



Revista Tempo e Argumento  
ISSN: 2175-1803  
tempoeargumento@gmail.com  
Universidade do Estado de Santa Catarina  
Brasil

da Costa, Lorena Lopes  
Sobre narrar a experiência e o outro: os riscos da xenia em "Meu Tio o Iauaretê"  
Revista Tempo e Argumento, vol. 10, núm. 24, 2018, Mayo-Agosto, pp. 201-220  
Universidade do Estado de Santa Catarina  
Florianópolis, Brasil

DOI: <https://doi.org/10.5965/2175180310242018201>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=338158055010>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc  
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso  
abierto

## Sobre narrar a experiência e o outro: os riscos da *xenía* em "Meu Tio o lauaretê"

### Resumo

O presente artigo busca discutir alguns aspectos da *xenía* [hospitalidade] e os desafios concernentes à tarefa do historiador, aqui entendido como *xénos* [hóspede/ anfitrião/ estrangeiro]. Nesta oportunidade, tendo então como objeto o conto "Meu tio o lauaretê" de João Guimarães Rosa, privilegio observar os riscos da relação de hospitalidade que rondam a condição de ser *xénos*, tanto do anfitrião de um estrangeiro desconhecido quanto do estrangeiro na casa de um anfitrião desconhecido. Reflito também sobre a ameaça a que está sujeita a apreensão da experiência da *xenía* por parte dos *xénoi*, e, assim, a que está sujeito o retorno do estrangeiro.

**Palavras-chave:** Historiador. Historiografia. História e Literatura. Rosa, João Guimarães - 1908-1967.

### Para citar este artigo:

COSTA, Lorena Lopes da. Sobre narrar a experiência e o outro: os riscos da *xenía* em "Meu Tio o lauaretê". *Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 10, n. 24, p. 201 - 220, abr./jun. 2018.

**DOI:** 10.5965/2175180310242018201

<http://dx.doi.org/10.5965/2175180310242018201>

### Lorena Lopes da Costa

Doutora em História pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Estágio Pós-Doutoral na Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). Professora da Universidade Federal do Oeste do Para (UFOPA).

Santarém – PA – BRASIL  
lorenalopes85@gmail.com

## Narrating the experience and the other: the risks of the *xenía* in "The Jaguar"

### Abstract

This paper discusses some aspects of *xenía* [hospitality] and the challenges related to the task of the historian, here understood as foreigner. On this occasion, having as object one João Guimarães Rosa's short story, I try to catch how the risks of the relation of hospitality surround the condition of being *xénos*, for the host of an unknown foreigner and for the foreigner at the house of an unknown host as well. The discussion aims to propose how the apprehension of the experience of *xenía* and the foreigner's return are threatened by the *xénoi*.

**Keywords:** Historian. Historiography. History And Literature. Rosa, João Guimarães - 1908-1967.

### Introdução

Ao apostar nas relações entre a história e a ficção, permiti-me fazer uma primeira reflexão alegórica sobre o que é narrar o passado, bem como sobre o público com quem desejamos compartilhar tal conhecimento, desafio que é o do historiador, valendo-me da *Odisseia* e de alguns de seus casos de *xenía* (hospitalidade). Observei, no texto em questão, "Os Lotófagos da *Odisseia* ou sobre o esquecimento do retorno" (2017)<sup>1</sup>, especialmente, o episódio dos Lotófagos, população que acolhe os companheiros de Odisseu, partilhando com eles sua comida floral. Tal população, a despeito de aparentar

<sup>1</sup> A discussão, intitulada "Os Lotófagos da *Odisseia* ou sobre o esquecimento do retorno", foi apresentada no II Simpósio e Ciclo de Debates do NIET - UFMG, no dia 13 de setembro, de 2017, seguida pelo comentário de Rafael Silva, cujo título é "Ópio e memória ou sobre o retorno do esquecimento". Os dois foram publicados nos Cadernos de Pesquisa do CDHIS: SILVA, R. G. T.. Ópio e memória ou sobre o retorno do esquecimento. CADERNOS DE PESQUISA DO CDHIS (ONLINE), v. 30, p. 186-197, 2017; COSTA, L. L.. Os Lotófagos da *Odisseia* ou sobre o esquecimento do retorno. CADERNOS DE PESQUISA DO CDHIS (ONLINE), v. 30, p. 169-185, 2017.

conhecer e prezar as regras de hospitalidade ao oferecer alimento aos estrangeiros, põe em risco a condição mesma de *xenía* de seus hóspedes, uma vez que uma das características daquele alimento é a de gerar, em quem o ingere, o esquecimento do retorno. Ora, roubando do estrangeiro a vontade de prosseguir viagem, os Lotófagos, por consequência, privam todos aqueles que esperam os ausentes daquilo que o retorno depende para se completar: a narrativa sobre o vivido durante a ausência, o testemunho (LEVI, 1988).

Na verdade, ao avaliarmos distintos exemplos da tradição, para além da *Odisseia*, entendemos que o retorno do ausente não se completa se ele não traz consigo uma memória a ser partilhada por meio do relato. Tal processo é afim àquilo que o historiador ou a historiadora fazem: a partir de uma pergunta para o passado, saímos à procura de possíveis respostas, para, encontrando-as, voltarmos à pátria, que não é necessariamente a terra física de nossa origem, mas a de nosso tempo. É por isso que, como historiadora, sou estrangeira sempre, em retorno sempre, para contar o que vi e para transformar quem encontro no caminho e na chegada em segundas testemunhas - considerando, tal como propõe Gagnebin (2009), que a testemunha poderia deixar de ser pensada apenas enquanto aquela que viu com os próprios olhos, para ser pensada ainda como aquela que, ouvindo o sobrevivente, toma consciência daquilo que o outro viu, podendo partilhar com terceiros a história que escutou.

Testemunha também seria aquele que não vai embora, que consegue ouvir a narração insuportável do outro e que aceita que suas palavras levem adiante, como num revezamento, a história do outro: não por culpabilidade ou por compaixão, mas somente porque a transmissão simbólica, assumida apesar e por causa do sofrimento indizível, somente essa retomada reflexiva do passado pode nos ajudar a não repeti-lo infinitamente, mas a ousar esboçar uma outra história, a inventar a presente (GAGNEBIN, 2009, p.57).<sup>2</sup>

Em comentário à discussão mencionada, intitulado "Ópio e memória ou sobre o retorno do esquecimento", o autor Rafael Silva insistiu na ideia de que a relação da *xenía* (da qual pode derivar o compartilhamento de uma experiência, se o estrangeiro retornar), sendo ambígua, distribui seus riscos entre seus dois lados.

<sup>2</sup> GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2009.

Em todas essas passagens [seja a passagem por onde habitam os Lotófagos, seja por outras terras a que chega Odisseu e seus companheiros, ou somente Odisseu, depois de mortos seus companheiros], nota-se o risco implicado tanto pela chegada dos estrangeiros – *xénoi* – quanto pela recepção que lhes oferecem seus possíveis anfitriões – *xénoi*. Odisseu não é apenas um bom hóspede que viaja observando muitas cidades e conhecendo as mentes de muitos povos, mas se revela – em certos momentos – o estrangeiro hostil que saqueia suas cidades, chacinando homens, levando mulheres e tesouros. (SILVA, 2017, p.190)

Ao interpretar a alegoria, porque os riscos da *xenía* se distribuem entre os dois lados que compõem a relação, podemos admiti-los aplicáveis a quem narra a experiência e a quem escuta a narrativa, mas também podemos admiti-los aplicáveis a quem narra a experiência e a experiência passada propriamente. Pode-se deduzir daí que há, para o historiador-*xénos*, o perigo de ficar preso no passado, perdendo o retorno ou mesmo o desejo do retorno, bem como se pode deduzir ser perigoso para a experiência passada se tornar refém de uma construção narrativa falsa (SILVA, 2017).

No presente texto, então, busco dar continuidade à reflexão sobre a *xenía*, observando desta vez a hospitalidade a partir dos riscos aos quais está sujeito não somente o *xénos*-estrangeiro, polo que privilegiei em minha primeira discussão, mas também o *xénos*-anfitrião. Por isso, tendo analisado mais detidamente na primeira reflexão o historiador, pensado enquanto *xénos*-estrangeiro; agora, volto-me para o *xénos*-anfitrião, explorando dessa relação o polo da experiência ou, de forma mais englobante, da experiência vivida, que poderá se transformar em narrativa. Desta vez, porém, tomo como objeto o conto “Meu tio o Iauaretê”, de João Guimarães Rosa.

Aqui, reconhecendo os limites do percurso que proponho, tenho como objetivo usufruir da alegoria rosiana para iluminar não somente o tema “conhecer e narrar o outro”, mas, sobretudo, os desafios que se impõem à tarefa do historiador de conhecer e narrar o outro, seja o outro de meu tempo, seja o outro de tempos passados. É apenas com esse objetivo que ele julga poder contribuir para o dossiê “Reflexões teóricas e narrativas históricas no tempo presente”, concordando com o argumento ricoeuriano, desenvolvido em *Tempo e Narrativa* (RICOEUR, 1994), da correlação entre a atividade de narrar uma história e o caráter temporal da existência humana, isto é, o tempo somente se torna humano na medida em que é narrado.

## A *xenía* em "Meu tio o Iauaretê"

Publicado pela primeira vez na Revista *Senhor*, em março de 1961, e voltando a ser publicado apenas em *Estas Estórias*, no ano de 1969, o conto de João Guimarães Rosa "Meu tio o Iauaretê", segundo Paulo Rónai (2001),<sup>3</sup> teria sido escrito anteriormente a *Grande Sertão: Veredas*. De fato, o conto guarda em comum com *Grande Sertão* o modelo narrativo: sem ouvirmos a voz do visitante, somente a do narrador, somos levados a imaginar as intervenções, gestos e falas de seu interlocutor. "Meu tio o Iauaretê", como *Grande Sertão*, é a história de um homem de dentro do sertão, que recebe inesperadamente a visita de um homem de fora. A esse, aquele conta sua história, cujo ápice será a interação máxima entre anfitrião e estrangeiro. O diálogo, que se comunica ao leitor por meio de um monólogo, portanto, trata de um encontro entre dois *xénoi*: o que habita o lugar e o que está ali apenas de passagem.

A fala dura uma noite. Não há muito mais que fogo aceso no rancho em que o visitante é recebido. E lá, entre doses da cachaça, ficamos sabendo, tal como ele, que seu anfitrião, filho de índia com homem branco, tinha trabalhado como caçador de onça, tendo matado mais de cento. Sua questão maior e o eixo de sua fala, contudo, não é o orgulho de tê-las matado, mas o arrependimento:

Hui! Atiê! Atimbora! Mecê não pode falar que eu matei onça, pode não. Eu, posso. Não fala, não. Eu não mato mais onça, mato não. É feio – que eu matei. Onça meu parente. Matei, montão. Cê sabe contar? Conta quatro, dez vezes, tá í: esse monte mecê bota quatro vezes. Tanto? Cada que matei, ponhei uma pedrinha na cabaça. Cabaça não cabe nem outra pedrinha. Agora vou jogar cabaça cheia de pedrinhas dentro do rio. Quero ter matado onça não. Se mecê falar que eu matei onça, fico brabo. Fala que eu não matei, não, tá-há? Falou? A-é, ã-ã. Bom, bonito, de verdade. Mecê meu amigo! (ROSA, 2015, p.158)

O onzeiro explica ter decidido, mais do que apenas abandonar seu trabalho, invertê-lo: passando, a partir de determinado momento de sua vida, a matar homens, ao invés de onças, animal sagrado para a tribo de sua mãe, e a entregá-los a elas, seus

<sup>3</sup> A informação aparece, em nota de rodapé, na "Nota introdutória" que Paulo Rónai (2001) escreve para *Estas Estórias*: "Segundo anotação manuscrita do autor, constante do original datilografado, esta novela é anterior a *Grande sertão: veredas*" (p. 16). Curiosamente, embora o mesmo texto de Paulo Rónai integre a nova edição da obra, de 2015, a nota de rodapé foi suprimida.

parentes (daí seu tio ser o *lauaretê*, cujo significado é "onça verdadeira"). É certo que tudo isso é contado ao estrangeiro de forma melindrosa, com curvas, pistas, sinais. Sua fala é marcada por ruídos que mais se parecem a sons animais. Na verdade, ela vai se transformando: de início, comporta interjeições, rinchos, gemidos, mas é predominantemente humana: "Hum? Eh-eh... É. Nhor sim. ã-hã, quer entrar, pode entrar... Hum, hum. Mecê sabia que eu moro aqui? Como é que sabia? Hum-hum... Eh. Nhor não, n't, n't..." (ROSA, 2015, p.155). Ao fim, a mesma fala torna-se ao menos à primeira escuta, (quase) ininteligível, toda ela tomada por uma linguagem possivelmente animal: "Hé... Aar-rrâ... Aaâh... Cê me arrhoôu... Remuaci... Rêiucàanacê... Araaã...Uhm... Ui... Ui... Uh... uh... êêêê... êê... ê..." (ROSA, 2015, p.190).

Não é à toa, então, que em seu conhecido artigo "A linguagem do lauaretê", Haroldo de Campos irá dizer que o conto representa "o estágio mais avançado de Guimarães Rosa em seu experimento com a prosa" (CAMPOS, 1983, p.59). Algo que se confirma em *Grande Sertão*, a linguagem ocupa o lugar central nesta estória.

Já Guimarães Rosa retoma de Joyce aquilo que há de mais joyceano: sua (como disse Sartre) "constelação da linguagem comum", sua revolução da palavra, e consegue fazer dela um problema novo, autônomo, alimentado em latências e possibilidades peculiares à nossa língua, das quais tira todo um riquíssimo manancial de efeitos. (CAMPOS, 1983, p.58)

Dessa forma, em "Meu tio o lauaretê", tal como busquei fazer com o episódio dos Lotófagos na *Odisseia*, observarei os perigos da *xenía* ameaçarem cada um dos dois polos da relação que a constituem (*xénos*-anfitrião e *xénos*-estrangeiro), e sobretudo ameaçarem o próprio estatuto da narração, que, mais tarde, poderá (ou não) ser o conteúdo daquilo que completa o retorno do estrangeiro: a memória do vivido, da experiência, e, no limite, a narrativa do passado. Nesse caso, a narração estará ameaçada não somente por causa da iminência de extermínio de um dos lados, algo que de fato vai se dar (parecendo-nos convincente a tese de que é o estrangeiro quem mata o anfitrião), mas também porque a voz narrativa deixará se transformar numa voz que poderá deixar de ser narrativa, se ela não puder ser compreendida.

## Riscos para o anfitrião e para o estrangeiro

Em “Meu tio o Iauaretê” vemos a chegada do estrangeiro na casa de um desconhecido confirmar-se como ameaça para si e para o anfitrião. Na *Odisseia*, lembremo-nos que num exemplo máximo de *xenía*, aquele que representa justamente sua dissolução, o herói manda a uma terra estranha, alguns de seus companheiros, em busca de descobrir se, em primeiro lugar, os habitantes eram mortais, e, em segundo, concededores da hospitalidade. O procedimento de enviar alguns de seus companheiros para verificar o tipo de população que habita a terra encontrada será, daí em diante, um costume adotado com o intuito de permitir ao líder avaliar se valeria ou não a pena enfrentar tal ameaça, isto é, aquela que decorre de, sendo desconhecido, chegar a um lugar de gente desconhecida.

Mas depois de termos provado a comida e a bebida,  
mandei sair alguns companheiros para se informarem  
acerca dos homens que daquela terra comiam o pão.  
Escolhi dois homens, mandando um terceiro como arauto.  
Partiram de imediato e introduziram-se no meio dos Lotófagos.  
*E não ocorreu aos Lotófagos matar os nossos companheiros;*  
em vez disso, ofereceram-lhes o lótus, para que o comessem,  
E quem dentre eles comesse o fruto do lótus, doce como mel,  
já não queria voltar para dar notícia, ou regressar para casa;  
mas queriam permanecer ali, entre os Lotófagos,  
mastigando o lótus, *olvidados de seu retorno.*  
(*Odisseia*, IX, 87-97. Trad. Frederico Lourenço.)

Não ocorre aos Lotófagos matar os desconhecidos. Mas, oferecendo-lhes sua comida e, com isso, aparentando conhecer as regras da boa hospitalidade, eles, não obstante não sejam violentos, intentam subtrair daqueles estrangeiros sua condição mesma de estrangeiros (ASSUNÇÃO, 2016). É que eles apresentam seus hóspedes a outro risco da *xenía*, o qual, se não é mais assustador do que o da morte, impede o objetivo maior, posto que rouba daqueles que chegam seu elemento identitário mais forte, o de querer retornar.

No conto de Guimarães Rosa, vemos que a chegada do desconhecido apresenta-se igualmente como fator de ameaça para os dois polos, sendo a construção da hospitalidade um processo capaz de delinear a identidade do anfitrião e do estrangeiro;



de confirmar a morte enquanto, de todos, o maior dos riscos; e de apontar a vulnerabilidade do retorno (mais especificamente, o que ele pressupõe, ou seja, a memória do vivido) dada a forma que a *xenía* adquire, não somente porque um dos *xénoi* será morto, mas porque, num dado momento, enquanto os dois ainda estão vivos, sua comunicação poderá não se realizar.

No conto, o onceiro recebe o viajante em sua morada, mesmo dizendo não ser dela o dono: "Isto não é casa... É. Havéra. Acho. Sou fazendeiro não, sou morador... Eh, também sou morador não. Eu – toda a parte. Tou aqui, quando eu quero eu mudo. Aqui eu durmo" (ROSA, 2015, p.155). Como manda a hospitalidade, o anfitrião se apresenta, pedindo ao visitante que se apresente também ["Cê vai indo ou vem vindo?" - ROSA, 2015, p.155], embora nós só escutemos sua própria história e nada da que é a do viajante. O anfitrião ainda, também como orientam as regras de *xenía*, proporciona ao visitante onde repousar ["Cê pode sentar, pode deitar no jirau" - ROSA, 2015, p.155], e o que comer. Além da mandioca, o onceiro oferece ao estranho carne de tamanduá que ele mesmo caçou. Ao fazê-lo, acaba por dizer que não é rigorosamente de sua caça que vem seu alimento, começando, a partir desse ponto, a se revelar mais profunda ou sinceramente ao viajante:

Mecê quer de-comer? Tem carne, tem mandioca. Eh, oh, paçoca. Muita pimenta. Sal, tenho não. Tem mais não. Que cheira bom, bonito, é carne. Tamanduá que eu cacei. Mecê não come? Tamanduá é bom. Tem farinha, rapadura. Cê pode comer tudo, manhã eu caço mais, mato veado. Manhã mato veado não: carece não. Onça já pegou cavalo de mecê, pulou nele, sangrou na veia-altéia... (ROSA, 2015, p.156)

Assim, se o anfitrião oferece alimento ao estrangeiro, tal como fazem os Lotófagos odisséicos, cumprindo, ao menos nisso, o que pede a boa hospitalidade, ele lhe apresenta, da ameaça que é estar na casa de um desconhecido, um primeiro elemento concreto: seu cavalo, naquela altura, já havia virado comida das onças que cercavam o rancho (ou iria virar antes da manhã do dia seguinte): "Onça já pegou cavalo de mecê, pulou nele, sangrou na veia-altéia". Pior que isso ainda, era porque o cavalo alimentaria as onças, que ele mesmo não precisaria caçar outros animais na manhã seguinte, pois da caça das onças também o onceiro se alimentava: "Agora, eu já sei: onça é que caça pra

mim, quando ela pode. Onça é meu parente. Meus parentes, meus parentes, ai, ai, ai..." (ROSA, 2015, p.157).

Ainda dos elementos que indiciam o perigo de se estar na casa de um desconhecido, embora o anfitrião aceite o visitante em sua casa e insista com ele que vá dormir, ficamos sabendo dele que aquela morada não há de ser dividida com ninguém. Um dos indícios é a morte do preto Tiodoro; o outro, a revelação de seu desejo de queimar o rancho para que ninguém mais pudesse lá habitar: "Ixe, quando eu mudar embora daqui, toco fogo em rancho: pra ninguém mais poder não morar. Ninguém mora em riba do meu cheiro..." (ROSA, 2015, p.157).

Acentua ainda o isolamento do anfitrião e de sua morada, que se revelará proposital, a indisposição dele para travar relações duráveis com outros homens:

Eh, aqui ninguém não pode morar, gente que não é eu. Eh, nhem? Ahã-hã... casa tem nenhuma. Casa tem atrás dos buritis, seis léguas, no meio do brejo. Morava veredeiro, seu Raoremiro. Veredeiro morreu, mulher dele, as filhas, menino pequeno. Morreu tudo de doença. De verdade. Tou falando verdade!... Aqui não vem ninguém, é muito custoso. Muito dilatado, pra vir gente. Só por muito longe, uma semana de viagem, é que vão lá, caçador rico, jaguariara, vêm todo ano, mês de agosto, pra caçar onça também. (ROSA, 2015, p.161)

Não se trata, então, apenas de uma morada distante e de difícil acesso, que nos lembra a terra dos Feácios, onde o náufrago Odisseu precisará descobrir se habitam bons ou maus anfitriões (*Odisseia*, VI - XII).<sup>4</sup> Ao longo de sua fala, o onzeiro dá notícias de todos que ali chegaram e foram dizimados pelas onças (para o que sua colaboração se mostra ativa). Por outro lado, confirmando a ausência de homens no lugar, ele como que

<sup>4</sup> Ao longo da estada de Odisseu, na ilha, vários elementos de *xenía* aparecem, demonstrando o grau de (des)conhecimento das regras de hospitalidade daquele povo e de (des)respeito a elas. Por exemplo, quando da chegada de Odisseu ao palácio de Alcinoos e da surpresa que o estranho causa nos Feácios, um dos anciãos do povo, ao perceber a falta de atitude que se segue à súplica de Odisseu, chama a atenção de Alcinoos para o trato com o estrangeiro ainda desconhecido, pois deixá-lo sentado ao chão em meio à sujeira das cinzas não seria uma boa maneira nem ficaria bem (*Odisseia*, VII, 159). Alcinoos, cujo bom gosto para receber o estrangeiro parece ter sido despertado pela fala do ancião, a partir de então, serve alimentos e bebida ao estrangeiro, oferece a ele lugar onde possa dormir e, sobretudo, assegura seu regresso, atendendo-lhe a vontade, contra a qual, afirma, nenhum feácio o reteria (*Odisseia*, VII, 317-326). Mas outros elementos da narrativa nos impedem de pensar que os feácios sejam sumamente bons anfitriões. Na verdade, é possível, até mesmo, duvidar que eles já tenham experimentado a hospitalidade em outras ocasiões.

apresenta todas as onças da região ao visitante, dizendo de cada uma delas tanto o nome quanto as características principais, como se fossem elas, além de suas verdadeiras parentes, suas verdadeiras vizinhas:<sup>5</sup> Maria-Maria é a predileta e a protegida, cuja morada ele não diz nem dá pista de onde fica a seu interlocutor. Mopoca havia acabado de parir, Maramonhangara, a brigadora, era a onça pior de todas. Havia ainda a Porreteira, enorme; Tatacica, preta, de perna comprida e muito brava; a Uinhúa, a Rapa-Rapa, pinima velha e ladina. Outras haviam deixado a região, a Mpú e a Nhã-ã; a Coema-Piranga havia morrido engasgada com osso; a onça Putuca vivia passando fome. Tibitaba era brava. Havia também os machos, muitos: Papa-Gente; Puxuêra; Suú-Suú, que gostava da onça Mapoca; Apiponga, o macho pintado mais bonito, melhor caçador; Petecaçara, solitário, "meio maluco, ruim do miolo" (ROSA, 2015, p.171); Uítuêra e Uatauêra, irmãos.

Ao longo do conto, então, o visitante vê serem desenhadas as características daquele lugar (inabitado por homens, com exceção apenas do que o acolhia, e largamente frequentado por onças) e também as características de seu anfitrião, notadamente com relação à hospitalidade. O onceiro tanto dá mostras de saber receber um estrangeiro, oferecendo a ele lugar para dormir, comida para saciar a fome e, ainda, histórias, quanto mostra que aparentar ser hospitaleiro pode não ser mais do que sua estratégia para roubar algo, como o relógio, o canivete, o dinheiro, o revólver, ou, no limite, a vida de seu visitante, presa para onça. Por isso mesmo, somos levados a lembrar, com Rafael Silva (2017), a partir de Benveniste, que o mesmo radical latino *hospes* origina em português, por um lado, o substantivo "hospitalidade" ou o adjetivo "hospitaleiro" e, por outro, "hostilidade" ou "hostil" (BENVENISTE, 1969, p. 94).

Mas o conto, mesmo que privilegie nossa observação do anfitrião, já que é dele que ouvimos as falas e acompanhamos as reações, cabendo-nos apenas imaginar aquilo

<sup>5</sup> Segundo Ávila e Trevisan (2015), se suaçurana carrega em sua denominação uma marca de falsidade, algo inverso ocorre com a palavra *jaguetê*, numa diferenciação que remonta à chegada dos primeiros europeus à sua terra, aí passando a ser denominada Terra de Santa Cruz. O termo *iaguara*, ou *jaguara*, significava então onça. Mas tendo vindo com os europeus vários cachorros domésticos, e não havendo no tupi nenhuma palavra para identificá-los, passou-se a fazer uso da mesma palavra para identificá-los, ou seja, *iaguara*, ou *jaguara*. Para desfazer a ambiguidade, em situações em que se precisava distinguir entre cachorros e onças, acrescentou-se o advérbio *eté* (verdadeiro, de verdade, real, para valer) à palavra para aludir à onça verdadeira. Para explicitar que o animal designado era a onça, e não o cachorro, dizia-se *iaguetê*, ou seja, "onça de verdade", "onça verdadeira".

que do estrangeiro as teria provocado, nos faz desconfiar que a observação não deve ser unilateral, porque tudo o que está sendo escutado pelo leitor está sendo dito, no pacto narrativo, a um interlocutor específico e, em especial, pelo fim que leva a história. Ao longo dela, acompanhando as atitudes do anfitrião, podemos dizer que ele vai se apresentando ao outro à medida que demonstra sua hospitalidade e também sua hostilidade. Ocorre com o estrangeiro um processo análogo; de forma reativa, ele vai se apresentando ao anfitrião enquanto se caracteriza como bom ou mau visitante, dando mostras de respeitar ou não, de hostilizar ou não, a acolhida que recebe.

A primeira evidência de sua gratidão seria principalmente a oferta da cachaça (e do fumo) ao morador desconhecido. É verdade que a comida tal como a bebida devem compor o banquete do anfitrião, a mesa para a qual ele convida seu hóspede. O onceiro, contudo, mesmo na impossibilidade de partilhar bebida, não se esquivava de tudo da obrigação, pois se justificava: "Sei fazer, eu faço: faço de caju, de fruta do mato, do milho. Mas não é bom, não. Tem esse fogo bom-bonito não. Dá muito trabalho. Tenho dela hoje não. Tenho nenhum. Mecê não gosta. É cachaça suja, de pobre..." (ROSA, 2015, p.155-156). A cachaça do estrangeiro, assim, passa a ser a bebida daquela noite bem como a primeira demonstração de que também ele sabe se comportar numa situação de *xenía*.

A conversa travada entre os dois *xénoi* será a segunda evidência: o estrangeiro está disposto a conhecer aquele que o acolhe, chegando, presumivelmente, a insistir que seu anfitrião não parasse de contar: "Então eu converso mais não... Fico calado, calado. O rancho é meu. Hum. Hum-hum. Pra quê mecê pergunta, pergunta, e não dorme?" (ROSA, 2015, p.172). Trata-se, então, de um visitante interessado, que quer ouvir seu anfitrião para conhecê-lo e travar com ele uma relação.

Apesar disso, também não é de maneira homogênea que se constrói sua resposta à hospitalidade do anfitrião, igualmente duvidosa. É que a forma como se comporta o estrangeiro não é nem apenas o modo de quem responde positivamente à acolhida nem apenas o modo de quem desconfia dela. As duas características se misturam pelo que se pode deduzir da fala do onceiro:

A' bom, mas agora mecê carece de dormir. Eu também. Ói: muito tarde. Sejuçú já tá alto, olha as estrelinhas dele... Eu vou dormir não, tá quage em hora d'eu sair por aí, todo dia eu levanto cedo, muito em antes do romper da aurora. Mecê dorme. Por que é que não deita? – fica só acordado me perguntando coisas, depois eu respondo, depois cê pergunta outra vez outras coisas? Pra quê? Daí, eh, eu bebo sua cachaça toda. Hum, hum, fico bêbado não. Fico bêbado só quando eu bebo muito, muito sangue... Cê pode dormir sossegado, eu tomo conta, sei ter olho em tudo. Tou vendo, cê tá com sono. Ói, se eu quero eu risco dois redondos no chão – pra ser seus olhos de mecê – depois piso em riba, cê dorme de repente... Ei, mas mecê também é corajoso capaz de encarar homem. Mecê tem olho forte. Podia até caçar onça... Fica quieto. Mecê é meu amigo. (ROSA, 2015, p.169-170)

O anfitrião estuda seu hóspede, repara em seu sono, em sua coragem e, muito provavelmente, na oscilação de seu comportamento quanto à *xenía*. Diz, já avançada a noite, conhecer dele os movimentos, as preferências, tal como se deve saber da caça: "Eu sei como é que mecê mexe mão, que cê olha pra baixo ou pra riba, já sei quanto tempo mecê leva pra pular, se carecer. Sei em que perna primeiro é que mecê levanta..." (ROSA, 2015, p.166). Como fazem as onças, o onceiro observa sua futura presa para torná-la presa mais facilmente, fica em vigília para se aproveitar do sono dela, porém, ele está ameaçado: "Sei lá se mecê quer matar?!" (ROSA, 2015, p.171). É essa tensão, ou a ambiguidade das ações e falas do narrador, o que nos faz perceber que não somente um polo mas os dois estão se observando e se conhecendo por, justamente, estarem sentindo-se ameaçados.

São cinco as ocasiões em que o morador pede ao hóspede seu revólver. Elas, a propósito, não estão aglutinadas em nenhuma parte específica do conto e, sim, divididas ao longo de seu desenvolvimento. Também por isso, porque as ocasiões estão dispersas no decurso da estória, a figura de um viajante armado vai se convertendo, então, na figura de um viajante claramente disposto a usar sua arma. Na primeira, o anfitrião diz ao visitante que fique à vontade: "Cê tira a roupa, bota relógio dentro do casco de tatu, bota o revólver também, ninguém bole. Eu vou bulir em seus trens não" (ROSA, 2015, p.160). Na segunda, enquanto fala de Maria-Maria, onça que parece ser seu par, animal pelo qual mantém afeto maior, ele alude novamente ao revólver, mais precisamente à ameaça que a existência da arma no ambiente pode significar, indicando a possibilidade de que, se

preciso fosse, também Maria-Maria se faria presente: "Ói: onça Maria-Maria eu vou trazer pra cá, deixo macho nenhum com ela não. Se eu chamar ela vem. Mecê quer ver? Cê não atira nela com esse revólver seu, não?" (ROSA, 2015, p.173). Na terceira vez, fica claro o quanto a relação do visitante com seu revólver naquela ocasião se torna progressivamente ameaçadora para o anfitrião: "Eh, cê tá segurando revólver? Hum-hum. Carece de ficar pegando no revólver não... Mecê tá com medo de onça chegar aqui no rancho?" (ROSA, 2015, p.175). Na quarta, a progressão da disposição do estrangeiro para usar a arma se confirma: "Hum, por que é que mecê tá percurando mão no revólver? Hum-hum... Aã, arma boa, será? Hã-hã, revólver bom. Erê! Cê deixa eu pegar com minha mão, mor de ver direito... A-nhã, não deixa, não deixa? Gosta não que eu pego?" (ROSA, 2015, p.183). E, na quinta, por fim, a propensão para usar a arma aparenta ter se transformado em decisão: "Desvira esse revólver! Mecê brinca não, vira o revólver pra outra banda... Mexo não, tou quieto, quieto... Ói: cê quer me matar, ui? Tira, tira revólver pra lá! Mecê tá doente, mecê tá variando..." (ROSA, 2015, p.189).

O anfitrião, enfim, percebe a existência da arma desde o princípio de sua acolhida ao estrangeiro, como atesta a primeira das cinco alusões. E, se não é desde o princípio também que o onheiro identifica no humor do visitante sua inclinação para usar da violência, ao longo da noite, a evolução de sua reação nos mostrará que ele passará a ter certeza de que a chegada do visitante é uma ameaça real. A marcha da tensão é confirmada, obviamente, com o fim que leva a estória, uma vez que, é no fim que a ameaça se transforma em violência de fato e a diferença entre os dois polos da relação de *xenía* se mostra mais acentuada do que em qualquer outro momento da narrativa, a ponto de poder resultar em sua dissolução.

### A (nova) ameaça da dissolução da *xénia*

Essa relação de via dupla, que estabelece uma ponte entre o estrangeiro e o de casa, entre dois diferentes ou desconhecidos que se tornam conhecidos, o de dentro e o de fora, colocando-os de igual para igual por reafirmarem sua diferença, terá, se for efetiva, como um de seus resultados a existência de uma experiência apta a ganhar a

forma de testemunho tão logo ela acabe e o retorno do estrangeiro seja iniciado. Nesse sentido, o já muito rapidamente aludido segundo risco da *xenía* (sendo o primeiro, o risco mesmo de ser estrangeiro na casa de um desconhecido; podendo resultar dessa condição manifestações distintas de violência, incluindo a maior de todas elas, aquela que ocasionaria a morte de um dos dois polos e demarcaria a interação máxima entre os dois) seria que a experiência vivida incorporasse a distância entre um e outro acentuando-a a tal ponto que a comunicação perdesse qualquer capacidade de troca, impedindo a elaboração futura de uma memória dotada de sentido. Então, tendo em vista esse segundo risco, tal como no episódio dos Lotófagos, o encontro entre onheiro e estrangeiro poderia representar a dissolução da *xenía*, não em função da aniquilação de um dos lados (algo que de fato se dá no fim da estória com o anfitrião, mas que não impediria a construção de uma memória pelo estrangeiro), mas pelo circunstancial impedimento do vivido ser satisfatoriamente apreendido, tornando-se, então impossível transformá-lo em testemunho quando da volta do estrangeiro à sua pátria.

No conhecido texto de 1997, *De l'hospitalité*, o filósofo Jacques Derrida, também a partir do estrangeiro, tematizou o outro e o desafio de acolhê-lo. Como pensar o estrangeiro; como pensar o outro? O estrangeiro em busca de hospitalidade, precisará usar uma língua que, por definição, não é a sua, a língua que o dono da casa lhe impõe. Residiria aí, para Derrida, uma primeira violência. Se o outro, o estrangeiro falasse nossa língua, tivesse a nossa língua como sua, se nós por isso, partilhássemos com ele tudo o que se partilha quando se partilha uma língua, ele ainda seria o outro, o estrangeiro (DERRIDA, 1997, p.36)?

O primeiro estrangeiro abordado por Derrida é Sócrates. Sócrates é o estrangeiro dentro de sua própria comunidade, que, escolhendo submeter-se às leis de Atenas, revela-se em sua alteridade. Édipo, por outro lado, o segundo estrangeiro abordado pelo filósofo, chega a Colono, uma terra que desconhece, demonstrando-nos que a hospitalidade incondicional é uma impossibilidade. Lá, ele não é o estrangeiro que segue uma lei diferente e, como hóspede, precisará de uma lei que faça os homens de lá o acolherem. Édipo, ao fugir de Tebas após cometer incesto e parricídio, transforma-se num fora-da-lei, que, não obstante, para ser recebido como hóspede na cidade que



desconhece, dependerá da mais absoluta lei da hospitalidade. E ela, essa hospitalidade incondicional, é, como nos mostra a abordagem de Derrida sobre Édipo em colono e, como proponho, como também nos mostra o conto de Guimarães Rosa, exposição extrema ao risco, uma vez que o visitante, do qual nada se sabe, pode ser com efeito qualquer um.

Nosso autor brasileiro, ousado dizer, acrescenta ao debate uma espécie de inversão na reflexão sobre a hospitalidade como uma condição que permite testemunhar o encontro com o outro. Para além daquele questionamento central sobre o qual tematiza Derrida, "como pensar o estrangeiro; como pensar o outro?", Guimarães Rosa, a partir da linguagem de sua história, não deixa dúvidas de que, naquele caso, quem fala é o outro e, assim, antecipadamente responde "sim" à pergunta "pode o subalterno falar?", feita por Gayatri Spivak (2010). É certo que esse outro está em sua casa, ele é o visitante que recebe o estrangeiro. É ele quem se arrisca, quem se expõe ao risco de abrir as portas de sua morada para um desconhecido. Sua linguagem, porém, nos interpela: com qual dos dois polos nos identificamos, qual polo, empaticamente, ocupamos? Somos como ele, meio homem meio onça, que cedemos à língua do que vem de fora para nos fazermos entender, ou somos como seu hóspede, que, de alguma forma, irá conhecer os sons de um anfitrião meio homem meio onça?

Logo, a possibilidade da dissolução da *xenía* em "Meu tio o lauaretê" tem em seu cerne, por um lado, a experiência, e por outro, a linguagem. É provável que aquilo que Haroldo de Campos considera ser a maior qualidade de Guimarães Rosa, "sua maneira de considerar o problema da linguagem" (CAMPOS, 1983, p. 57), tenha sido no conto, com feito, expandida, ou mesmo forçada a seu extremo:

na medida em que a metamorfose da personagem não se dá por uma descrição física (o narrador diz somente "Ói: tou pondo a mão no chão é por nada, não, à toa..."), mas por um fluxo narrativo em que a linguagem se vê obrigada a incorporar elementos que nos parecem vir de fora da própria língua, elementos que, sendo expressão da animalidade e, portanto, de uma alteridade radical, seriam tão estranhos à própria língua que a coloca em risco, o risco de ser ela também devorada e não fazer mais sentido. (NOGUEIRA, 2013, s/p)



O onceiro, um falante de *nheengatú* num longínquo sertão mineiro, ao (provavelmente) morrer soltando ruídos que desconhecemos,<sup>6</sup> faz com que uma parte da história, talvez a mais importante, se apresente por meio de uma linguagem estranha para nós, os leitores, e para o visitante, que aparenta ter pouco ou nenhum conhecimento sobre onças. A despeito disso, desde o princípio do conto, observamos que o estrangeiro, à medida que escuta seu anfitrião, entende que, para conhecê-lo será preciso aprender sobre onças. Será preciso enfrentar o desconhecido também nesse aspecto.

Das onças, nem tudo, porém, é apreensível: "Cê quer saber de onça? Eh, eh, elas morrem com uma raiva, tão falando o que a gente não fala..." (ROSA, 2015, p.160). A condição para conhecê-las é saber o que elas falam e nós não falamos; é encontrar exatamente a diferença. Conhecer o que é diferente, segundo o onceiro, é assim reconhecer que o diferente não pensa o que pensamos, é se dar conta desse vazio que, em primeiro lugar, impede a empatia, mas que, em segundo, só por existir é que a permite acontecer. "Onça, elas também sabem de muita coisa. Tem coisas que ela vê, e a gente vê não, não pode. Ih! Tanta coisa..." (ROSA, 2015, p.162).

O onceiro, por sua vez, que diz saber só o que onças sabem, na verdade, sabe tanto como elas pensam quanto como os homens pensam: é ele o encontro dos dois diferentes. Ele é o lugar do *entre*. Através dele, o escritor mineiro captura a perspectiva, "limiar e impensável, do Outro, assumindo a sua fala e a sua lógica insensata" (FINAZZI-AGRO, 2001, p.195)<sup>7</sup>. Por isso, a linguagem do narrador é dupla; por isso, seu conhecimento é maior. Sua fala, não é coincidência, apresenta ruídos bestiais. Na verdade, não se trata, dada a economia do conto, simplesmente de tê-los incorporado. Apenas através deles é que aquele homem-onça poderia comunicar de forma fiel sua identidade, revelando-a pelas estórias que conta ao viajante e pela forma como elas são

<sup>6</sup> É preciso mencionar novamente o trabalho de Haroldo de Campos que atenta para a necessidade de um estudo da linguagem no conto, especialmente da presença tupi, e, nesse sentido, mencionar também de novo o trabalho de Marcel Ávila e Rodrigo Trevisan "Jaguanheném: um estudo sobre a linguagem do Iauaretê".

<sup>7</sup> Ettore Finazzi-Agro, no texto em questão "Violência e marginalidade na obra de Guimarães Rosa", não está pensando especificamente o conto "Meu tio o Iauaretê", mas "Sorôco, sua mãe e sua filha". Como sua análise tem, apesar disso, um tom abrangente, tomo a liberdade de me apropriar da citação para aplicá-la, aqui, a outro caso.

contadas. Assim, quando no momento final, sua fala é completamente tomada por esses ruídos, cabe ao estrangeiro (e ao leitor) descobrir se aprendeu algo ou não daquele encontro com o diferente. Se ele tiver aprendido algo, ele conseguirá interpretar a fala de seu anfitrião, por mais que não conheça sua linguagem. Se ele nada tiver aprendido, aquele encontro terá sido ininteligível, e sua memória, provavelmente, não irá gerar um testemunho para além do fato bruto da morte. "Meu tio o Iauaretê" poderia, por isso, ser pensado como uma aposta (nesse caso, absoluta) de João Guimarães Rosa, não somente na linguagem, mas na experiência, que, como experiência, mesmo que seja extrema, precisa ter algo trocado entre os *xénoi*, para ser partilhada como memória no retorno de um deles. Trata-se da mesma aposta que quem retorna faz. Trata-se, enfim, da mesma aposta que quem narra uma experiência passada precisa fazer.

Tornar a experiência compartilhável, capaz de transformar auditores em novas testemunhas, como sugere Gagnebin (2009), resulta da *xenía* não apenas no que ela possui de encontro com o outro, mas também da troca que acontece nesse encontro ou, em outras palavras, de sua potência de tradução. Transformar a experiência vivida em experiência narrada, assim, depende, de fato, do retorno da testemunha e da disposição de seus auditores de escutarem e partilharem com ela seu testemunho, mas antes disso, anterior a esses dois pressupostos, transformar a experiência vivida em experiência narrada depende dos *xénoi* misturarem-se em diferença.

Para concluir, recuperando este percurso de três etapas (a primeira, "Os Lotófagos da *Odisseia* ou sobre o esquecimento do retorno"; a segunda, "Ópio e memória ou sobre o retorno do esquecimento"; e esta terceira), propusemos: pensar o historiador como *xénos-estrangeiro*; sendo necessário para finalizar seu retorno à pátria, partilhar a memória do vivido. Acrescentamos ainda a tal proposta que, ao considerarmos que os riscos da *xenía* se distribuem entre os dois lados, deduzimos que não somente o historiador, o *xénos-estrangeiro*, está em perigo, mas igualmente o *xénos-anfitrião*. Representado pelo onheiro neste terceiro texto, o *xénos-anfitrião*, exatamente por ser um *xénos* meio homem meio onça, leva à experiência de *xenía* vivida nova e elevada ameaça de sua dissolução (não porque o anfitrião morra, o que parece fazer parte do enredo, nem porque o estrangeiro perca o desejo de retorno, como se dá com os

companheiros de Odisseu que ingerem o alimento floral dos Lotófagos). É que se a experiência, ou o passado, forem ininteligíveis, o retorno também não poderá se completar. Mas se, ao contrário, apesar da diferença, os *xénoi* se comunicarem, haverá uma experiência a ser partilhada. Em outras palavras, a despeito da interação máxima entre os dois, que resulta no fim do anfitrião, a experiência de *xenía* só poderá gerar um testemunho, a ser narrado pelo estrangeiro em seu retorno, composto por algo a mais do que a morte do onceiro, se alguma troca, apesar das dificuldades linguísticas, tiver acontecido. Nós, os leitores do texto, hospedando-nos nele, somos a medida da efetivação dessa troca, na "interseção entre o mundo do texto e o mundo do ouvinte ou do leitor" (RICOEUR, 1994, p.110).

A *xenía*, enfim, que oportuniza a partilha, é um jogo hostil, no qual a diferença se sobressai de forma esperada. Por isso, o não reconhecimento é o resultado imediato [seria esse um dos elementos capazes de explicar por que se duvida da utilidade do conhecimento sobre o passado; da utilidade de ouvir narrativas sobre o outro?]. O desafio do estrangeiro, para além de retornar (tendo enfrentado o perigo de ser estrangeiro na casa de um desconhecido), é, então, burlar o não reconhecimento, para aí sim, retornando, ter alguma memória para partilhar. Para expor tal desafio, a solução de João Guimarães foi levar a linguagem à borda de um desfiladeiro, fazendo de seus personagens e de seus leitores *xénoi*, isto é, colocando-nos em situação de risco e perguntando-nos: vocês querem conhecer o outro?

## Referências

ASSUNÇÃO, Teodoro Rennó. "Lotófagos (*Odisseia* IX, 82-104): comida floral fácil e risco de desistência". **Classica: Revista Brasileira de Estudos Clássicos**, Rio de Janeiro, v.29, n.1, p. 273-294, jan./jun., 2016.

ÁVILA, Marcel Twardowsky; TREVISAN, Rodrigo Godinho. Jaguanheném: um estudo sobre a linguagem do Iauaretê. **Revista Magma**, São Paulo, n.12, p.297-335, jul./dez., 2015.

BENVENISTE, Emile. **Le vocabulaire des institutions indo-européennes**. 1. Économie, parenté, société. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969.

CAMPOS, Haroldo de. "A linguagem do Iauaretê". In: COUTINHO, Eduardo F. (Org.). **Guimarães Rosa**: Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983, p.574- 579. (Fortuna Crítica, nº 6).

DERRIDA, Jacques. **De l'hospitalité**, Calmann-Lévy, 1997.

FINAZZI-AGRO, Ettore. **Um lugar do tamanho do mundo**: tempos e espaços da ficção em João Guimarães Rosa. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. **Lembrar escrever esquecer**. São Paulo: Editora 34, 2009.

GALVÃO, Walnice Nogueira. "O impossível retorno". In: GALVÃO, Walnice Nogueira. **Mínima mímica**: ensaios sobre Guimarães Rosa. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

HOMERI. **Ilias**: vols. 2–3. Ed. Allen, T.W. Oxford: Clarendon Press, 1931.

HOMERI. **Odyssea**. Ed. Peter von der Mühl, P. Basel: Helbing & Lichtenhahn, 1962.

HOMERO. **Ilíada**. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2013.

HOMERO. **Odisseia**. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2011.

LEVI, Primo. **É isto um homem?** Rio de Janeiro, Rocco, 1988.

COSTA, Lorena Lopes da. "Os Lotófagos da *Odisseia* ou sobre o esquecimento do retorno". **Cadernos de Pesquisa do CDHIS**, Uberlândia, v.30, n.2, s/p, jul./dez. 2017.

NOGUEIRA, Erich Soares. A voz indígena em "Meu tio o Iauaretê". **Nau Literária**, Porto Alegre, v.9, n.2, p. 1-12, jul./dez. 2013.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**. Campinas: Papirus, 1994.

RÓNAI, Paulo. "Nota introdutória". In: ROSA, João Guimarães. **Estas estórias**. 5. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

ROSA, João Guimarães. "Meu tio o Iauaretê". In: ROSA, João Guimarães. **Estas estórias**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015, p. 191-235.

Sobre narrar a experiência e o outro: os riscos da *xenía* em "Meu Tio o lauaretê"

Lorena Lopes da Costa

ROSA, João Guimarães. **Estas estórias**. 5. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

SILVA, Rafael. "Ópio e memória ou sobre o retorno do esquecimento". **Cadernos de Pesquisa do CDHIS**, Uberlândia, v.30, n.2, s/p, jul./dez. 2017.

SPIVAK, Gayatri. **Pode o subalterno falar?** Editora UFMG, Belo Horizonte, 2010.

Recebido em 31/01/2018  
Aprovado em 17/05/2018

Universidade do Estado de Santa Catarina – UDESC  
**Programa de Pós-Graduação em História - PPGH**

Revista Tempo e Argumento  
Volume 10 - Número 24 - Ano 2018  
tempoeargumento@gmail.com