cidadanização ocidental forçada que apostava pelo cognitariado como sujeito de transformação e que ignorava que, longe de desaparecer perante a obnubilação de telas e algoritmos, o proletariado industrial existe em número superior a qualquer época precedente. Racializado, sexualizado, entretanto, esse proletariado, ou trabalho-vivo, não se concentra no continente europeu, mas em África, em Ásia e em América<sup>19</sup>.

A Filosofia da Libertação, que depois de se autodenominar *pós-moderna* optou por se rebatizar de *transmoderna*<sup>20</sup>, entende justamente que a totalidade, se pensada eticamente, só se pode construir a partir do outro como nada da totalidade, isto é, a partir da exterioridade absoluta dessa totalidade<sup>21</sup>. A realidade, para Dussel (2023), por exemplo, seria a

---

<sup>17</sup> *Revista de Antropofagia* (junho de 1928). (1975, p. 28)

<sup>18</sup> “Las conclusiones de Hardt y Negri tienen la perspectiva geopolítica de los centros metropolitanos. Solamente desde este lugar es posible afirmar lo siguiente: primero, que el obrero industrial ha disminuido significativamente dando paso al obrero intelectual; segundo, que no hay centros de poder global sino que se trata de una red global difusa del capital internacional con sus instituciones de control/poder pos-disciplinarias donde las relaciones centro-periferia están obsoletas; tercero, que el capitalismo superó el control de territorios y que ahora opera a través de la desterritorialización de los flujos de capital global; y cuarto, que las formas del poder van en sentido lineal del poder soberano al poder disciplinario y, más recientemente, a la biopolítica. Desde la periferia colonial, ninguna de estas tesis es cierta ni en términos absolutos ni en los términos lineales en que Hardt y Negri lo plantean. Las invasiones de Bush en Afganistán e Iraq a pocos meses de la publicación del libro Imperio es la mayor confirmación de que algo anda profundamente mal con las tesis de Hardt y Negri”. (GROSFUGUEL, 2008, p. 21; Cf. CASTRO-GÓMEZ, 2005)

<sup>19</sup> “Hoy en día hay más obreros industriales que en ningún otro momento de la historia del capitalismo. [...] los centros del poder global se han centralizado en unas pocas ciudades globales del sistema-mundo donde se localizan los aparatos financieros, de altos servicios y militares, que centralizan el poder decisonal de procesos a escala planetaria afectando, destruyendo y hasta liquidando la vida de millones de seres humanos. Desde unas pocas oficinas en Washington, Londres o París se decide el destino de millones de seres humanos en términos militares, económicos y culturales a nivel planetario como nunca antes en la historia de la humanidad. [...] el capital continúa todavía operando sobre la base del control y conquista de territorios para producir materia prima y mercancías baratas, lo cual no niega que hoy día se hayan desterritorializado importantes procesos de producción y circulación de capital. Finalmente, vista desde la periferia las formas de poder soberano, disciplinario y biopolítico no se suceden de forma lineal sino que han coexistido simultáneamente desde el siglo XVI hasta hoy. En resumen, Hardt y Negri en aras de ofrecernos una visión actualizada y al día de las nuevas formas de trabajo y poder capitalista, terminan reproduciendo un eurocentrismo que limita el entendimiento de las coordenadas del poder global”. (GROSFUGUEL, 2008, p. 21)

<sup>20</sup> Cf. o ensaio “La filosofía de la liberación ante el debate de la posmodernidad en los estudios latinoamericanos”, (DUSSEL, 2000). Em grande medida fundamento minha argumentação nesse trabalho.

<sup>21</sup> Hegel e Heidegger, a totalidade dialética e a totalidade negativa do ser-para-a-morte, coincidiam na centralidade da Europa como fim da história, e esqueciam a morte do outro, e a necessidade da morte por ele, quando pensavam uma subjetividade que encontra apenas *objetos* no mundo. Assim como nas reflexões do

anterioridade absoluta de todo ser. A rosa existiria sem humanos para lhe dar um sentido, pois sua realidade cósmica antecede qualquer atribuição. Na captação da rosa, não estou lhe dando o ser, apenas estou incorporando-a ao meu mundo como sentido. (Há na exterioridade da rosa uma antecipação daquilo que, incorporado ao mundo, faz sentido, mas isso é outra discussão).

O trabalho também é a anterioridade absoluta do ser do capital<sup>22</sup>. Há *trabalho-vivo* antes do capital, é exterioridade *ante rem*. Antes da sua alienação, o trabalho-vivo não é o ser do capital, mas a sua pré-condição: é a realidade como anterioridade absoluta do ser do capital. O nada do sistema (do capital) é o mesmo que a realidade do para-além do sistema enquanto totalidade, isto é, a sua exterioridade ainda não capturada como sentido e só mais tarde (nisso consiste o capitalismo de fato) transformada em valor. O trabalho-vivo cria a partir do nada do capital, é criação a partir *do nada*, portanto a partir da realidade, e nesse sentido é *transcendental* em relação ao capital como sistema, como totalidade. Quando nadificado, o trabalho-vivo é colocado na “zona do não-ser” e é justamente nessa zona que se dá a maior afirmação da vida, é na zona do não-ser que a vida brilha como absoluto, pois é a exterioridade que questiona a danificação e a nadificação capitalista.

---

Heidegger “reabilitado” por Hannah Arendt e pelos pós-estruturalistas depois da Segunda Guerra, que pensava o ser da linguagem, da técnica e da poesia fundamentalmente em relação com as suas supostas origens heleno-teuto-cêntricas, o Heidegger da década de 20 encontra na morte do outro um limite absoluto, que de alguma maneira reabilita e reativa a determinação do ser pelo ente e do ser-outro pelo ser-eu. No caso de Heidegger temos, em relação a esse “outro”, às vezes tão abstrato, a pervivência do fundamentalismo ocidentalista em sua pressuposta *destruição*. Uma das críticas mais potentes desse fundamentalismo de Heidegger foi elaborada por um de seus discípulos, justamente um homem judeu, o filósofo lituano Emmanuel Lévinas. É se situando fora de ocidente que Lévinas consegue criticar a ontologia moderna de Heidegger; é a partir do horizonte cultural semita e judeu do rosto que pode transcender a linguagem ontológica na direção da linguagem meta-física da alteridade. O trabalho de Lévinas se fundamenta numa fenomenologia ética do outro, e na ética como filosofia primeira, que não admite que o outro possa ser plenamente conhecido, e por isso não pode ser coisificado ou determinado. O outro pode ser encontrado, isso sim, face-a-face, e é esse encontro do rosto do outro que torna a ética infinita, porque essa presença impenetrável é também uma questão interminável. O outro é um ser-outro, *alter* e não somente *diferente*, e, nesse sentido, é transcendente. Notemos que o limite absoluto em Heidegger era o outro-enquanto-morto, e que em Lévinas o limite absoluto é o outro-vivo. Em uma conferência extraordinária, proferida em 1987, em um colóquio sobre o nazismo de Heidegger, em que também participara Derrida, Lévinas pensa justamente esse “morrer pelo outro” que tão peremptoriamente negava o autor de *O ser e o tempo* (1927). Lévinas avança nessa conferência uma hipótese forte: é possível morrer pelo outro a partir de uma compreensão do ser como devoção pelo outro, isto é, é possível optar pelo outro em detrimento de um pensamento do ser como ser idêntico em sua autenticidade, em sua propriedade, em sua liberdade e independência. A procura pela autenticidade do próprio, que é o lugar do desvio heideggeriano, essa autenticidade que se entende ainda como identidade, pois não consegue morrer-pelo-outro, que acaba por declarar que o “ser-mais-autêntico” tende a dissolver suas relações com os outros... tudo isso, conclui Lévinas, conduz à “abominação irreversível associada ao nacional-socialismo”, que está longe de ser uma raridade, pelo contrário: faz parte da mediocridade do cotidiano, disso mesmo que Heidegger (em outra formulação notável) chamava a “Ditadura do *Um*” (Cf. LEVINAS, 2006). Sobre Hegel, ideólogo do pensamento burguês e moderno, baste citar a *Filosofia da História Universal* (1837): “A história universal vai do Oriente para o Ocidente. A Europa é absolutamente o fim da história universal... A história universal é a disciplina da indômita vontade natural dirigida para a universalidade e a liberdade subjetiva”. (*apud* DUSSEL, 1993, p. 17)

<sup>22</sup> Cf. DUSSEL (1994).

Se partimos de pressupostos de Frantz Fanon (2020), por exemplo, quando, em *Pele negra, máscaras brancas* (1961), constata que no mundo colonial a infraestrutura é uma superestrutura e que o simbólico é dolorosamente real<sup>23</sup>, podemos dizer que a nadificação do Sobrinho do Iauaretê como trabalhador coincide com a sua mercadorização como metamorfo, no sentido pós-moderno, biopolítico ou da *multidão*.

O fato é que o Sobrinho do Iauaretê trabalha e habita seu mundo em um lugar: a zona do não-ser. É realidade e queima de voz antes mesmo de se tornar estória escrita.

\*\*

Guimarães Rosa publicou “Meu tio o Iauaretê” na Revista *Senhor*, do Rio de Janeiro, em março de 1961. Posteriormente a novela foi incluída, junto com “Páramo”, na antologia póstuma *Estas Estórias*, publicada em 1969. Todavia, há claros indícios de o texto ser prévio, por muito, a essas datas de publicação, o que nos leva à questão: por que essa demora? Por que o autor demorou tanto em publicar a narrativa?<sup>24</sup> Como relembra Paulo Rónai, o escritor anotou no original datilografado de “Meu tio o Iauaretê”: “anterior ao GS:V”<sup>25</sup>. Em outro documento, o autor anotou a data exata de conclusão da escritura da

---

<sup>23</sup> Lembremos que, em Fanon, *é o corpo que questiona*: “Ó meu corpo, faz de mim sempre um homem que questiona” (2020, p. 242). A infraestrutura colonial está constituída por corpos humanos explorados/aniquilados a partir de sua simbolização como inferiores, como subumanos, como não humanos, isto é, como mercadorias, animais ou objetos. Originários de mundos da vida exteriores à Totalidade ocidental, esses seres humanos têm sua própria ontologia, sua própria cultura, seus próprios sistemas do sagrado, línguas, formas de parentesco etc. Em síntese: a base material da modernidade capitalista é humanidade assimilada à natureza-objeto, e possui uma superestrutura distinta, isto é, hierarquicamente “inferior” do ponto de vista daquela que, a partir da sua (*óptica*) pretensão *ontológica*, a escraviza, aniquila e explora. Sobre o particular tratamento fanoniano dos conceitos de *simbólico* e *real*, Cf. Gordon (2009): “En la mayoría de contextos psicoanalíticos [...] la *diferencia* sexual es el aspecto fundamental. Fanon ha expuesto un *esquema racial epidérmico* que funciona de tal modo que colapsa la diferencia sexual [...]. Las raíces pequeñoburguesas del psicoanálisis encuentran, en Fanon, su dimensión relativa en el esquema colonial en el que lo simbólico cede inexorablemente a la cada vez más asediante materialidad de lo real. Por otra parte, Fanon complica el análisis del fracaso exponiendo una crítica existencial de lo simbólico en un mundo antinegro. Señalando la *seriedad* de la negritud, señala su materialidad en el mundo de la negrofobia. En efecto, al no haber un desplazamiento de lo simbólico, la negritud opera constantemente en el ámbito de la realidad de un mundo tal. Así que Fanon introdujo la importancia de la experiencia y de la resistencia sistémica. A la postre, se *lucha* contra el racismo y el colonialismo, que supone una actividad dirigida *desde el exterior* en lugar de una reflexión interna; su consejo, es, en resumen, a lo *accional*”. (GORDON, 2009, p. 257)

<sup>24</sup> Finazzi-Agrò, precursor da apropriação pós-moderna acima discutida em quase todos seus defeitos (ocidentalismo, eurocentrismo, desatenção para marcas geográficas presentes na narrativa, criação de indecíveis que evidenciam uma certa ideologia da mestiçagem, profunda negação da alteridade em nome da sua bestialização como *wilderness*, etc.), atribui essa demora à “dificuldade em encontrar uma linguagem adequada ao assunto [...] o problema de criar uma língua que ilustrasse a condição ‘impossível’ em que o autor tinha colocado o seu personagem” (1994, p. 130). Como será claro no final deste trabalho, considero que o motivo do adiamento da publicação é outro: não foi a dificuldade em encontrar uma solução e sim o radicalismo da criação linguística encontrada pelo diplomata Guimarães Rosa o motivo para essa demora.

<sup>25</sup> Manuscrito aos cuidados do Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo. Em diante, os números catalográficos de todos os documentos citados de proveniência desse acervo –sempre precedidos pelas siglas IEB/USP– se indicarão entre colchetes. O número deste documento: [IEB/USP-JGR-M-07,02].

estória: "Meu tio o iauaretê (acabei 23/1/1949)" [IEB/USP-ACGR-1204]. Apenas alguns meses, portanto, após o Bogotazo, que Rosa vivenciou pessoalmente<sup>26</sup>. Uma revisão dos rascunhos de índices de livros que Rosa projetou várias vezes, também nos permite inferir que tanto essa narrativa quanto a dedicada a Bogotá foram projetadas muito antes da escrita definitiva de *Grande Sertão: veredas*, e que pertencem a uma constelação de textos que gravitam em torno de temas latino-americanos e de outros interesses de grande afinidade [IEB/USP – JGR-EO-18,02; IEB/USP – JGR-M-09,03; IEB/USP – JGR-EO-18,03].

Como evidencia uma carta ao pai do escritor, de 25 de novembro de 47, essas coincidências são ainda anteriores:

Rio, 25/XI/47

Papai,

Fiquei muito contente em receber a carta de 12 deste mês. Gostaria de responder longamente, contando coisas de Mato Grosso, e especialmente do Pantanal (Nhecolândia) –que é um verdadeiro Paraíso Terrestre, um Eden, cheio de belezas, como nunca supus ali fosse encontrar. A vida animal, a fauna, é lá algo de espantoso. Jacarés, tamanduás (bandeira e mirim), onças pardas, pretas e pintadas, emas, jaburus, porcos-do-mato, capivaras, veados, uma infinidade de pássaros, enfim. O pantanal é um mundo imenso, de terras baixas, que ficam submersas, no tempo das cheias, como um mar, só ficando de fora certos lugares, onde o gado se abriga. Nas enchentes maiores, as casas das fazendas, construídas nos “firmes”, se transformam em ilhas. E aquela imensidão não tem fim. Na época da vazante, tudo é pastos – invernadas e campos-de-cria. A paisagem é maravilhosa: a planície verde, as matas pequenas (capões compridos, que lá chamam de “cordilheiras”, e onde se abrigam as onças, e os bosques de palmeira carandá. No meio das campinas, há uns canais – os “corixos” – lagoas, muitas lagoas, de dois tipos: as azuis, de água doce, que são as “baías”, e as verdes, de água fortemente salitrada, que são as “salinas”. Garças, socós, biguás, socos baguarís, [...] A qualquer momento, pode estar[?] uma onça. Se a gente quer caçar uma ou dispõe de três dias, o sucesso é garantido. Conversei com diversos “zagaieiros” –caçadores bambas de onças, que manejam espetacularmente a longa azagaia. Um desses zagaieiros, o preto Marcão, já esteve até nos Estados Unidos. Ele era o auxiliar do grande caçador de onças Sascha Siemel<sup>27</sup>, e uns americanos, que vieram ao Pantanal, ficaram gostando dele. Convidaram-no a acompanhá-los aos Estados Unidos. Ele aceitou o convite, mas, na hora, quando viu que a viagem era por avião, amedrontou-se, e não queria mais ir. Mas os americanos fizeram-no beber whisky, e, a certa altura, ele mesmo, já meio

---

<sup>26</sup> Em *Do tamanbo do mundo: o 'Páramo' de Guimarães Rosa -com um Yavaratê* (2018) trabalhei extensamente essas coincidências. Nesta seção, retomo questões e corrijo a abordagem desse livro.

<sup>27</sup> Nascido na Letônia em 1890, Aleksandrs Ziemelis foi um famosíssimo caçador de onças que viveu no Pantanal de Mato Grosso a partir de 1914. Tendo aprendido o manejo da zagaia a partir de 1925, Siemel trabalhou para fazendeiros na função de matar onças para proteger os rebanhos de gado. Após o lançamento do livro *Green Hell* (1931), de Julian Duguid, em que se relatavam as aventuras de viajantes no pantanal sob a guia do “*Tiger man*” loiro, a fama de Siemel não parou de crescer, chegando a lucrar como guia de custosas e devastadoras expedições (*safáris*) de estadunidenses e europeus, dar palestras internacionais sobre a caçada da onça, tema sobre o qual ainda escreveria seis livros, e a protagonizar vários filmes de produção hollywoodiana. O filme *Sascha Siemel: O Caçador de Onças* (2007), dirigido por Cândido Alberto da Fonseca, relata alguns detalhes da biografia do tigreiro.

esquentado, gritou que queria ver como era mesmo esse tal de avião. Passou meses lá, gostou muito. Mas só sabe contar que fazia muito frio e que havia muita casa grande. E não aprendeu uma única palavra de inglês... enfim, muitíssimas coisas eu teria que contar. Não disponho, porém, de um minuto de tempo.

[...]

Também não me será possível ir aí, pelo casamento do Oswaldo [*irmão de Rosa*]. [...] faço parte da Comissão de estudos para a Conferência de Bogotá, que vai ser em janeiro próximo. Aliás, provavelmente, irei à Conferência, onde a delegação do Brasil será chefiada pelo Ministro João Neves da Fontoura. [IEB/USP-MCGR 009/0030]

Aí, nessa carta de 1947, já estão os três dias que o Doutor de *Grande Sertão: veredas* deve passar junto com Riobaldo para ouvir a sua estória, a própria conversa entre o homem da cidade e o habitante do *hinterland*, a Nhecolândia de “Com o vaqueiro Mariano”<sup>28</sup>, a zagaia que serve ao tigreiro e que batiza o jagunço, o zagaieiro preto, as onças de todas as cores e o caçador tomado por bebedeira de “Meu tio o Iauaretê”; a cidade anômica de “Páramo”, o lugar imenso abordado de maneira miúda...

O lugar de “Meu tio o Iauaretê” não é especificamente “no sertão mineiro” (Viveiros de Castro, 2018, p.12), e nem “espaço global refratário a qualquer localização [...] [que] recusa qualquer distinção *dentro/fora*” (Finazzi-Agrò, 1994, p. 134), mas “gerais, sertão bruto” como na carta acima citada (ROSA, 1976[a], p.127). Espaço quase inidentificável pois, à maneira do sertão sem portas nem janelas de *Grande Sertão: Veredas*, as coordenadas se estendem por um território vastíssimo e misturam nomes “reais” com outros inventados ou tão mínimos que a sua plena localização se faz dificultosa. Desdobremos o mapa, entretanto: em certo lugar da narrativa, o protagonista fornece as suas coordenadas atuais: diz ter acabado com as onças das redondezas, entre o rio Sucuriú (Mato Grosso do Sul) que desemboca no Sorongo (o Rio Paraná, na divisa entre os estados de Mato Grosso do Sul e São Paulo), e a Barra do Frade, a vinte léguas do rio Ururau (p. 131). Tempos atrás, em longa caminhada, ele teria ido até lugar distantíssimo, o Boi do Urucuia, em Minas Gerais (p. 129). Em outro lugar, diz ter matado um cangussu macho na beira do rio Sorongo (p. 130). Em outro trecho, menciona o Cachorro Preto, lugar de fujões da justiça próximo do local em que mora (p. 134). O pai morre no Tungo-Tungo, em Goiás (p. 140). A mãe, “gentio Tacunapéua”, é de “muito longe daqui”, especificamente das bacias dos rios Xingú, Bacajá, e Curuá, no estado do Pará – segundo informa o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro serem os locais de habitação dos Takunyapé (1986, p. 142). O

---

<sup>28</sup> Publicado na mesma data de remissão da carta, 25-XI/1947, no *Correio da Manhã*.

Sobrinho-do-Iauaretê também diz ter crescido com os índios Caraó – Krahô, povo indígena da família linguística Jê, localizado às margens do rio Tocantins.

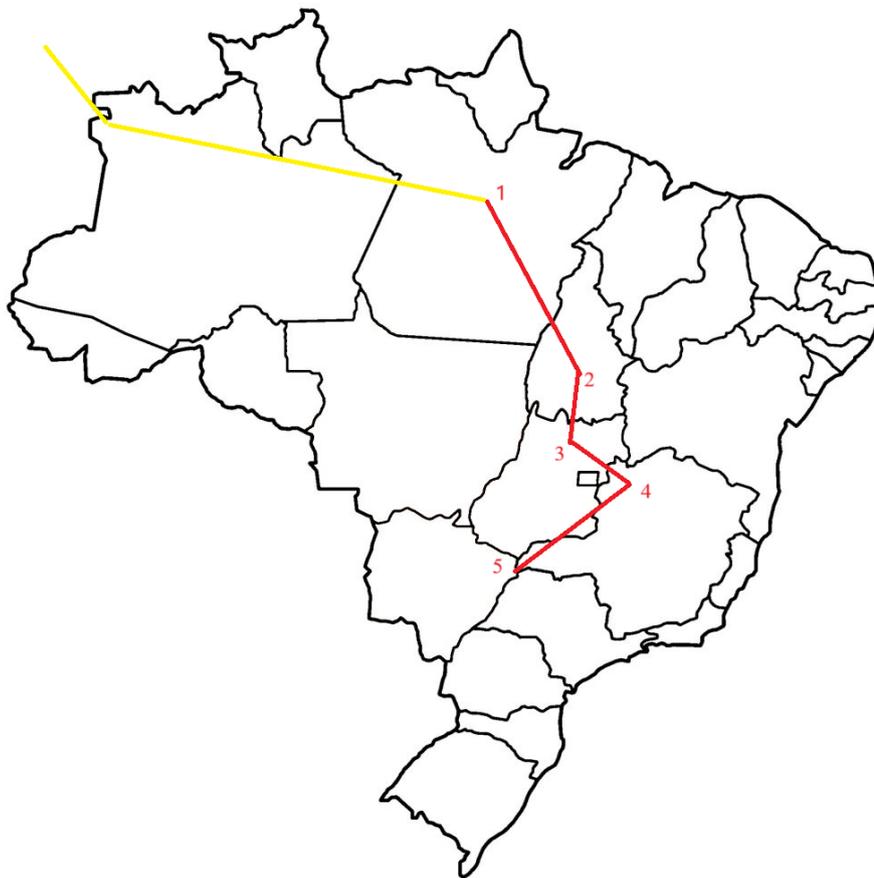


Fig. 1. Percurso ancestral e vital do Sobrinho do Iauaretê. A linha vermelha descreve a travessia vital do protagonista; a amarela aponta para a da sua ancestralidade. 5). Morte: entre o rio Sucuriú (Mato Grosso do Sul) que desemboca no Sorongo (o Rio Paraná, na divisa entre os estados de Mato Grosso do Sul e São Paulo), e a Barra do Frade, a vinte léguas do rio Ururau. 4). Vida adulta: Boi do Urucuia (Minas Gerais). 3). Adolescência: Tungo-Tungo (Goiás). 2). Infância: entre os índios Krahô, povo indígena da família linguística Jê, localizado às margens do rio Tocantins. 1). Nascimento: bacias dos rios Xingú, Bacajá, e Curuá, no estado do Pará.

Essa cartografia – que elaborei de maneira tosca e apenas esquemática no mapa acima – nos permite inferir uma origem no estado do Pará, uma infância no Tocantins, uma adolescência junto com o pai em Goiás e uma vida adulta entre Minas Gerais e Mato Grosso do Sul. O roteiro errático do protagonista, um roteiro de progressiva desumanização, inclusive em relação aos trabalhos que desempenha (como camponês, depois como jagunço, depois como tigreiro<sup>29</sup>), note-se, segue uma direção norte-sul: vem

<sup>29</sup> Em VÉLEZ (2018) desenvolvi extensa reflexão sobre esses diversos trabalhos, raramente abordados pela crítica. Baste lembrar aqui que ao analfabetismo da personagem soma-se o impedimento de usar armas de fogo. Dado que se acredita que a mão de índio, ou de mulher, bota arma “caipora”, ou “panema”, isto é, inútil, ele é compelido a caçar com arma branca, lança ou azagaia. Produzido para expandir a fronteira

da Amazônia e quase chega ao estado de São Paulo, assentando-se ao tempo da narração, e da morte, em Mato Grosso do Sul, em local perdido no “mato virgem” (Rosa, 1976[a], p. 147). Esse percurso vital também, se seguimos os cursos de água, pode ser remontado até os afluentes do rio Amazonas, que recebe tanto o Rio Negro quanto o Vaupés, em cujas bacias sobreviveu por séculos a lenda de Yurupary<sup>30</sup>.

O percurso ancestral do protagonista, por outra parte, parece remontar a um sistema pré-colombiano de relações parentais e mercantis, que numa macrorregião que começando pelo Caribe, passa pelos Andes, pela Amazônia e se estende até Mato Grosso, constituiu uma série de confederações multilíngues que criaram e mantiveram rotas de trocas matrimoniais e de comércio de longas distâncias. Essas rotas, dinamizadas através dos grandes rios, foram usadas e cooptadas por europeus a partir do século XVI, e se transformaram nas rotas de mercados dependentes modernos, que articulam o mercado internacional, a produção de gado e o extrativismo intensivo de madeiras, peles, penas ornamentais, frutos, gomas, resinas, plantas fibrosas, cascas de árvores etc.<sup>31</sup>

Como em *La Vorágine* (1924), romance que também mapeia as rotas e os destinos do extrativismo, “Meu tio o Iauaretê” ocorre em espaço povoado por gente racializada, ou fugidos e *jababoras*, um território de exploração e exceção, um lugar de excluídos: “Esses tiram leite de mangabeira. Gente pobre! Nem não têm roupa mais para vestir, não... Eh, uns ficam nu de todo” (ROSA, 1976[a], p. 134-135) – uma *zona do não-ser*: “Aqui não vem ninguém, é muito custoso. Muito dilatado para vir gente” (Rosa, 1976a, p. 131).

Há vários parentescos entre *La Vorágine* (1924), romance sobre os destinos daqueles que “tiram leite de mangabeira”<sup>32</sup>, e “Meu tio o iauaretê”, que estudei em outros lugares. Destaco apenas que Guimarães Rosa e José Eustasio Rivera integraram comissões de

---

agrícola, como tigreiro ou jagunço, o protagonista sobrevive matando as feras que ameaçam permanentemente o gado nesses ermos de Mato Grosso do Sul. Não se esqueça que “zaguncho”, ou seja “zagaia”, formou posteriormente a palavra jagunço, um homem-ferramenta, definido pela sua utilidade, como o onceiro, que usa dessa ferramenta para matar jaguares e assim expandir a “civilização” que o produziu, depois o engoliu, depois o cuspiu do quente da boca. “Quanto à etimologia da palavra jagunço, Deonísio da Silva vai atribuir-lhe uma origem controversa com duas hipóteses que talvez tenham se mesclado no Brasil: zaguncho, vocábulo presente na língua portuguesa já no século XVI, provavelmente derivado do árabe *zagal*, designando tanto o pastor como o valentão, por andarem ambos com um cajado; e outra origem ligada a vocábulos africanos para designar soldado, o quimbundo possui o termo *jungunzu*, e o iorubá, *jagun-jagun*. Qualquer que seja a etimologia, o vocábulo parece estar relacionado desde a origem à ideia de valentia e de imposição pela força”. (TURCHI, 2006, p. 122)

<sup>30</sup> Em VÉLEZ (2018) mapeei essa e outras mitologias, ameríndias, africanas e ocidentais em “Meu tio o iauaretê”. Remeto a esse trabalho pelas informações amplamente desenvolvidas nele, com uma ressalva: foi elaborado a partir do “entre-lugar” teorizado por Silviano Santiago em 1969 -um conceito impregnado da ideologia da mestiçagem que este trabalho pretende criticar.

<sup>31</sup> Cf. a “Introducción” à edição cosmográfica de *La Vorágine* (2024), preparada por Margarita Serje e Erna Von der Walde.

<sup>32</sup> A mangabeira (*Hancornias speciosa*), como a seringueira (*Hevea brasiliensis*), produz “leite”, ou látex, com que se faz borracha.

Fronteiras nas regiões amazônicas dos seus respectivos países e que em alguns dos cadernos e materiais preparatórios de Rosa, como já estudei (2018), há anotações sobre a obra de Rivera, em que se fala sobre “La lengua yeral” (a língua-geral) e sobre “O índio [que] não gostava do negro” [IEB/USP-ACGR2256], [IEB/USP-JGR-M-20,63].

Em relação com esse conflito, que considero fundamental para a minha argumentação, o conflito do “índio que não gostava do negro”, sabemos da sua centralidade em “Meu tio o Iauaretê”. Da importância do assunto dá conta a correspondência trocada entre Haroldo de Campos e Guimarães Rosa. Em “A linguagem do Iauaretê”, se reproduz um trecho da resposta de Rosa perante a dúvida que o concretista manifestara sobre a procedência de um nome misterioso. Vejamos o trecho no contexto da citação de Campos:

...o termo *Macuncozo*, que à primeira vista poderia se tomar também por um vocábulo de fatura tupi [língua-geral], carrega na realidade um novo estrato significativo ao relato. Não o tendo podido identificar em léxicos tupis que consultei, recorri, intrigado, ao autor. Guimarães Rosa, através de carta (26-IV-63), forneceu-me uma preciosa elucidação, que me permito transcrever, pela importante chave de técnica da composição que nela se contém: “... o *macuncozo* é uma nota africana, respigada ali no fim. Uma contranota. Como tentativa de identificação (conscientemente, por ingênua, primitiva astúcia? Inconscientemente, por culminação de um sentimento de remorso?) com os pretos assassinados; fingindo não ser índio (onça) ou lutando para não ser onça (índio), numa contradição perpassante, apenas, na desordem, dele, final, o sobrinho-do-iaguaretê emite aquele apelo negro, nigrífico, pseudo-nigrificante, solto e só, perdido na correnteza de estertor de suas últimas exclamações”. Cabe aqui observar que as vítimas prediletas da onça, na estória, eram, todas elas, pretos. Tentando dizer-se preto, o homem-onça recorre a um último expediente para tranquilizar o seu interlocutor e, assim, ver se escapa à morte. (Campos, 2009, p. CCXLI)

Esse homem-onça se empenha por desfazer um nó, só que um muito específico: o nó da própria identidade, que poderíamos representar assim:

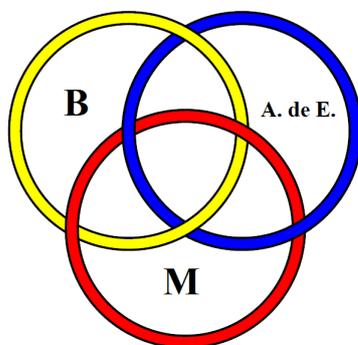


Fig. 2.

O Sobrinho do Iauaretê parece não poder receber um nome definitivo. Como em Riobaldo (Professor, Cerzidor, Tatarana, Urutu-Branco), nenhuma denominação se adere a ele. Fundamentalmente anômico, o personagem ganha diversos nomes ao longo da sua vida. Os componentes do nó, acima trançados a título ilustrativo, correspondem aos nomes:

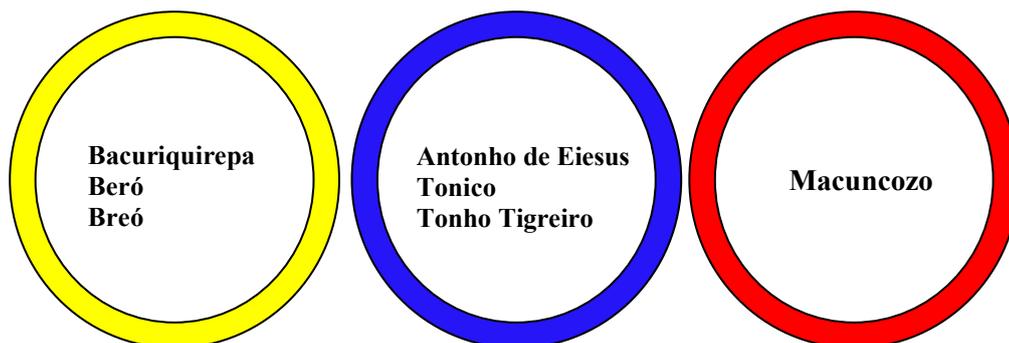


Fig. 3. “Ah, eu tenho todo nome. *Nome meu minha mãe pós: Bacuriquirepa. Breó, Beró, também. Pai meu me levou pra o missionário. Batizou, batizou. Nome de Tonico; bonito, será? Antonho de Eiesus...* Depois me chamavam de *Macuncozo*, nome era de um sítio que era de outro dono, é –um sítio que chamam de Macuncozo... Agora tenho nome nenhum, não careço”. (ROSA, 1976[a] p. 144) [*destaques nossos*]

A expressão, repetida pelo Sobrinho-do-Iauaretê ao longo da narrativa, “eu gosto de vermelho” (p. 130), não indica exclusivamente o seu gosto canibal pelo fluído vital das vítimas. Tem um sentido duplo, como essa outra frase: “eu gosto de gente, gosto” (p. 132). Além do canibalismo, a preferência do protagonista pelo “vermelho” é um indício de sua opção pelos vínculos parentais de sangue em detrimento dos vínculos por afinidade. Apesar de se aproximar das onças, parentes dele, mas também bichos selvagens ameaçados pelo mundo dos bois e dos vaqueiros, animais marginalizados e, portanto, seus afins... apesar dessa aproximação, ele não chega a se ver em outros humanos negados e excluídos. Desfazendo o nó da própria identidade, negando o ancestral branco, esse homem abandonado, sozinho e imensamente triste por conta da solidão, também perde os vínculos de afinidade traçados com homens que, negros, partilharam com ele no passado a condição imposta pelos “nhores”. Ele chega a entrever essa afinidade, por exemplo no mestre zagaieiro Nhuão Inácio –“preto esse, mas preto homem muito bom, abaeté abaúna”<sup>33</sup> (p.

<sup>33</sup> *Abaúna*: denominação forjada, a partir de *abá* (tupi *a'wa*) 'homem, pessoa' + *una* (tupi *'una*) 'preto'. *Abaeté*: tupi *avae'te* ou *ava'te* 'medonho, temeroso', p.ext. 'homem terrível, feio, repulsivo'; cp. *abaeté* e *abaité*; ver *-aba* e *-eté*. (*Dicionário Eletrônico Houaiss* 2001 s/p)

136)- e, no entanto, o ódio pela alteridade apreendido com o homem branco acaba sendo mais forte.

Rejeitar os nomes não é suficiente: o Sobrinho-do-Iauaretê começa, não mais a desonçar a região, mas a *desgentá-la*, começa uma caçada brutal dos humanos que moram nas redondezas do rancho que habita. Os mata e devora, ou dá como oferenda às onças, querendo, assim, se aproximar do totem materno. Assim como o jaguar cobre os cadáveres das suas presas com folhas ou com terra, o narrador nega ter matado pessoas por dinheiro, ou sequer participar do bando jagunço. Assim como se empenha na negação da matança de onças, ele se empenha na negação do assassinio e canibalismo praticados posteriormente contra os moradores, mortos todos de “doença”. Eis a sua mais específica contradição, aquilo que longe de afastá-lo do pai branco, que deplora, o aproxima tragicamente dele: o dispositivo que usa para escolher as suas vítimas são os pecados capitais<sup>34</sup>:

<b>“Doente”</b>	<b>“Doença”:</b> “Morreu tudo de doença. De verdade. Tou falando verdade!...” (p. 131)	<b>Trecho</b>
Preto Bijibo	Gula	“ele lá com aquela alegria doida de comer, todo dia, todo dia, enchendo boca, enchendo barriga. Fiquei com raiva daquilo, raiva, raiva danada...[...] Queria ver jagaretê comendo o preto” (152)
Seo Rioporo	Ira	“homem ruim feito ele só, tava toda hora furioso. [...] Ô homem aquele, para ter raiva” (154)
Jababora Gugué	Preguiça	“só ficava deitado, em rede, no capim, dia inteiro, dia inteiro. [...]Cê Sabe? Cê já viu? Aquele homem mole, mole, perrengando por querer, panema, ixel!” (155)
Jababora Antunias	Avareza	“Não dava nada, não, guardava tudo para ele, emprestava um bago de chumbo só se a gente depois pagava dois” (155)
Preto Tiodoro	Inveja	“Preto Tiodoro ficava danado comigo, calado. Porque eu sabia caçar onça, ele sabia não” (155)

<sup>34</sup> Em “O impossível retorno” (2008[b]), Walnice Nogueira Galvão faz uma leitura de “Meu tio o Iauaretê” como a estória de uma falha e trágica tentativa para voltar ao domínio do cru a partir do domínio do cozido. Embora essa separação taxativa entre “cru” e “cozido” seja muito problemática, e inclusive gere erros do tamanho de equiparar o homem branco ao Homem, destaco o detalhamento da leitura de Galvão, a quem devo a percepção da contradição e profunda fragmentação da subjetividade do narrador. Outro caminho, o da simplificadora heroização do protagonista, se dá quando se esquece essa fragmentação e se idealiza a metamorfose, como em SÁ (2009).

Maria Quirineia (perdoada)	Luxúria	“Eh, aí eu levantei, ia agarrar Maria Quirineia na goela. Mas foi ela que falou: –“Ói: sua mãe deve de ter sido muito bonita, boazinha muito boa, será?”. [...] Falei que todo mundo tinha morrido comido de onça, que ela carecia de ir s’embora de mudada, naquela mesma da hora, ir já, ir já, logo, mesmo...”(157)
Veredeiro seo Rauremiro e família	Soberba	“Eu tava com fome, mas queria de-comer dele não – homem muito soberbo. [...] Eh, depois, não sei, não: acordei – eu tava na casa do veredeiro, era de manhã cedinho. Eu tava em barro de sangue, unhas todas vermelhas de sangue. Veredeiro tava mordido morto, mulher do veredeiro, as filhas, menino pequeno...”(157)

Tabela 1. Vítimas, pecados capitais e trechos exemplares de “Meu tio o iauaretê”.

Sete pecados, e precisamente os pecados capitais. O Sobrinho sente de uma maneira tão íntima o *mal-estar* desse dispositivo que, inclusive, diz todas essas pessoas terem morrido de “doença” e estar triste por isso (ele inclusive chora junto dos enlutados de uma das vítimas), repetindo algo que o Euclides de *À margem da história*<sup>35</sup> já fazia: disfarçar de seleção natural algo que, na verdade, se julga a partir dos pecados capitais cristãos, e que implica uma doença do progresso, e mesmo do olhar julgador, quer dizer, a guerra civil e expansionista<sup>36</sup>, a própria voragem civilizatória que impõe domesticação a tudo que não

<sup>35</sup> Como *La Vorágine, À margem da história* (1909), livro póstumo de Euclides da Cunha, denuncia o tráfico humano associado aos seringais. Embora as semelhanças sejam muitas, o título euclidiano parece ir em direção oposta à reflexão de Rivera. Enquanto o primeiro tira da história os habitantes da Amazônia, ou os coloca na sua margem, o segundo evidencia que essa operação de produção de barbárie é o dispositivo específico de domesticação da floresta. Nesse sentido, *À margem da história*, se conta entre livros como *Os Sertões* (1902) e *Facundo* (1845) – não a esmo, Facundo Quiroga, o caudilho bárbaro, é nesse livro alcunhado de “Tigre de los Llanos”. Esses livros são eloquentes exemplos de um fundamental paradoxo letrado latino-americano: declarar bárbaros os próprios homens-ferramenta que expandem a civilização ou os territórios nacionais. Esse paradoxo se intensifica quando levamos em conta que Euclides é um construtor de fronteiras, um autor que estende a sua escritura sobre o disputado Acre como uma maneira de atestar, e legitimar, a propriedade brasileira sobre esse território. Rosa, como tento mostrar nesta seção, elabora a partir do “índio que não gostava do negro” de *La Vorágine*, leitura diversa do “problema” da barbárie em sua conexão com a civilização.

<sup>36</sup> Apesar de usar a frase do historiador e teólogo holandês Barlaeus, “*ultra iquinotialem non peccavi*”, ou seja, “não existe pecado abaixo do equador”, para caracterizar a vida da região, e de remeter os amazonenses à Ilha de Marapatá, lugar onde se deixa a consciência antes de entrar na floresta, Euclides julga, e caracteriza como doença, encarregada de sabia seleção natural, algo que é da ordem das assimetrias sociais. Assim, ele identifica a precariedade com a maldade, e a “eliminação generalizada dos incompetentes” pune, como o Sobrinho em “Meu tio o iauaretê”, pecados capitais: “Não há fraudes que lhe minorem as exigências. Caem-lhe sob o exame incorruptível, por igual, –o tuberculoso inapto à maior atividade respiratória nos ares adurentes,

conhece através de tudo que cataloga e exclui através da escritura. Em palavras de *La Vorágine*: “es el hombre civilizado el paladín de la destrucción” (RIVERA, 1946, p. 229).

O Sobrinho do Iauaretê incorpora o ponto de vista do pai que quer negar, inclusive pelo fato de querer para si uma identidade unitária, conformada a partir da discriminação e até da eliminação de outros. Essa mediação de um dispositivo “civilizado”, que privilegia vínculos de sangue sobre vínculos de afinidade, não desvia, mas assenta a dominação. O dispositivo específico que o Sobrinho usa para capturar-para as suas vítimas, não se perca de vista, são os pecados capitais. Não é, portanto, a estória de um mestiço que vira índio, nem de um índio que vira onça, nem o protagonista o sujeito de uma desalienação metafísica. Se admitíssemos tal transformação, teríamos que dizer que “Meu tio o Iauaretê” é a estória de um mestiço que vira índio, e depois onça, com o aparato de valores e hierarquias culturais que negam e exterminam onças, mestiços, indígenas, pretos e a vida em geral. O onzeiro está a caminho, sim, da “desalienação metafísica” entrevista pelo antropólogo Eduardo Viveiros de Castro<sup>37</sup> (2008, p. 128), mas ela não se dá, porque o tiro assassino é expressão de um mundo que não admite multiplicidade de mundos, e nem múltiplas perspectivas de referência.

\*

O protagonista-narrador de “Meu tio o iauaretê” (1949-1961), de João Guimarães Rosa, é outro, ilegível em sua universalidade concreta, e *abigarrada*, feita de mundos heterogêneos e que convivem em conflito de vida ou morte.

Para René Zavaleta-Mercado, em seu livro *Lo nacional-popular em Bolívia* (1986), a ilegitimidade das formações sociais heterogêneas ou *abigarradas* tem a ver com a sua complexidade:

Se puede sin duda considerar como algo inmediatamente falso el que se piense en una sociedad capitalista como algo más complejo de hecho que una sociedad precapitalista. Es cierto que el capitalismo multiplica el tiempo social pero no lo es menos que torna homogénea (estandarizada) a la sociedad. Al fin y al cabo, las clases nacionales, la propia nación, las grandes unidades sociales relativamente uniformes son propias del capitalismo y, en este sentido, cualquier

---

pobres de oxigênio, e o *lascivo* desmandado; o cardíaco sucumbido pela queda da tensão arterial, e o *alcoólico* candidato contumaz a tôdas as endemias; o *linfático* colhido de pronto pela anemia e o *glutão*; o *noctívago* desfibrado nas vigílias, ou o *indolente* estagnado nas sextas enervantes; e o *colérico*, o *neurastênico* de nervos a vibrarem nos ares eletrizados, descompassadamente, sob o influxo misterioso dos firmamentos deslumbrantes, até aos paroxismos da demência tropical que o fulmina, de pancada, como uma espécie de insolação do espírito. *A cada deslize fisiológico ou moral antepõe-se o corretivo da reação física. E chama-se insalubridade o que é um apuramento, a eliminação generalizada dos incompetentes. Ao cabo verifica-se algumas vezes que não é o clima que é mau; é o homem.*” (DA CUNHA, 1922, p. 57-58) [*destaques nossos*]

<sup>37</sup> Em VÉLEZ (2018) elaborei essa desalienação focando na figura do narratário.

sociedad atrasada es más abigarrada y compleja que una sociedad capitalista. [...] En realidad, el momento de eficacia determinativa de la sociedad civil es heterogéneo, es decir, es una resultante, sobre todo errática en las sociedades complejas o abigarradas, en las sociedades no legibles. (1986, p. 63)

Se uma formação social deste tipo (abigarrado, heterogêneo), é *ilegível* ou *não-legível*, isto tem a ver com os critérios ou marcos de inteligibilidade que o “leitor” usa para interpretá-la. A mesma coisa podemos dizer em relação às subjetividades rachadas que uma formação social abigarrada produz, geralmente divididas entre comandos contraditórios, em *double bind*<sup>38</sup>, entre o imperativo de ser índio e o comando de não o ser. No caso do Sobrinho pode ser inclusive um *triple bind*: o mundo dos invasores se digladiava com a afrodescendência e com o mundo ameríndio.

A pós-modernidade, com sua boa vontade cultural para com o que chama de “minorias”, desterritorializa e circunda de vazio aquilo que não compreende, e o torna balbuciante, o faz transitar do indecível ao *dadá*, isso por sequer conceber a possibilidade de exterioridade em relação à cultura ocidental de referência<sup>39</sup>. Essa boa vontade cultural expande a Ditadura do Um, enquanto esquece o ser na zona do não-ser. A estória de Rosa, dessa perspectiva sem perspectivas, se torna uma continuação do projeto nacional antropofágico -em viés de *apesar de dependente, universal-* e o Sobrinho do Iauaretê em um Gregor Samsa<sup>40</sup> ou um Bloom tropical.

A questão, como disse antes, é que ser Outro não é ser minoritário, a menos que se aceite a integração a um conjunto. Nesse sentido, me parece fundamental retomar a palavra de alguém que não fetichiza o texto, mas que o trabalhou, que precisou reescrevê-lo para traduzi-lo.

A tradutora da estória ao castelhano, Valkiria Wey, no artigo “Entrar para a tribo literária: a tradução de ‘Meu tio o iauaretê’” (2005), leu o texto de maneira detalhada, e inferiu dele uma estética particular, com a que Rosa se posicionaria em relação ao

---

<sup>38</sup> Termo cunhado pelo antropólogo Gregory Bateson para se referir a uma situação insustentável, que entendo como um “duplo comando”. Este ocorre quando há dois imperativos conflitantes, nenhum dos quais pode ser ignorado, e isso deixa a vítima perante uma disjuntiva de impossível resolução, pois qualquer uma das demandas que queira satisfazer anulará a possibilidade de cumprir com a outra.

<sup>39</sup> A dificuldade de ler o outro, o reconhecimento de sua complexidade, leva Rosa a caracterizar seu mundo ficcional como mistério ou indeterminação do chão batido do leitor ocidentalizado. Não é possível incluir o mistério no já conhecido, mantendo-o como está. Por isso, sem imaginação histórica, a pós-modernidade predispõe a se traduzir o mistério como algo a se incluir em sua esfera de civilidade. Então, trata-se o mistério como uma minoria domesticada, a quem se cede um espaço de honrosa representatividade paralisada pelos códigos (morais, estéticos, políticos etc.) dos anfitriões. Maryllu Caixeta tem desenvolvido nos últimos anos uma robusta reflexão sobre esses assuntos. (Cf. CAIXETA, 2022; 2024)

<sup>40</sup> Kafka foi muito relevante para a formação metafísica de Guimarães Rosa, que viu nele um paradigma do *humanismo semita*, como se evidência numa anotação solta e não datada que encontrei no Acervo do Museu Casa Guimarães Rosa /Superintendência de Museus e Artes Visuais/ Secretaria de Estado de Cultura de Minas Gerais: “Respondendo à pergunta de seu amigo Janouch: – ‘Então a literatura conduz à Religião?’, Kafka declarou: ‘Não, eu não diria isso, mas certamente conduz à prece...’” [MCGR 009/0164].

exterminio indígena. O fato é que a tradutora – retomando a fundamental contribuição de Suzi Sperber (1992) – identifica várias línguas, relativas às várias vidas do protagonista da estória rosiana, e isso ultrapassa em muito a leitura de Haroldo de Campos (é a base do que chamei acima “leituras pós-modernas”, pois procuram apenas “o momento mágico ou da metamorfose” [Campos, p. ccxxxix]), que, apesar de reconhecer que os monossílabos tupi que compõem a fala do iauaretê são linguisticamente significantes se interpretados lexicograficamente<sup>41</sup>, identificava na estória principalmente uma fala pontilhada com palavras tupis, português caipira, sons interjetivos e onomatopaicos, restos fônicos, e rosnados, fungares, resbunares, rugidos e estertores sonoros de jaguar. Wey identifica uma duplicidade de códigos em “Meu tio o iauaretê”, correspondente à subjetividade cultural e ontologicamente dividida do protagonista e narrador: o tupi-guarani dos dicionários<sup>42</sup> e o português. Não se trata de um sincretismo, de uma síntese ou de uma homogeneização mestiça, mas de uma superfície abigarrada: “ambos os códigos, ao se misturar, ficam contaminados um pelo outro. Mas ninguém entende bem a porção indígena da língua final porque desconhece aquela que o autor esconde intencionalmente no português” (WEY, 2005, p. 343). Isso para a tradutora abre a possibilidade de Rosa ter criado um “conto duplo, sustentado pela preservação, no texto, do desconhecimento dessa segunda língua, como se o leitor lesse uma meia-língua<sup>43</sup>, com falhas articulatórias e vocabulares próprias de um estrangeiro” (p. 344).

Na nota de tradução da estória, incluída na antologia *Campo general y otros relatos* (México: FCE, 2001), Wey destaca o modo como através desta estratégia Guimarães Rosa teria criado “um relato indigenista” (2001, p.18), tradição escassa na literatura brasileira moderna, e esse relato estaria constituído por uma língua misturada que resolve esteticamente uma disjuntiva indigenista: a do “índio constreñido a la fragmentación y pulverización de su lengua y de sus tradiciones”: “La intención fue crear desde la camada más profunda del ser mestizo el instrumento que anuncia su extinción: la palabra intraducible para una cultura que no se funde, que al contrario de la raza, no se hace mestiza” (p. 21).

Como se traduz isso especificamente? Como essa ilegibilidade se torna uma estética? A tradutora nos mostra isso com um exemplo que cito a seguir:

---

<sup>41</sup> Apesar de constatar essa possibilidade de interpretação, Clara Rowland opta por ler deste modo: “as interjeições e exclamações do tigreiro são assim, ao longo da leitura, zonas de ilegibilidade, ou da paradoxal legibilidade sem sentido da onomatopeia. É através delas que o texto se vai transformando, graficamente incorporando uma deformação com clara relação com o tema metamórfico do texto”. (2015, p. 113)

<sup>42</sup> Wey (2005) informa que uma das principais fontes de Guimarães Rosa é o *Dicionário da língua Tupi* (1858), de Gonçalves Dias.

<sup>43</sup> É o que acontece com a Bogotá de “Páramo”, como sustentei no meu livro de 2018.

No quisiera terminar el relato de mi experiencia con la traducción de "Mi tío el jaguareté" sin contar, con un ejemplo, lo que he tratado de explicar. Me detengo en la solución de la expresión que más trabajo me costó, a la que estuve a punto de concederle, por imposible, un valor onomatopéyico. Me refiero a *tiss n't, n't* que el lector encontrará en el relato. Tanto el guaraní como el tupí tienen entre sus múltiples características el apócope y la síncope, que crean una extraña sensación de disolución de sentido. "N" es apócope de "nda", "no", negación; "t" es apócope de "ta", que quiere decir "espanto", o "dolor"; "tiss" es síncope de "tí", "burla", "mofa" y "sy", "madre", en la cual, siguiendo la tendencia fonética del tupí, se desasimila la "y" final y predomina el carácter consonantal. El sentido de la expresión es finalmente la más común expresión ofensiva, matizada por el miedo del que ofende: "Injurio a tu madre... no, ¡huy!, no, ¡huy!" El insulto, como tantas otras expresiones de furia o desprecio, y al contrario de vocablos y nombres propios de jaguares, que el narrador se encarga de aclarar, pasa inadvertido tanto para el interlocutor mudo de la historia como para nosotros, sus lectores, conformando un universo oculto por la lengua dominante, y que confundimos con sonidos de poca complejidad lingüística. (WEY, 2001, p. 22)

Notemos que estamos de novo perante a ilegibilidade, mas não mais compreendida como balbucio ou vazio, e sim como a concretude de uma linguagem constituída pela duplicidade e pela mútua exclusão.

Se “Guimarães Rosa cria uma língua para não ser compreendida na totalidade dos seus significados” (p. 350), e aqui estou dando relevância absoluta à hipótese de Wey, isso representa “o mundo esquizofrênico das culturas que não se absorvem”, que não podem migrar de uma cultura para a outra, que não transitam culturalmente. Esse trânsito impossível, claro está, se dá numa matriz colonial, que hierarquizando as línguas como distintas<sup>44</sup>, ou seja, inferiorizando as indígenas em relação às ocidentais, impossibilita a permeabilidade entre universos assimétricos:

Há um contraponto no romance indigenista hispano-americano entre o projeto estético de *Hombres de maíz* de Miguel Ángel Asturias e os romances de José Maria Arguedas, com quem Rosa teve maior contato pessoal que com o guatemalteco. O peruano empenhou literalmente a sua vida em trabalhar uma poética para o mundo mestiço que pudesse dar solução de continuidade entre a cultura dos "serranos" e o mundo da costa, dos brancos, do Ocidente. Antonio Cornejo-Polar, um dos principais teóricos da literatura hispano-americana do século XX, postulava a heterogeneidade literária, no sentido de duplicidade referencial, do resultado final de *Ríos profundos*, o melhor dos romances de Arguedas. Acho que, em todo caso, Arguedas tentou traduzir a cultura indígena e criar consciência dela, dentro da tradição da narrativa Ocidental, construindo uma poética da indefensão, da orfandade. (WEY, 2005, p. 353)

---

<sup>44</sup>Estou usando propositalmente o conceito dusseliano de *distinção* (1996, 1996a, 2000). Cf. também, Bautista Segales (2014).

É justamente a partir dessa filiação, desse parentesco de afinidade, que Wey conclui sobre “Meu tio o iauaretê”:

O conto é, até a data da sua publicação, a única obra literária indigenista brasileira que se coloca como uma proposta, muito crítica, às tentativas da retórica política de dar à mestiçagem a forma concreta e sintética da cultura social brasileira. E. também uma elegia por aquilo que o autor visualizava no panorama nacional: o fim do rico e sábio mundo dos índios e a relativização da razão avassaladora do Ocidente. (2005, p. 354)

A criação linguística de Guimarães Rosa, longe de ser insatisfatória, como defende Ettore Finazzi-Agrò (1994), era talvez radical demais para o diplomata, conhecido por nunca se posicionar de maneiras tão incendiárias como as do seu amigo, o escritor indigenista peruano José María Arguedas - a quem quis homenagear com o título deste trabalho. *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971), de fato, é narrativa que Arguedas interrompe com um tiro, com dois: os que disparou em sua cabeça no dia 28 de novembro de 1969. Nesse estranho e trágico romance, que aprofunda a cisão fundante da sociedade peruana que encontrava uma estética paradigmática em *Los ríos profundos* (1958), Arguedas afirmava sobre seu amigo Guimarães Rosa: “*había, como yo, ‘descendido’ hasta el cuajo de su pueblo; pero él era más, a mi modo de ver, porque había ‘descendido’ y no lo había hecho ‘descender’*” (2006, p. 26). A opção estética e política de Arguedas, note-se, aparece como menor quando comparada com a do seu “*hermano João*”...

Não estamos, no caso do autor que demorou 12 anos para publicar “Meu tio o Iauaretê”, perante o superregionalista, que na opinião de Antonio Candido, efetivaria a síntese entre o regional (o sertão) e o universal (que para Candido é apenas ocidente) (Cf. 1987; 1991; 2002) - daí a solução tradutória de Valkiria Wey, que inclui um glossário no final da tradução<sup>45</sup>-, nem estamos perante a *ferocidade* de uma escritura em *différance*, que via rosnado, a rebelião animal, apenas resistiria à tentativa de domesticação operada pela *formação* candidiana, opinião defendida por Silviano Santiago, tragicamente dependente da modernidade que pretende desconstruir<sup>46</sup>.

---

<sup>45</sup> Essa opção da tradutora nos permite repensar as alternativas de fusão sugeridas por Antonio Candido em “A literatura e a formação do homem” (2002) como saída dos impasses ideológicos do Regionalismo. Talvez evitar “a situação de dualidade” e apostar por uma síntese estilística seja estilizar uma ocidentalização forçada.

<sup>46</sup> Quando Silviano Santiago, em *Genealogia da ferocidade: ensaio sobre Grande sertão: veredas* (2017), verifica a domesticação operada por Antonio Candido sobre a obra de Guimarães Rosa, fornece um diagnóstico poderoso. Esse diagnóstico, entretanto, permanece como sintoma do limite desconstrutivo, pois a leitura de Silviano, como tentei demonstrar em VÉLEZ (2020) reproduz aquela domesticação ocidentalizante e eurocêntrica, inclusive por depender absolutamente de Candido para operar a sua leitura de Guimarães Rosa. É uma confirmação da crítica de Jameson (1991): a pós-modernidade é, em rigor, um comentário da modernidade.

Se Riobaldo é “apenas o Brasil”<sup>47</sup>, e se o Sobrinho do Iauaretê é seu antecedente (“anterior ao *GSV*”), podemos dizer que “o Brasil de Rosa” não é essa síntese moderna/pós-moderna, e sim, antes que nada, heterogêneo, abigarrado, *ch'ixi*<sup>48</sup>, pluriversal, e esquizofrênico<sup>49</sup>. Rosa existe antes e depois da sua captura como sentido, e no coração do seu Brasil habita a absoluta exterioridade, a negação e o extermínio de homens, mulheres e crianças alheios às línguas coloniais. A alma do *YamarHetê* é, incontestavelmente, uma alma dividida e sua palavra, danificada, nadificada, se transmite tragicamente através da Letra, silente e assassina.

---

<sup>47</sup> “Riobaldo [...] é apenas o Brasil”, disse João Guimarães Rosa a Günter W. Lorenz em entrevista concedida em Gênova, em janeiro de 1965. (LORENZ, 1973, p. 353)

<sup>48</sup> *Ch'ixi* (lê-se *tchêrre*) é uma palavra de origem aymará que, traduzida para o português, significa “cinza”. Silvia Rivera Cusicanqui usa essa metáfora para entender a identidade do sujeito social que passou pelo processo colonial, como o boliviano. A identidade se compõe tanto do lado indígena, quanto do lado branco aculturado, que vem do processo colonial. O conceito de *ch'ixi* vai além das definições de hibridismo e sincretismo, que tratam essas relações coloniais como uma fusão. Segundo Eduardo Schwartzberg, o *ch'ixi* na verdade critica essas definições e compreende que na atualidade ainda existe um processo de colonialismo acontecendo nos indivíduos. (Nota da editora deste nº da revista)

<sup>49</sup> Me afasto da tese das “duas formações” de Luiz Augusto Fischer (2021). Embora valorize enormemente a sua intuição, me parece que o procedimento de dividir em duas - ou três - formações a nacionalidade brasileira (*Plantation/sertão/Amazônia*;/ “ideias fora do lugar”/“perspectivismo ameríndio”) ainda confina o raciocínio historiográfico de Fischer no âmbito do ocidentalismo, sem percepção das exterioridades afro-indígenas em relação às culturas mestiças ocidentalizadas, sejam elas litorâneas ou do *hinterland*. O fato da leitura que Viveiros de Castro faz de “Meu tio o iauaretê” ser um paradigma da formação *sertão* na reflexão de Fischer, tende a confirmar a problemática ideológica, e no fundo política, que critiquei na primeira seção deste trabalho.

## Bibliografia

ARGUEDAS, José María. *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana, 2006.

BAUTISTA SEGALÉS, Juan José. *¿Qué significa pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental*. España: Akal, 2014.

CAIXETA, M. O. “As estranhas travessias das estórias recriando a força estética da vida”. *Landa*, Vol.10, N°2, p. 110-138, 2022-1.

\_\_\_\_\_. “Estórias de Rosa e Mia Couto: fogueiras na longa noite ocidental”. INVESTIGAÇÕES (ONLINE), 2024. [no prelo].

CAMPOS, Haroldo de. “A linguagem do iauaretê.” *Ficção completa*, de João Guimarães Rosa, Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 2009, pp. CCXXXVIII-CCXLII.

CANDIDO, Antônio. “A literatura e a formação do homem.” *Textos de intervenção*, edição Vinicius Dantas, São Paulo: Duas Cidades, 2002, pp. 77-92.

\_\_\_\_\_. “Literatura e subdesenvolvimento.” *A educação pela noite e outros ensaios*, São Paulo: Ática, 1987, pp. 140-162.

\_\_\_\_\_. “O homem dos avessos.” *Fortuna crítica N°6*, Guimarães Rosa, organizado por Eduardo Coutinho, São Paulo: Civilização brasileira, 1991, pp. 294-309.

CÁRDENAS, Juan. “Zibaldone tropical. Fragmentos de un cuaderno de notas”. *La estación*, 2024, s/p. Disponível em: <https://laestacionrevista.com/juan>. Acesso em: 28/08/2024.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. “El capítulo faltante de Imperio La reorganización posmoderna de la colonialidad en el capitalismo posfordista”. In: \_\_\_\_\_. *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán, Editorial Universidad del Cauca, 2005. Disponível em: <https://www.multitudes.net/el-capitulo-faltante-de-imperio-la/>. Acesso em: 27/05/2024.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Trad. Noémia de Sousa. Livraria Sá da Costa Editora, 1978.

CORNEJO POLAR, Antonio. “El indigenismo y las literaturas heterogéneas: su doble estatuto sociocultural”. *Revista de crítica literaria latinoamericana*, n° 7/8, p. 7-21, 1978.

\_\_\_\_\_. *Escribir en el aire: ensayo sobre la heterogeneidad sociocultural en las literaturas andinas*. Lima/Berkeley: CELACP, 2003.

CUNHA, Euclides da. *À margem da história*. Porto: Lelo, 1922.

DUSSEL, Enrique. *1492: o encobrimento do outro*. Trad. de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.

\_\_\_\_\_. *Estética de la liberación. 15 tesis sobre estética* (2023) [Inédito].

\_\_\_\_\_. “La analogía de la palabra (El método analéctico y la filosofía latinoamericana)”, *Revista de filosofía*, ano 10, N°1, 1996a, p. 29-60.

\_\_\_\_\_. “La filosofía de la liberación ante el debate de la posmodernidad en los estudios latinoamericanos”, *Devenires*, ano1, N°1, janeiro 2000.

\_\_\_\_\_. *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Madrid: Trotta, 2020.

\_\_\_\_\_. “Trabajo vivo y filosofía de la liberación latinoamericana”. In: \_\_\_\_\_. *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América, 1994, p. 205-219.

ESCOBAR, Ticio. *Contestaciones: arte y política en América Latina: textos reunidos de Ticio Escobar: 1982-2021*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2021.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Minas Gerais: Editora UFJF, 2015.

\_\_\_\_\_. *Pele negra máscaras brancas*. Trad. de Renato da Silveira. Prefácio de Lewis R. Gordon. EDUFBA. Salvador, 2008.

FINAZZI AGRÒ, Ettore. “Nada, nosso parente”. *Remate de males*, Campinas, (14): 129-139, 1994.

FISCHER, Luís Augusto. *Duas formações, uma história: das ideias fora do lugar ao perspectivismo ameríndio*. Porto Alegre: Arquipélago, 2021.

GALVÃO, Walnice Nogueira. “O impossível retorno.” *Mínima mímica. Ensaios sobre Guimarães Rosa*. São Paulo: Companhia das letras, 2008[b], pp. 11-40.

GIORGI, Gabriel. *Formas comunes: animalidad, cultura, biopolítica*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2014.

GORDON, Lewis. “A través de la zona del no ser. Una lectura de *Piel negra, máscaras blancas* en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon”. Trad. De Paloma Monleón Alonso. In: FANON, Frantz. *Los condenados de la tierra*. Madrid: Akal, 2009, p. 217-260.

GROSGOUEL, Ramón. “Del imperialismo de Lenin al Imperio de Hardt y Negri: «fases superiores» del eurocentrismo”, *universitas humanística*, no.65 enero-junio de 2008, p. 15-26.

HARDT, Michael, NEGRI, Antonio. *Empire*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2000.

JAMESON, Fredric. “Estética de la singularidad”. *New left review*, N°. 92, 2015, p. 129-161.

\_\_\_\_\_. *El posmodernismo, o, La lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós, 1991.

LEVINAS, Emmanuel. “Morir por...”. In: DERRIDA, Jacques; ABENSOUR, Miguel; LEVINAS, Emmanuel. *Tres textos sobre Heidegger*. Traducción de Alejandro Madrid. Santiago de Chile: Ediciones/metales pesados, 2006. p. 31-50.

LORENZ, Günter. “João Guimarães Rosa”. In: \_\_\_\_\_. *Diálogo com a América Latina. Panorama de uma literatura do futuro*. Trad. Rosemary Costhek Abílio e Fredy de Souza Rodrigues. São Paulo: E.P.U., 1973, p. 315-356.  
*descolonizado*

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*. São Paulo: Expressão popular/CLACSO, 2008.

MARX, Karl. *El capital: Crítica de la economía política I*. Tradução de Wenceslao Roces, México: Fondo de Cultura Económica, 1999.

*Revista de antropofagia. Edição fac-similar com prólogo de Augusto de Campos*. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

RIVERA, José Eustásio. *La vorágine*. Bogotá: Biblioteca popular de cultura colombiana, 1946.

\_\_\_\_\_. *La Vorágine*. Edición Cosmográfica organizada por Margarita Serje e Erna Von der Walde. Bogotá: Universidad de los Andes, 2024.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. *Ch'ixinakax utxiva: uma reflexão sobre práticas e discursos descolonizadores*. São Paulo: N-1, 2021.

\_\_\_\_\_. *Sociología de la imagen: Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.

ROSA, João Guimarães. “Meu tio o Iauaretê”. In: \_\_\_\_\_. *Estas estórias*. Rio de Janeiro: Ed. José Olympio, 1976, p. 126-159.

ROWLAND, Clara. “Língua de onça: onomatopeia e legibilidade em ‘Meu tio o Iauaretê’, de Guimarães Rosa”. *Literatura e Sociedade*, 20 (2015), pp. 107-114.

SÁ, Lúcia. “Virar onça para vingar a colonização: 'Meu Tio o Iauaretê'”. In: L. C., & M. V. (Eds.), *Espaços e Caminhos de João Guimarães Rosa: Dimensões Regionais e Universalidade*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 2009, p. 158-168.

SANTIAGO, Silviano. *Genealogia da ferocidade: ensaio sobre Grande sertão: veredas, de Guimarães Rosa*. Recife: Cepe, 2017.

SPERBER, Suzi Frankl. “A virtude do jaguar”. *Remate de Males*, Campinas, v. 12, 1992.

STERZI, Eduardo. “Uns índios (suas falas)”. *Das Questões*, Vol.1 211 1, n.1, abril de 2021. p. 210-233.

TURCHI, Maria Zaíra. “Jagunço e jaguncismo: história e mito no sertão brasileiro”, *O público e o privado*, N<sup>o</sup>7, p. 121-132, ene-jun 2006.

VÉLEZ, Byron Oswaldo. *Do tamanbo do mundo O Páramo de Guimarães Rosa -com um Yavaraté*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana- Universidad de Pittsburgh, 2018.

\_\_\_\_\_. “La irascibilidad contra la genealogía, el sistema yagunzo y el desastre archifilológico”. *Chuy. Revista de Estudios Literarios Latinoamericanos*, v. 7, p. 261-297, 2020.

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

\_\_\_\_\_. *Araweté, os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.

\_\_\_\_\_. *Encontros*. Organização Renato Sztutman, Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.

\_\_\_\_\_. *Os involuntários da pátria: elogio do subdesenvolvimento. Caderno de leituras*, n.65. Belo Horizonte: Chão da feira, 2017.

\_\_\_\_\_. “Outro destino.” *Aletria*, entrevista concedida a Maria Inês de Almeida, v. 16, jul./dez., 2007.

\_\_\_\_\_. “Rosa e Clarice, a fera e o fora”. *Revista Letras*, Curitiba, ufpr, n. 98, pp. 9-30, jul./dez. 2018. issn 2236-0999 (versão eletrônica)

WEY, Valkiria. “Entrar para o tribu literária: a tradução de ‘Meu tio o iauaretê’”. *Scripta*, 9(17), 340-355, 2005.

\_\_\_\_\_. "Prólogo". In: ROSA, João Guimarães. *Campo general y otros relatos*. Trad. Valkiria Wey. México: FCE, 2001, p. 7-24.

ZAVALETA MERCADO, René. *Lo nacional-popular en Bolivia*. México: Siglo XXI, 1986.